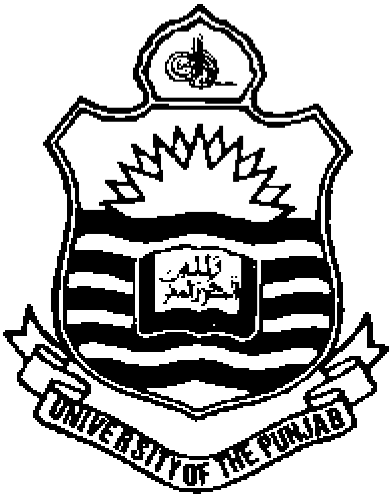
اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور


UNIVERSITY OF THE PUNJAB

جلد ۱۸

(لاہور .... مجمل)

بار اوّل ۱۴۰۵ھ/ ۱۹۸۵ء

بار ثانی ۱۴۲۸ھ/۲۰۰۷ء

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

طبع: اوّل

سال طباعت ۱۴۰۵ھ، ۱۹۸۵ء

مقام اشاعت: لاہور

ناشر: رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

طابع: مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او پی (لنڈن)، ناظم مطبع

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = C.A. Gonzalez - M. Alarcon y Palencia: Apendice a la edicion Codera de Tecmila، Misc. de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d'apres un ms. de Fes, tome I, completant les deux vol. edites par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر یا ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C.J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Batoutah)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از C. Defremery و B.R. Sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، کیلیفورنیا ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، ترجمہ کریمرز و وائت = ابن حوقل، ترجمہ J.H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویا (M.J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون، روزنتھال = Ibn Khaldun: The Muqaddimah، ترجمہ F. Rosenthal، ۳ جلدیں، لندن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (طبع دوم) ۱۹۳۴ء.

ابن خلکان = وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلدیں، بیروت ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionary of = دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء، (BGA. VII)۔

ابن رستہ، ویت Wiet، Les Atours precieux، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H. Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S. Colin) و لیوی پروونسال (E. Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ء، (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA. V)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T. Reinaud) و دیسلان (M. de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en francaiz، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء، و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸، ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (تا ستائیک)۔

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۷۰ء، (BGA. I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳ = ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R.E. Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ء۔

الانباری: نزہۃ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴ و ۵، طبع M. Schloessinger و S.D.F. Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica۔

ت ا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس = محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ء، ۱۹۱۱ تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمہ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمہ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

جوینی = تاریخ جہان کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۰۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/ ۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ منورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلہ جدید)۔

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سترینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواندامیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری = الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۶۵ھ۔

رحمان علی = رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء۔

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باہتمام مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السمعانی، طبع حیدرآباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خان، ۱۳ جلدیں، حیدرآباد ۱۳۸۲ تا ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲_۱۹۸۲ء۔

السیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ربیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید = ابن عبد ربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳_۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ء تا ۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء = طبع ملر A.Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴۔

غوثی مانڈوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ۔

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش۔

فرہنگ آنند راج = منشی محمد پادشاہ: فرہنگ آنند راج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء۔

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء۔

فلٹن و لنگز = Alexander S. Fulton، Martin Lings: Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum، لندن ۱۹۵۹ء۔

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء۔

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء۔

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء۔

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ۔

م ا ا = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ۔

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش۔

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ۔

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش۔

المسعودی: مروج الذہب، طبع باربیہ دمینار (C. Barbier de Meynard) و پاوہ دکورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء۔

المسعودی، التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII)۔

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII)۔

المقری = Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء۔

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء۔

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ۔

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء۔

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد۔

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء۔

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲، ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء۔

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع ملر (D. H. Müller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء۔

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک ۱۹۲۴ء)۔

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma)، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء۔

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII)۔

یعقوبی، ویت = Wiet: Ya'qubi, Les pays، ترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء۔

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables*=*Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani, redigees par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*. 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I. Kanunlar*. Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe*, *i*. Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*. II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter), Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*. Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam*, *Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51 and D.S. Margoliouth, London 1937.

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le maoyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. *des Qor.*=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergstrasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed.. Pest 1840.

Hammer-Purgstall.:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*. Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding= Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix. Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliotheque Nationale*, Paris 1887-96

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2nc ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966)

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi Provencal: Hist. Esp. Mus.=E Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakalın=Mehmet Zeki Pakalın: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*, London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*. Paris 1905, 1922.

Spuler: *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943.

Spuler: Iran=B.Spuler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. 2nd. ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatán Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.by A.U.Pope,Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrslage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K.M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise.

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaus.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli.

AM=Archives Marocaines.

And=Al Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. Wien=Anzeiger der philos-histor. Ki. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI. NIS=the same, New Imperial Series.

ASI AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve tarihcografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Instutut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Arachcologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE^2=the Same, 2nd ed.

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI^1=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI^2=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geogra phical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp.=Hesperis.
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.
IC=Islamic Culture.
IFD=Ilahiyat Fakultesi.
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly.
IQ=The Islamic Quarterly.
IRM=International Review of Missions.
Isl.=Der Islam.
JA=Journal Asiatique.
JAfr. S.=Journal of the African Society.
JAOS=Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE.=Jewish Encyclopaedia.
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES=Journal of Near Eastern Studies.
JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.
JQR=Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S=Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.
JSS=Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP= Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.
MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI=Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.
MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Aracheologie Orientale du Caire.
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Afr. Studien.
MSOS As.= Mitteilungen des Sem. fur Oriental. Sprachen Westasiatische Studien.
MTM=Mili Tachbuler medjmuast.
MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft.
MW=The Muslim World.
NC=Numismatic Chronicle.
NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Gottingen.
OA=Orientalisches Archiv.
OC=Oriens Christianus.
OCM=Oriental College Magazine. Lahore.
OCMD=Oriental College Magazine. Damima. Lahore
OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
OM=Oriente Moderno.
Or.=Oriens.
PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes.
Pet.Mitt.=Petermanns Mitteilungen.
PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr.=Revue Africaine.
RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.
REI=Revue des Etudes Islamiques.
REJ=Revue des Etudes Juives.
Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei. Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR=Revue de l' Histoire des Religions.
RI=Revue Indigene.
RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM=Revue du Monde Musulman.
RO=Rocznik Orientalistyczny.
ROC=Revue de l' Orient Chretien.
ROL=Revue de l' Orient Latin.
RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira. Madrid.
RSO=Rivista degli Studi Orientali.
RT=Revue Tunisienne
SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. AK.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin. Sozietat in Erlangen.
SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.
SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography).
SI=Studai Islamica.
SO=Sovetkoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl.= Studia Islamica.
S.Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB=The Statesman's Year Book.
TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD=Tarih Dergisi.
TIE=Trudi instituta Etnografih (Works of the Institute of Ethnography).
TM=Turkiyat Mecmuasi
TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmu ast.
TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal. Land en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl.Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istority (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same. New Series.

Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes.

ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

× مقالہ ترجمہ از آ، لائیڈن

© جدید مقالہ برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ از ادارہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں۔

بعد = f.,ff.,sq.,sqq
بذیل مادہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.
رک بہ (رجوع کیجیے بہ) یا رک بآں (رجوع کیجیے بآں): آآ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

آ، ا = ā (آج کل: āj kal)
ی = ī (سیم: Sīm)
و = ū (ہارون الرشید: Hārūn al-Ras͟hīd)
اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـٚ = ü کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ترکیہ: Türkiya)
ـٛ = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: köl)
ـٔ = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب: 'arädjäb رجب: rädjäb)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل: bismil)

⊗ **لاہور: تاریخ اور وجہ تسمیہ:** لاہور کی قدیم تاریخ پر قیاسات، روایات اور حکایات کا غبار کچھ اس طرح چھایا ہوا ہے کہ کوشش کے باوجود قطعی طور پر یہ معلوم کرنا ممکن نہیں کہ اس شہر کا موجودہ نام (لاہور) کب اور کیسے رکھا گیا۔

اسلامی دور کے معروف تاریخی مآخذ میں لاہور کا ذکر سب سے پہلے چوتھی صدی ہجری کی ایک عربی تالیف حدود العالم (ترجمۂ انگریزی منورسکی، طبع لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۸۹) میں ملتا ہے جس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ہو سکا (تصنیف سنہ ۳۷۲ھ / ۹۸۲ء)۔ اس کتاب میں لاہور کا ذکر یوں درج ہے:

"لہور شہر کے متعدد اضلاع ہیں اور اس کا حاکم امیر ملتان کا نائب ہے۔ اس میں بازار اور بت خانے ہیں۔ اس میں چلغوزہ، بادام اور ناریل کے درخت بکثرت ہیں۔ یہاں کے لوگ سب بت پرست ہیں اور مسلمان ایک بھی نہیں" (انگریزی ترجمہ)۔ گویا دسویں صدی عیسوی کے اواخر تک یہاں کوئی مسلمان نہ تھا۔

البلاذری (م ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء) نے اپنی تصنیف فتوح البلدان (طبع de Geoje، ۱۸۶۶ء، ص ۴۳۲) میں ایک لاہور کا ذکر الاہوار کے نام سے کیا ہے، لیکن یہ ایک چھوٹا سا گاؤں تھا جو اٹک اور ویہند کے درمیان کہیں آباد تھا۔

البیرونی کئی سال تک شمالی ہندوستان میں رہا اور محمود غزنوی کے حملوں کے وقت، یعنی گیارھویں صدی عیسوی میں وہ ہندوستان کا آنکھوں دیکھا حال قلمبند کر رہا تھا۔ وہ اپنی مشہور تالیف تحقیق ما للہند (مطبوعۂ حیدر آباد دکن ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۵) میں لکھتا ہے کہ لاہور کسی شہر کا نہیں بلکہ ایک علاقے کا نام ہے جس کا دارالحکومت مندھوکور ہے۔

کنہیا لال ہندی کے بیان کے مطابق شیخ احمد زنجانی نے اپنی تصنیف تحفۃ الواصلین میں لاہور کا ذکر کیا ہے (بہ زمانہ ۴۳۴ھ / ۱۰۴۲ء میں لکھا گیا تھا)۔ یہی کنہیا لال اپنی تصنیف تاریخ لاہور (مطبوعۂ ۱۸۸۴ء، ص ۹) میں لکھتے ہیں: "...... شیخ احمد زنجانی صاحب رسالۂ تحفۃ الواصلین جس نے وہ کتاب ۴۳۴ھ عہد سلطان مسعود غزنوی بمقام لاہور اس کے علما و فضلا کے حال میں لکھی ہے ......"

یہ رسالہ کوشش کے باوجود کسی کتاب خانے سے دستیاب نہیں ہو سکا۔ نیز کنہیا لال کا یہ بیان صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ مسعود غزنوی کا عہد حکومت ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء تا ۴۳۲ھ/ ۱۰۴۰ء ہے۔ اس لیے اگر یہ کتاب مسعود غزنوی کے عہد میں لکھی گئی ہے تو ۴۳۴ھ درست نہیں، کیونکہ مسعود غزنوی کا زمانہ ۴۳۲ھ میں ختم ہو جاتا ہے اور اگر یہ تاریخ درست ہے تو پھر یہ کتاب مسعود غزنوی کے جانشین مودود غزنوی کے عہد میں لکھی گئی ہوگی۔ اس دور کے ایک اور مصنف گردیزی نے اپنی تصنیف زین الاخبار ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء کے قریب لکھی۔ وہ اس کتاب (طبع ایرانشہر، برلن ۱۳۴۷ھ/ ۱۹۲۸ء) میں ص ۹۹ پر لوھور کا ذکر کرتا ہے، مگر جب سلطان مسعود اپنے بیٹے مجدود کو لاہور کا والی بنا کر بھیجتا ہے تو یہ مصنف اسے ولایت لاہور بتاتا ہے (ص ۱۰۰) [اس کے علاوہ ایک لوہر کوٹ کا بھی ذکر کرتا ہے]۔

گیارھویں صدی عیسوی کے مشہور عالم بزرگ سید علی الہجویریؒ (داتا گنج بخش) اپنی تالیف کشف المحجوب میں شہر کا نام لہانور درج فرماتے ہیں [لیکن نسخۂ محمد شفیع لاہوری، ص ۶۹ و نسخۂ عکسی ایرانی، ص ۱۰۱ میں یہ الفاظ موجود نہیں: "در بلدۂ لہانور کہ از مضافات ملتان است" یہ حاشیے پر بعد کا اضافہ ہے]۔

گیارھویں صدی کے مشہور مؤرخ بیہقی نے اپنی تالیف تاریخ بیہقی میں اس شہر کو لاہور کے علاوہ لوہور اور لہور بھی لکھا ہے (تاریخ بیہقی، طبع ڈکٹر غنی و ڈکٹر فیاض، تہران ۱۳۲۴ ش، ص ۲۷۰، ۴۰۱، ۴۳۳)۔

ابوالفرج رونی (م - قریب ۱۱۰۴ء) غزنوی عہد کا شاعر تھا - وہ سلطان محمود کے پوتے سلطان ابراہیم کا قصیدۂ مدحیہ لکھتے ہوئے لاہور کا نام لوہوار بتاتا ہے (دیوان، بمبئی ۱۳۲۰ھ، ص ۱۰۱)۔

[مسعود سعد سلمان (م ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء) بھی غزنوی عہد کا مشہور شاعر ہے - اس کے دیوان، مطبوعۂ تہران، تیرماہ ۱۳۱۸ ش، میں اس شہر کا ایک درجن سے زائد مقامات پر ذکر موجود ہے اور اسے لہاوور، لوہور، لہاور، لوہاور، لاوہور، لوہاور اور لاہوور لکھا گیا ہے - اس اختلاف کی وجہ کچھ تو تلفظ کی مختلف صورتیں ہیں مگر کہیں کہیں شعری ضرورت بھی معلوم ہوتی ہے]۔

جغرافیہ نگار الادریسی اپنی تصنیف نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق میں شہر کا نام لہاور لکھتا ہے (ترجمہ Jaubert، ص ۱۷۰)۔

طبیب شرف الزمان طاہر مروزی نے اپنی تالیف طبائع الحیوان چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں مرتب کی - وہ شہر کا نام لوہور (طبع منورسکی ۱۹۴۲ء، ص ۳۹) لکھتا ہے۔

ابن قندق نے اپنے وطن کی تاریخ بیہق ۵۶۳ھ / ۱۱۶۸ء میں لکھی - اس میں وہ شہر کا نام لوہاوور بتاتا ہے (چاپخانۂ کانون، ۱۳۱۷ ش، ص ۷۱)۔

یاقوت الحموی نے اپنی تصنیف معجم البلدان ۶۲۵ھ / ۱۲۲۷ء میں شروع کی - وہ اس شہر کو لوہور [لہاوور] اور لہاور کے ناموں سے یاد کرتا ہے (معجم البلدان، طبع لائپزگ ۱۸۶۹ء، ج ۴، ص ۴۷۱) - ابی العباس احمد بن علی القلقشندی (م ۸۲۱ھ / ۱۴۱۸ء) نے بھی صبح الاعشیٰ (طبع قاہرہ، ج ۵، ص ۷۶) میں لوہور لکھ کر کہا ہے کہ اسے لہاور بھی کہا جاتا ہے۔

[اس ضمن میں وہ عمرو بن سعید اللہاوری محمد بن الناصر المطوعی اور ابوالقاسم وغیرہ کا ذکر کرتا ہے]۔

اس طرح لاہور کے نام کی مختلف شکلیں مختلف مصنفوں کے ہاں یوں ملتی ہیں :

لہور
لوہاور
لوہور

لہانور
لوہاوور
لہاوور
لاوہور

لہاور
لانہور
لہاوار
لاہور

لیہووہ
لوہر
لوہار
لواور
لوہوور
لووہور

لاہور کی تاسیس : لاہور کی تاسیس کے متعلق بھی کوئی صحیح تاریخی شہادت نہیں ملتی - تاریخ میں سب سے پہلی دستاویز شریف محمد بن منصور (فخر مدبر) کی تالیف آداب الحرب و الشجاعہ ہے - یہ کتاب سلطان التتمش [ولگ بان] کے زمانے (۶۰۷ - ۶۳۳ھ / ۱۲۱۰ - ۱۲۳۵ء) میں لکھی گئی تھی - روٹو گراف ۲۸۳۹، مخطوکۂ پنجاب یونیورسٹی لائبریری، ورق ۱۲۲) - اس میں فخر مدبر نے جج (ججّ) بن بھندرا کو لاہور کا بانی بتایا ہے۔

خلاصۃ التواریخ کا مصنف سجان رائے بھنڈاری (۱۱۰۷ھ / ۱۶۹۵ء) عام طور پر اسی مشہور روایت کا ذکر کرتا ہے کہ لاہور رام چندر کے بیٹے لو نے بسایا تھا (طبع دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۹۳) اور یہ کہ جب لاہور برباد ہوا تو سیالکوٹ پنجاب کا دارالحکومت بنا دیا گیا۔

ایک پنجابی شاعر خیراللہ فدا کا خیال ہے کہ ایاز لاہور کا بانی تھا - اس نے اپنی مثنوی مرزا صاحباں میں (۱۱۵۵ھ / ۱۷۴۲ء) بھی روایت

بیان کی ہے [سال تصنیف ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۸ء، مطبوعۂ نولکشور پریس لکھنؤ ۱۸۷۹ء، ص ۱۳۶، نسخۂ غلام دستگیر نامی، نیز نسخۂ خطی، شمارہ ۱۰۸۱، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مجموعۂ شیرانی ورق ۸۳]۔

مرتضی حسین نے اپنی تصنیف حدیقة الاقالیم میں سجان رائے بھنڈاری کے بیان کو تقریباً دہرا دیا ہے۔

دیکھیے ٹاڈ Tod کی کتاب راجستھان (۱۸۳۸ء) (طبع ج ۱، ص ۲۰۲) تاریخ پنجاب بوٹے شاہ (۱۸۴۷ء) (پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مخطوطہ، Ape III 8، ق ۱۹ ب)۔

نور احمد کی تحقیقات چشتی (تالیف ۱۸۶۴ء، طبع لاہور ۱۸۶۷ء، ص ۲۹۷)، تاریخ لاہور۔

کنھیا لال ہندی (۱۸۸۴ء، ص ۸) وغیرہ نے رام چندر کے بیٹے (لو) کو لاہور کا بانی قرار دیا ہے، لیکن اس کا کوئی معاصر یا قریب العہد ثبوت بہم نہیں پہنچایا۔

یونانی کلاسیکی ادب میں ہمیں سکندر کے ساتھ لاہور کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ گو بقرائن کہا جاسکتا ہے کہ سکندر اس راستے سے گزرا ہوگا اور اس نے راوی کو موجودہ شہر کے قریب ہی کہیں عبور کیا ہوگا۔ قیاس کہتا ہے کہ اگر سکندر کے زمانے میں (۳۲۶ ق م) اس شہر کی کوئی اہمیت یا عظمت ہوتی تو تاریخ کی کتابوں میں اس کا نام ضرور محفوظ ہوتا، لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ پہلی صدی عیسوی تک یہ شہر آباد نہیں ہوا تھا۔ اس طرح ہمیں جغرافیہ دان سترابو کے ہاں بھی لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔ گو سترابو نے اپنی تصنیفات ۶۰ قبل مسیح اور ۱۹ بعد مسیح کے مابین مرتب کی تھیں۔ پلینی نے اٹک سے الہ آباد تک جانے والی شاہراہ کی تفصیل ۲۳ اور ۷۹ عیسوی کے درمیان قلمبند کی ہے، اس میں بھی لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔

لیکن دوسری صدی عیسوی میں بطلیموس نے جو جغرافیہ مرتب کیا ہے، اس میں ایک مقام لبوکلا کا ذکر موجود ہے، جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے۔ قدیم جغرافیہ دانوں میں بیانات کی صحت کے اعتبار سے بطلیموس کا نام بڑے احترام سے لیا جاتا ہے۔ یہ مشہور جغرافیہ دان ۱۵۰ عیسوی میں سکندریہ میں زندہ تھا۔ اور اس نے اپنے جغرافیے میں ایک علاقے کیسپیریا (کشمیر) کا ذکر کیا ہے، جس کی حدود دریاے بیدسپاس (جہلم) [illegible]ابل (چندر بھاگا یا چناب) اور رھووس (راوی) تک پھیلی ہوئی تھی۔ اور اس علاقے میں اٹک اور پالی بوتھر کے درمیانی راستے پر لبوکلا کا شہر موجود ہے (دیکھیے بطلیموس: *Ancient India*، مرتبہ McCrindle، لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۱، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶)۔ مستشرق ولفرڈ Wilfred اس شہر کے محل وقوع اور نام کی قریبی مشابہت سے اس لبوکلا کو لاہور کا شہر قرار دیتا ہے اور جغرافیہ دان اور ماہر آثار کننگھم بھی ولفرڈ سے اتفاق کرتا ہے (کننگھم: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۱۹۷ تا ۱۹۹)۔ ان آرا سے اتفاق کیا جائے تو لاہور کی بنیاد کی تاریخ دوسری صدی عیسوی کا آغاز قرار پاتی ہے۔

مصنفین واکر، ہنٹر اور انسائیکلوپیڈیا بریٹنیکا میں لاہور پر مقالے کے مصنف کا قیاس ہے کہ مشہور چینی بدھ زائر ہیون سانگ ۶۳۰ عیسوی میں پنجاب آیا تھا اور اس نے اپنے سفرنامے میں لاہور کا ذکر کیا ہے، لیکن یہ غلط ہے۔ چینی سیاح کے سفرنامے کی جو تفاصیل اب تک شائع ہوئی ہیں۔ ان میں لاہور کا ذکر نہیں ملتا۔ البتہ ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہیون سانگ نے جس شہر کو

"برهمنوں کا عظیم شہر" کے نام سے یاد کیا ہے، ممکن ہے وہ لاهور هی هو، لیکن وثوق سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ هیون سانگ لاهور سے گزرا [۱۹۷۴ء کے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا میں واضح الفاظ میں کہا گیا ہے کہ هیون سانگ نے ۶۳۰ء میں اپنے شمالی پنجاب سے جالندھر تک کے سفر میں لاهور کا کوئی ذکر نہیں کیا] ۔ قطعی طور پر لاهور کا ذکر نویں صدی عیسوی میں پہلی مرتبہ ملتا ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے ۔ [نیز دیکھیے تعلیقہ آگے] ۔

محلّ وقوع اور رقبہ :

اس وقت لاهور پنجاب (پاکستان) کا دارالحکومت ہے ۔ یہ قسمت (ڈویژن) لاهور اور ضلع لاهور کا صدر مقام ہے ۔ شہر لاهور سطح سمندر سے ۷۰۲ فٹ بلند، دریاے راوی کے بائیں کنارے اور دہلی تا پشاور کی (Grand Trunk Road) جرنیلی سڑک (شاهراہ اعظم) پر واقع ہے ۔ قدیم شہر (یعنی فصیل کے اندر کا شہر) ایک ذوزنقہ کی شکل میں ہے ۔ قلعہ بلندی پر ہے ۔ (اب بوقت تحریر مقالہ ۱۹۷۸ء) لاهور پرانی آبادی سے نکل کر اضافی آبادیوں کی صورت میں دور دور تک پھیل گیا ہے ۔ (اب وہ بھی لاهور میونسپل کاربوریشن کے حدود میں شامل هیں) ۔ چھاونی اس آبادی پر ہے جو زمانۂ قدیم میں صدر اور میاں میر کہلاتی تھی ۔ لاهور کا ریلوے سٹیشن پاکستان ریلوے کا سب سے بڑا جنکشن ہے ۔

دریاے راوی (جس کے معنی آفتاب کے هیں) جس کا یونانی نام هائیڈرا اوٹس Hydraotes ویدوں میں درج نام پرشنی Parushni اور کلاسیکی سنسکرت نام ایراوتی Iravati ہے، صوبۂ پنجاب کے سب دریاؤں سے چھوٹا ہے ۔ یہ لاهور کے شمال میں نیم دائرے کی شکل میں گزرتا ہے ۔ کسی وقت یہ لاهور کی اس قدیم فصیل کو چھو رہا تھا جو اب تقریباً منہدم هو چکی ہے ۔ ۱۰۷۳ھ/ ۱۶۶۲ء میں جب دریا کی طغیانی سے لاهور شہر کو خطرہ محسوس هوا تو شہنشاہ اورنگ زیب نے اس کے بائیں کنارے پر اینٹ اور چونے کا بہت مضبوط اور چوڑا بند بنوایا (علی الدین : عبرت نامہ، مخطوطۂ انڈیا آفس لائبریری، ورق ۳۴، طبع پنجابی ادبی اکادمی ۱۹۶۱ء، ص ۶۲)، قلعے کے شمال مشرق میں موضع بھوگیوال کے قریب (اور کہیں کہیں اور بھی) اس بند عالمگیری کے آثار اب بھی موجود هیں۔

اکبر کے عہد (۱۵۵۶ تا ۱۶۰۵ء) میں لاهور کا شہر بہت زیادہ رقبے پر آباد تھا اور مفتی تاج الدین (اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۳۳ء، ص ۷۱ تا ۸۰، بحوالۂ ضلع لاهور از مفتی تاج الدین بن مفتی امام الدین) کے بیان کے مطابق اس وقت کوئی نو آبادیاں شہر کے اندر تھیں اور ستائیس آبادیاں فصیل کے باهر تھیں۔

تھارنٹن کا خیال ہے کہ شاهجهان کے زمانے میں غالباً لاهور سب سے زیادہ اباد تھا اور اس کا گھیر سولہ سترہ میل تھا (*Old Lahore, 81*) ۔ اس وقت (۱۹۷۷ء میں) ماڈل ٹاون اور لاهور چھاونی چھوڑ کر شہر لاهور کی کاربوریشن کا علاقہ شرقاً غرباً چھے میل اور شمالاً جنوباً آٹھ میل ہے ۔

سیاسی تاریخ : لاهور کی مستند سیاسی تاریخ کا آغاز غزنویوں کے عہد سے هوتا ہے ۔ گو اس سے پہلے ایک تو چچ حکمران خاندان کا ذکر شریف محمد بن منصور (آداب الحرب، مملوکۂ پنجاب یونیورسٹی، ورق ۴۲، ۱۲۲) کے هاں ملتا ہے، چچوں کی حکومت اس مصنف کے بیان کے مطابق ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں ان کے آخری حکمران چندرت پر آ کر ختم هو گئی ۔ اور اس خاندان کے بعد هندو شاهیوں کے تین حکمرانوں

(جے پال، انند پال، ترلوچن پال) نے لاہور پر ۹۹۹ء سے لے کر ۱۰۱۳ء تک حکومت کی اور بالآخر غزنویوں نے انھیں شکست دے کر لاہور پر اپنا تسلط جما لیا۔

یمین الدولہ سلطان محمود غزنوی نے ۴۰۵ھ / ۱۰۱۳ء میں لاہور کو زیر نگین کیا۔ مگر وہ کبھی طویل عرصے کے لیے لاہور میں مقیم نہ رہا اور اپنے نوّاب (نائبین) کو لاہور کا حاکم بنا کر یہاں چھوڑ جاتا رہا۔ اس کا آخری نائب (گورنر) سپہ سالار الیاروق تھا (گردیزی : زین الاخبار، ص ۹۷)۔

سلطان محمود غزنہ میں ۲۳ ربیع الآخر ۴۲۱ھ / ۳۰ اپریل ۱۰۳۰ء کو فوت ہو گیا تو جلال الدولہ محمد اس کا بیٹا جانشین ہوا، لیکن اس کا عہد حکومت صرف چھے مہینے رہا۔ ۳ شوال ۴۲۱ھ / ۳ اکتوبر ۱۰۳۰ء کو اس کے امرا نے بغاوت کی اور وہ محمود کے بیٹے مسعود کے حق میں تخت سے دستبردار ہو گیا۔ الیاروق (اریاروق) اس وقت بھی لاہور میں (غزنویوں کا) حاکم تھا۔ اس کے خلاف جب غزنہ میں بہت سی شکایات پہنچیں تو سلطان مسعود نے ۱۹ ربیع الاول ۴۲۲ھ / ۱۷ مارچ ۱۰۳۱ء کو اس کی جگہ احمد نیالِ تگین کو ہندوستان کا سالار مقرر کیا۔ قاضی ابوالحسن علی اس وقت دربار غزنہ کی طرف سے ہندوستان کا قاضی القضاۃ مقرر تھا۔ احمد نیال تگین کی اس قاضی سے ٹھن گئی اور دونوں میں باقاعدہ جنگ شروع ہو گئی۔ رمضان ۴۲۵ھ / اگست ۱۰۳۴ء کے وسط میں سلطان مسعود کو اس کی اطلاع ملی تو اس نے ایک کثیر فوج کے ساتھ اپنے ہندو جرنیل بالنہ کو احمد نیال تگین کی کمک کے لیے بھیجا، لیکن بالنہ کو شکست ہوئی اور وہ اس جنگ میں مارا گیا۔ اس وقت تک سلطان کو احمد نیال تگین کی بد اعمالیوں کی اطلاع مل چکی تھی کہ وہ سرکاری محاصل کو خورد برد کر رہا ہے۔ اس پر مسعود نے ایک اور ہندو جرنیل تلک کو اس کے مقابلے کے لیے بھیجا۔ تلک نے نیال تگین کو شکست دی اور اس کا سر کاٹ کر سلطان کو بلخ بھیج دیا۔ (تلک بن جے سین کے لیے دیکھیے سید عبداللہ : ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور، ص ۵، ۶)۔

دو سال بعد ۳ ذوالقعدہ ۴۲۷ھ / ۲۹ اگست ۱۰۳۶ء کو سلطان مسعود نے اپنے بیٹے مجدود کو لاہور کا حاکم بنا کر بھیجا۔ اس وقت (سلطان محمود کے معروف غلام) ایاز کو مجدود کا سرپرست بنایا گیا اور لاہور غزنویوں کی ہندی سلطنت کا دارالحکومت قرار پایا۔

مسعود ۴۳۲ھ / ۱۰۴۰ء میں قتل ہوا اور اس کا بیٹا شہاب الدولہ مودود اس کی جگہ تخت نشین ہوا۔ اس کے بعد علی الترتیب ابو جعفر مسعود (۱۰۴۹ء)، ابوالحسن علی (۱۰۴۸ - ۱۰۴۹ء) عزالدولہ عبدالرشید (۱۰۴۹ء)، طغرل (۱۰۵۲ء)، فرخزاد (۱۰۵۲ء)، ابراہیم (۱۰۵۹ء)، مسعود ثانی (۱۰۹۹ء)، شیر زاد (۱۱۱۳ء)، ارسلان (۱۱۱۵ء)، بہرام شاہ (۱۱۱۸ء)، خسرو شاہ (۱۱۵۲ء) اور خسرو ملک (۱۱۶۰—۱۱۸۶ء) تخت غزنہ پر متمکن ہوئے اور لاہور ان کے زیر نگین رہا۔ اسی اثنا میں غوریوں کے حملے شروع ہو گئے۔ ایک مرتبہ خسرو شاہ نے علاءالدین غوری سے شکست کھا کر ہندوستان میں پناہ لی اور لاہور کو اپنا دارالحکومت بنا لیا، چنانچہ وہ یہیں ۵۵۵ھ / ۱۱۶۰ء میں فوت ہوا۔ اور اس کے بعد اس کا بیٹا خسرو ملک لاہور ہی میں تخت نشین ہوا۔

سلطان شہاب الدین محمد غوری نے ۵۸۲ھ / ۱۱۸۶ء میں لاہور غزنویوں سے چھین لیا اور علی کرمانی کو لاہور کا حاکم مقرر کر کے خود غزنہ واپس چلا گیا۔ سلطان شہاب الدین محمد غوری

ہندوستان پر حملہ کرنے کی غرض سے چند مرتبہ لاہور سے گزرا اور ایک دفعہ اپنی مہم سے غزنہ واپس جاتے ہوئے ۳ شعبان ۶۰۲ھ / ۱۵ مارچ ۱۲۰۶ء کو دریائے اٹک کے کنارے ”دم یک“ [مقامی تلفظ: دھمیک] کے مقام پر قتل ہو گیا۔

محمد غوری کے بعد اس کا بھتیجا سلطان محمود غور میں تخت نشین ہوا اور اس نے ملک کے خطاب کے ساتھ قطب الدین ایبک کو لاہور میں ۱۸ ذوالقعدہ ۶۰۲ھ / ۲۴ جولائی ۱۲۰۶ء کو تخت نشین کرایا اور اس طرح ہندی مقبوضات میں اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ سلطان قطب الدین ایبک ۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں لاہور میں چوگان کھیلتا ہوا گھوڑے سے گر کر مر گیا اور اسی شہر میں دفن ہوا [رک بہ قطب الدین ایبک]۔ اس کے بعد ۶۰۷ھ / ۱۲۱۰ء میں قطب الدین کے امرا نے لاہور میں اس کے بیٹے آرام بخش کو سلطان آرام شاہ کے نام سے تخت نشین کرایا، لیکن اسی سال (اور بعض روایتوں کے مطابق تین سال کے اندر اندر) یہ بادشاہ التمش سے شکست کھا کر غائب ہو گیا اور اس کا انجام کسی کو معلوم نہ ہو سکا۔

آرام شاہ کی وفات کے بعد دہلی، یعنی مرکز میں شمس الدین التمش (۶۰۷ تا ۶۳۳ھ / ۱۲۱۰ تا ۱۲۳۶ء)، رکن الدین فیروز شاہ (۶۳۳ھ / ۱۲۳۵ء)، رضیہ (۶۳۴ تا ۶۳۷ھ / ۱۲۳۶ تا ۱۲۳۹ء)، معزالدین بہرام (۶۳۷ تا ۶۳۹ھ/۱۲۳۹ تا ۱۲۴۱ء)، علاءالدین مسعود (۶۳۹ تا ۶۴۴ھ/۱۲۴۱ تا ۱۲۴۶ء)، ناصر الدین محمود شاہ (۶۴۴ تا ۶۶۴ھ / ۱۲۴۶ تا ۱۲۶۵ء)، غیاث الدین بلبن (۶۶۴ تا ۶۸۶ھ/۱۲۶۵ تا ۱۲۸۷ء) اور معزالدین کیقباد (۶۸۶ تا ۶۸۹ھ/۱۲۸۷ تا ۱۲۹۰ء) کی حکومت رہی۔ جس کے بعد غوری اور خاندان غلاماں اختتام کو پہنچے۔ ان کے عہد میں مرکز کی طرف سے لاہور کے حاکم مقرر کیے جاتے رہے، لیکن اس عرصے میں لاہور پر یہ افتاد پڑی کہ منگولوں نے حملے شروع کر دیے۔ ان حملوں کا آغاز ۱۲۱۷-۱۲۱۸ء میں ہوا اور یہ سلسلہ تقریباً دو صدیوں تک جاری رہا۔ ان حملوں نے پنجاب کے مختلف شہروں کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ دسمبر سنہ ۱۲۴۱ء میں منگولوں نے ملک معزالدین بہرام کے عہد میں لاہور پر حملہ کر کے اور بادشاہ کو شکست دے کر اس پر قبضہ کر لیا۔ ۱۲۴۶ء میں منگولوں نے پھر لاہور سے بہت سا تاوان وصول کیا۔ غیاث الدین بلبن نے ۱۲۷۰ء میں شہر کو دوبارہ تعمیر کرا کے آباد کیا، لیکن ۱۲۸۵ء میں منگولوں نے پھر اس پر حملہ کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اس جنگ میں بلبن کا بیٹا محمد دریائے راوی کے کنارے مارا گیا معروف شاعر امیر خسرو گرفتار ہوا۔ اس وقت لاہور کے مضافات میں دو نوآباد کار منگولوں نے مغلپورے کی بنیاد رکھی۔

ان دنوں عام طور پر منگول (مغول) پنجاب پر درۂ بولان، سندھ اور ملتان کی راہ سے تاخت کیا کرتے تھے۔ پنجاب کا حاکم اس وقت ملتان یا دیپال پور میں رہا کرتا تھا، تاکہ مغول کا راستہ روکنے میں آسانی رہے، لہذا اس دور میں لاہور کی کوئی خاص حیثیت نہیں رہی تھی، یہ ایک چھوٹا سا قصبہ تھا۔

معزالدین کیقباد کے بعد ہندوستان پر خلجیوں اور تغلقوں کا تسلط ہوا اور بالترتیب ۶۸۹ تا ۷۲۰ھ/ ۱۲۹۰ تا ۱۳۲۰ء خلجیوں کا قبضہ رہا جس کے بعد ۷۲۰ تا ۸۱۵ھ / ۱۳۲۰ تا ۱۴۱۲ء تغلق قابض رہے۔ اس زمانے میں بھی لاہور کو کوئی خاص تاریخی اہمیت حاصل نہ تھی اور اسے کوئی شہرت نہ ملی۔ محمد تغلق کے عہد (۷۲۵ تا ۷۵۲ھ/۱۳۲۴ تا ۱۳۵۱ء) میں ۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء میں کل چندر گکھڑ نے پنجاب پر حملہ کیا اور لاہور کے

حاکم تاتار خورد کو قتل کر دیا (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۰۶)۔ اس کے مقابلے میں مرکز سے خواجہ جہان کو بھیجا گیا جس نے کل چندر کو شکست دی۔ ۷۹۶ھ / ۱۳۹۳ء میں سلطان محمد شاہ تغلق نے شاہزادہ ہمایوں خاں کو شیخا گکھڑ کی سرکوبی کے لیے مقرر کیا، کیونکہ اس نے بغاوت کر کے لاہور پر قبضہ کر لیا تھا (تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۵۳)، لیکن اس وقت سلطان خود فوت ہو گیا اور یہ منصوبہ پروان نہ چڑھا۔ اس کے بعد سارنگ خان کو اسی سال پنجاب بھیجا گیا، جس نے گکھڑوں کو شکست دے کر ان کی بغاوت فرو کر دی۔

امیر تیمور نے ۸۰۱ھ / ۱۳۹۸ء میں تلنبہ پر حملہ کیا اور پھر ملتان اور دہلی پر قبضہ کر لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ لاہور کا شہر تیمور کی یلغار سے بچ گیا، لیکن اس نے لاہور سے تاوان ضرور طلب اور وصول کیا۔ شیخا گکھڑ اس وقت پھر لاہور پر قابض ہو چکا تھا۔ تیمور اپنی توزک میں لکھتا ہے کہ "مجھے ۲۳ جمادی الآخرہ ۸۰۲ھ کو شاہزادۂ رستم اور امیر جہان شاہ سے اطلاع ملی کہ انہوں نے اہل لاہور سے تاوان وصول کر لیا ہے، گو شیخا گکھڑ نے وعدہ کر لینے کے بعد انجام دہی میں کوتاہی برتی تھی۔ میں نے چند دن پہلے شاہزادہ رستم اور امیر جہان شاہ کو لاہور اس غرض سے بھیجا تھا (ملفوظات تیموری، ترجمۂ انگریزی اسٹیوارٹ، لاہور ۱۹۷۵ء، تزوکات تیموری، تحریر فارسی ابو طالب حسینی تربتی آکسفرڈ ۱۷۸۳ء، ص ۱۳۴، ۳۵۲)۔ امیر تیمور ہندوستان کو فتح کرنے کے بعد لاہور کو خضر خان کے حوالے کر کے واپس چلا گیا۔

یہ بھی انتشار کا زمانہ تھا، اس لیے خضر خان کے عہد میں لاہور کی تاریخ کی تفاصیل دستیاب نہیں ہوتیں۔ خضر خان کے بیٹے مبارک شاہ نے پنجاب میں امن قائم کرنے کی پوری کوشش کی۔ اس نے لاہور کو از سر نو آباد کیا۔ وہ خود بھی ۱۳۲۱ء میں لاہور آ کر ایک ماہ تک دریائے راوی کے کنارے خیمہ زن رہا اور اس نے قلعہ اور شہر پناہ تعمیر کرائی۔

۸۵۵ھ / ۱۴۵۱ء میں لودھیوں کی حکومت قائم ہوئی۔ لودھیوں کے زمانے (۸۵۵ تا ۹۳۰ھ / ۱۴۵۱ تا ۱۵۲۶ء) میں لاہور کے متعلق معاصر تاریخ بالکل خاموش ہے، البتہ عہد کے مؤرخ آخری سلطان ابراہیم (۱۵۱۷ء تا ۱۵۲۶ء) کے عہد میں لاہور کا ذکر کرتے ہیں اور وہ بھی صرف اس حد تک کہ دولت خان لودھی جب لاہور کا حاکم تھا تو اس نے ایک پیغام کے ذریعے ظہیر الدین بابر کو ہندوستان فتح کرنے کی ترغیب دی۔

لاہور دور مغلیہ میں: بابر ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء میں ہندوستان کی طرف چوتھی دفعہ بڑھا۔ شمالی ہندوستان پر تو اس یلغار سے پہلے کے تین حملوں میں اس کا قبضہ ہو چکا تھا، لیکن اس چوتھے حملے میں اس نے لاہور کو بھی فتح کر لیا۔ وہ لاہور میں صرف چار دن رہا، پھر دیبال پور چلا گیا، جہاں اس نے مزاحم فوج کو شکست دے کر اس قصبے پر قبضہ کر لیا۔ یہیں دولت خان اور اس کے بیٹے غازی خان اور دلاور خان بابر کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس سے پہلے یہ لوگ مبارک خان لودھی اور بہادر خان لودھی کی فوج کے خوف سے بلوچوں کے پاس پناہ گزین تھے۔ بابر نے انہیں زندان میں ڈال دیا، لیکن جلد ہی رہا کر کے سلطان پور کی جاگیر انہیں سونپ دی۔

بابر اس سے تھوڑے عرصے بعد میر عبدالعزیز کو لاہور کا حاکم بنا کر کابل واپس چلا گیا۔ اس کی مراجعت کے بعد دولت خان اور غازی خان نے

پھر شورش برپا کی، جسے فرو کرنے کے لیے بابر نے پانچویں دفعہ ۹۳۲ھ / ۱۵۲۵ء میں ہندوستان پر چڑھائی کی۔ وہ جمعہ ۱۴ ربیع الاول ۹۳۲ھ / ۱۵۲۵ء کو سیالکوٹ پہنچا اور وہاں سے اس نے سام اور نور بیگ کو لاہور بھیجا۔ دولت خان اور غازی خان اس وقت تک اپنے آپ کو شہنشاہ بابر کا نمائندہ سمجھ کر راوی کے کنارے چالیس ہزار فوج کے ساتھ خیمہ زن تھے۔ بابر کی آمد کی خبر سن کر دونوں فرار ہو گئے۔ بابر نے ان کا تعاقب کیا۔ غازی خان کو شکست ہوئی اور دولت خان کچھ دیر کے بعد فوت ہو گیا۔ بابر لاہور میں داخل ہوئے بغیر سیدھا دہلی کی طرف بڑھ گیا۔

بابر کی یہ آخری اور پانچویں مہم ہندوستان کے خلاف تھی، جس میں اس نے دہلی فتح کر کے ۳۰ جمادی الآخرہ ۹۳۲ھ / ۱۲ اپریل ۱۵۲۶ء کو اس ملک میں سلطنت مغلیہ کی بنیاد رکھی۔ بابر ۹۳۷ھ / ۱۵۳۰ء میں آگرے میں فوت ہوا اور اسے کابل لے جا کر دفن کر دیا گیا۔

تاریخ لاہور میں مغلیہ دور سنہری عہد کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ باپ کی رحلت کے بعد نصیر الدین ہمایوں آگرے میں ۹ جمادی الاولیٰ ۹۳۷ھ / ۲۸ دسمبر ۱۵۳۰ء کو سریر آرائے سلطنت ہوا۔ اس وقت اس کا بھائی کامران کابل اور قندھار کا گورنر تھا۔ اس نے یہ خبر سنتے ہی پنجاب کا رخ کیا۔ بظاہر وہ ہمایوں کو تخت نشینی کی مبارک باد دینا چاہتا تھا، لیکن نیت اس کی یہ تھی کہ ہندوستان کے تخت کے لیے قسمت آزمائی کی جائے۔ اس نے اپنے علاقوں کو عسکری کے سپرد کیا اور خود کثیر فوج لے کر لاہور کی طرف بڑھا۔ ہمایوں نے یہ خبر سنی تو خود ہی ایک پیغام بر اس کی پیش قدمی روکنے کے لیے اس کے پاس اس اطلاع کے ساتھ بھجوایا کہ ہم نے تمہاری جاگیر میں پشاور اور لمغان کے علاقے بھی شامل کر دیے ہیں، لیکن کامران اس پیشکش سے مطمئن نہ ہوا اور آگے بڑھتا چلا آیا۔ جب وہ لاہور پہنچا تو اس نے دیکھا کہ بابر کا مقرر کیا ہوا لاہور کا گورنر میر یونس علی دیانتداری سے ہمایوں کا وفادار تھا۔ یہ صورت حال ملاحظہ کر کے اور باقاعدہ جنگ سے محترز رہ کر کامران نے حکمت عملی سے لاہور اور ستلج تک کے علاقے کو زیر نگیں کر لیا۔ ہمایوں بھی جنگ پر آمادہ نہ تھا۔ اس نے اس زبردستی کے قبضے کو تسلیم کر کے کابل اور قندھار کے علاوہ ستلج تک کا علاقہ کامران کے سپرد کر دیا۔

دہلی میں ہمایوں کو شیر شاہ سوری سے جنگ میں ۱۰ محرم ۹۴۷ھ / ۱۷ مئی ۱۵۴۰ء کو شکست ہوئی۔ پہلے تو اس نے آگرے میں پناہ لی، پھر لاہور کی طرف بڑھا۔ یہیں یکم ربیع الاول ۹۴۷ھ / ۶ اگست ۱۵۴۰ء کو چغتائی سلاطین و امرا جمع ہوئے، لیکن فریب کاری معمول بن چکا تھا۔ محمد سلطان اور اس کے بیٹے لاہور سے ملتان فرار ہو گئے ہندال اور یادگار میرزا نے بھکر اور ٹھٹھے کا رخ کیا۔ ہمایوں شیر شاہ کے تعاقب سے گھبرا کر ہندوستان سے ایران پہنچا اور شیر شاہ نے رہتاس کا قلعہ بنایا اور اپنے جرنیل خواص خان کو مفتوحہ علاقہ سپرد کر کے خود آگرے لوٹ گیا۔

شیر شاہ کی وفات ۱۲ ربیع الاول ۹۵۲ھ / ۲۲ مئی ۱۵۴۵ء کو ہوئی اور اس کے مقرر کیے ہوئے لاہور کے حاکم ہیبت خان نیازی نے اس کے جانشین اور بیٹے اسلام شاہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر کے لاہور میں ایک آزاد حکمران کی حیثیت سے اپنے نام کا خطبہ پڑھنا شروع کر دیا۔ تقریباً ایک سال بعد ۹۵۴ھ / ۱۵۴۷ء میں اسلام شاہ نے نیازیوں کو شکست دے کر لاہور پر اپنا قبضہ جما لیا۔

چودہ سال کی جلا وطنی کے بعد ہمایوں نے ذوالحجہ ۹۶۱ھ / ۱۵۵۴ء میں ہندوستان کو فتح کرنے کا منصوبہ بنایا اور لاہور پر ۲ ربیع الآخر ۹۶۲ھ/۲۳ فروری ۱۵۵۵ء کو قبضہ کر کے ابوالمعالی کو لاہور کا گورنر مقرر کیا۔

ہمایوں کو ہندوستان پر دوبارہ تسلط کے بعد بہت دیر تک حکومت کرنے کا موقع نہ ملا ۔ وہ ۱۱ ربیع الاول ۹۶۳ھ/۲۴ جنوری ۱۵۵۶ء کو راہی ملک عدم ہوا ۔ اس وقت اس کا بیٹا جلال الدین محمد اکبر کلانور میں تھا، چنانچہ ہمایوں کے انتقال کی اطلاع ملنے پر ۲ ربیع الآخر ۹۶۳ھ / ۱۴ فروری ۱۵۵۶ء کو اسے یہیں تخت نشین کرا دیا گیا ۔ اکبر کی عمر اس وقت تیرہ سال تھی۔

اکبر کی تخت نشینی کے تین دن بعد کلانور میں ایک جلسے کا انعقاد قرار پایا اور اس کی اطلاع ابوالمعالی کو بھی دی گئی ۔ اس نے جواب میں کہلا بھیجا کہ میں ابھی مرحوم شہنشاہ کا سوگ منا رہا ہوں، لہٰذا کسی ایسی تقریب میں شامل نہیں ہو سکتا ۔ اس پر اکبر نے ان کی حاضری پر اصرار کیا اور بیرم خان نے تولک خان قوچین سے کہ کر انھیں قتل کرنے کے ارادے سے گرفتار کرا دیا، لیکن اکبر کو یہ منظور نہ تھا کہ تخت نشینی کے ساتھ ہی کسی بیگناہ کا خون بہایا جائے، چنانچہ اس نے زنجیریں پہنا کر اسے لاہور بھجوا دیا اور کوتوال گل گز کی تحویل میں دے دیا ۔ کوتوال نے کسی وجہ سے مناسب احتیاط نہ برتی اور ابوالمعالی زنداں سے نکل گئے ۔ اس پر گل گز نے شاہی عتاب کے خوف سے زہر کھا کر خود کو ہلاک کر دیا۔

اکبر اس صورت حال سے مطمئن نہ تھا، اس نے ایک فوج خضر خواجہ خان کے سپرد کی تاکہ یہاں امن و امان بحال کیا جائے ۔ خضر خواجہ ہمایوں کی بہن گلبدن بیگم کا شوہر تھا ۔ اس نے اس فوج کے ساتھ لاہور میں ڈیرے ڈال دیے اور سکندر سوری کے استیصال کے لیے انتظامات شروع کر دیے۔

سکندر سوری بعض امرا کی انگیخت پر پہاڑوں سے اتر کر لاہور کی طرف بڑھا اور خضر خواجہ خان اس کے مقابلے کے لیے نکلا ۔ خضر خواجہ خان چمیاری پہنچا اور دشمن سے دس کوس کے فاصلے پر رہ گیا تو اس نے اپنے دو ہزار منتخب آدمیوں کی فوج آگے بھجوا دی ۔ سکندر نے اس فوج کا مقابلہ کیا اور اسے شکست دی ۔ اس کے بعد خضر خواجہ خان لاہور واپس چلا آیا۔

۴ صفر ۹۶۴ھ/۱۹ دسمبر ۱۵۵۶ء کو اکبر خود صورت حال سے نبٹنے کے لیے لاہور کی طرف بڑھا اور چھے مہینے کی تگ و دو کے بعد سکندر کو جونپور کی عارضی جاگیر دے کر سرکشی سے روکنے کی کوشش کی ۔ سکندر سوری نے ہتیار ڈال دیے اور بادشاہ سے صلح کر لی ۔ اس کے بعد اکبر چار مہینے اور چودہ دن لاہور میں مقیم رہا اور حسین خان کو لاہور کا گورنر مقرر کر کے ۷ دسمبر ۱۵۵۷ء کو عازم دہلی ہوا۔

اکبر کے زمانے میں ۱۵۸۶ء تک بالترتیب حسین خان (۱۵۵۷ تا ۱۵۶۰ء)، شمس الدین محمد خان اتکہ (۱۵۶۰ تا ۱۵۶۱ء)، خان کلاں میر محمد اتکہ (۱۵۶۱ تا ۱۵۶۸ء)، خان جہاں حسین قلی خان (۱۵۶۸ تا ۱۵۷۵ء)، شاہ قلی خان محرم (۱۵۷۵ تا ۱۵۷۸ء)، سعید خان (۱۵۷۸ تا ۱۵۸۳ء)، راجہ بھگونت داس (۱۵۸۳ تا ۱۵۸۶ء) اور عصمت قلی (۱۵۸۶ء) لاہور کے گورنر مقرر ہوئے ۔ اور مئی ۱۵۸۶ء میں خود بادشاہ نے لاہور پہنچ کر اسے اپنا دارالحکومت قرار دیا ۔ یہاں وہ راجہ بھگونت داس کی حویلی میں مقیم ہوا، جس سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے کہ شاید قلعۂ لاہور اس وقت

اس قابل نہیں تھا کہ بادشاہ اس میں اقامت اختیار کرے۔

اکبر نے لاہور میں اقامت کے زمانے میں ۱۲ فروری ۱۵۹۲ء کو یہ انتظامی تبدیلی کی کہ لاہور، ملتان، کابل اور کشمیر کے صوبے اپنے ایک امیر خواجہ شمس الدین خوافی کی تحویل میں دے دیے۔ دو سال بعد لاہور کی ٹکسال کا انتظام بھی خواجہ شمس الدین خوافی کے سپرد کر دیا گیا ٹکسال میں بننے والے تمام سکوں کا معیاری وزن مقرر کیا گیا۔ مئی ۱۵۹۴ء میں راوی کے کنارے اکبر کے حکم سے لکڑی کا ایک جہاز بنایا گیا، جسے ایک ہزار آدمیوں کی کوشش سے خشکی سے دریا تک پہنچا کر بندر لاہری روانہ کر دیا گیا۔

اکبر ۱۵۸۴ء سے ۱۵۹۸ء تک چودہ سال لاہور میں مقیم رہا اور یہیں سے اس نے سلطنت کے انتظام اور توسیع کے لیے مختلف مہمیں سر کیں۔ اس عرصے میں اس نے عصمت قلی کے بعد راجہ بھگونت داس (۱۵۸۶ء تا ۱۵۸۹ء)، قلیج خان (۱۵۸۹ تا ۱۵۹۲ء)، خواجہ شمس الدین خوافی (۱۵۹۲ء تا ۱۶۰۰ء)، مؤمن (۱۶۰۰ء) اور پھر قلیج خان (۱۶۰۱ء تا ۱۶۰۵ء) کو لاہور کا گورنر مقرر کیا۔ اکبر ۱۵۹۸ء میں لاہور سے روانہ ہو گیا۔ زندگی کے آخری ایام اس نے آگرے میں گزارے اور یہیں ۱۳ جمادی الآخرہ ۱۰۱۴ھ/ ۲۶ اکتوبر ۱۶۰۵ء کو فوت ہوا اور سکندرہ میں دفن ہوا۔

اکبر کی وفات کے بعد اس کا بیٹا نور الدین جہانگیر ۲۰ جمادی الآخرہ ۱۰۱۴ھ/ ۳ نومبر ۱۶۰۵ء کو ۳۸ سال کی عمر میں آگرے میں تخت نشین ہوا اور اس کے بعد ۱۶۲۷ تا ۱۷۶۸ء بارہ مغل بادشاہوں نے عنان حکومت سنبھالی۔ ان کے عہد میں ۵۲ گورنر مرکزی حکومت کی نمائندگی حاکم لاہور کی حیثیت سے کرتے رہے۔ اس تمام عرصے میں لاہور شہر اور صوبے کی توسیع ہوتی رہی اور سیاسی رد و بدل کے باوجود شہر کی سیاسی، دینی علمی، ثقافتی اور صنعتی زندگی میں پیش رفت ہوتی رہی، جس کا ذکر آگے چل کر آئے گا۔

لاہور میں مرکزی حکومت کی طرف سے آخری حاکم آدینہ بیگ خان [رکّ بان] مقرر ہوا۔ یہ ذات کا ارائیں اور شرقپور کا باشندہ تھا۔ یہ وہ شرقپور نہیں جو لاہور کے قریب راوی کے دائیں کنارے ضلع شیخوپورہ میں واقع ہے، بلکہ یہ شرقپور جالندھر کے قریب واقع تھا اور اب بھی شرقپور کہلاتا ہے۔ آدینہ بیگ خان کو ۱۷۵۵ء میں حاکم لاہور مقرر کیا گیا۔

احمد شاہ ابدالی کی یلغاریں: مغلوں کی مرکزی حکومت کے کمزور ہونے اور پنجاب میں سکھوں کی شورش کی وجہ سے لاہور بلکہ ہندوستان پر ملک کے اندر اور ملک سے باہر کے حکمرانوں کی نظریں پڑنے لگیں۔ ان میں سے ایک احمد شاہ ابدالی بھی تھا جو اس وقت کابل اور قندھار پر قابض تھا۔ ابدالی ۱۱۷۰ھ/ ۱۷۵۶ء کے اختتام پر چوتھی دفعہ ہندوستان کی طرف بڑھا اور آدینہ بیگ خاں کو شکست دے کر اسے لاہور سے ہانسی اور حصار کے صحرا کی طرف فرار ہونے پر مجبور کیا۔ احمد شاہ بڑھتا ہوا دہلی پر قابض ہو گیا اور وہاں سے مراجعت پر پہلے خود لاہور کا انتظام کرنے کے لیے یہاں مقیم رہا، پھر تیمور شاہ کو حاکم لاہور مقرر کر کے قندھار واپس چلا گیا۔ شہزادہ تیمور شاہ کے ساتھ احمد شاہ نے اپنے آزمودہ کار جرنیل جہان خاں کو مقرر کر دیا کہ استحکام سلطنت میں مدد کرے۔

ابدالیوں کو شکست دینے کے لیے آدینہ بیگ خاں نے مرہٹوں سے ساز باز کی، چنانچہ انھیں شکست دے کر آدینہ بیگ خان ۱۱۷۱ھ/ ۱۷۵۸ء میں پھر لاہور پر قابض ہو گیا۔ اس جنگ کے بعد

شہزادہ تیمور شاہ اور جہان خان فرار اختیار کرتے ہوئے کابل کی طرف روانہ ہو گئے۔ آدینہ بیگ خان نے رمضان ۱۱۷۱ھ/مئی ۱۷۵۸ء میں اپنے ورود لاہور کے موقع پر جشن منایا اور ڈھول و کونا سے اس کا اعلان کیا، لیکن لاہور میں آدینہ بیگ کو چین سے بیٹھنے کا موقع نہ ملا۔ اس عرصے میں ایک تو ابدالیوں کی طرف سے اسے خوف لاحق رہا اور دوسرے مرہٹے پنجاب پر نظریں گاڑے ہوئے تھے۔ ۱۵ ستمبر ۱۷۵۸ء کو آدینہ بیگ خان قولنج کے مرض سے فوت ہو گیا اور لاہور پر جنگجو مرہٹہ کا قبضہ ہو گیا جس نے مرہٹہ ساما کو حاکم لاہور مقرر کر دیا۔

۱۱۷۳ھ/اگست ۱۷۵۹ء میں احمد شاہ نے ایک دفعہ پھر کثیر جمعیت کے ساتھ ہندوستان پر حملہ کیا۔ اس کے آنے کی خبر سنتے ہی حاکم لاہور ساما فرار ہو گیا۔ احمد شاہ نے صفر ۱۱۷۴ھ/ستمبر ۱۷۶۰ء میں لاہور میں داخل ہو کر حاجی کریم داد کو حاکم لاہور مقرر کیا۔

اس وقت صورت حال یہ تھی کہ ۱۶۵۸ اور ۱۷۵۹ء کے مابین لاہور پر کسی مرکزی حکومت کا تسلط نہ تھا اور ابدالیوں نے بھی یہاں اپنے نواب مقرر کرنے کے سوا اور کسی چیز میں دلچسپی نہ لی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس علاقے میں سکھ شورشی روز بروز طاقتور ہوتے گئے۔ درانی ان کی سرکوبی بار بار کرتا، لیکن جب وہ ہندوستان کی طرف بڑھتا تو یہ پہاڑوں میں جا کر چھپ جاتے اور جب واپس چلا جاتا، تو یہ پھر پہاڑوں سے نیچے اتر کر ملک کو غارت کرنا شروع کر دیتے۔

احمد شاہ آخری دفعہ ۱۷۶۵ء کے اواخر میں قندھار لوٹا، اس سے پہلے ۱۷۶۳ء سے اس نے دیوان کابلی مل کو لاہور کا گورنر مقرر کیا تھا، گو تھوڑی دیر کے لیے اسے منصب سے ہٹا بھی دیا گیا تھا۔ احمد شاہ کی مراجعت کے بعد ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء میں بھنگی مسل کے دو سربراہ لہنا سنگھ اور گوجر سنگھ لاہور کے قریب رنگ روٹنی سے اپنی دو ہزار فوج لے کر باغبانپورہ کے قریب آ کر خیمہ زن ہو گئے۔ اس وقت کابلی مل اپنے آقا احمد شاہ کے ساتھ سفر میں تھا اور اس کا بھتیجا امیر سنگھ لاہور میں اس کے فرائض سرانجام دے رہا تھا۔ اس موقع کو غنیمت جان کر اور اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دونوں سکھوں نے لاہور پر قبضہ کر لیا اور امیر سنگھ کو حراست میں لے لیا۔ ان دونوں کے ساتھ نیاز بیگ کا سکھ سوبھا سنگھ بھی دو سو کی فوج کے ساتھ آ کر مل گیا اور تینوں نے لاہور کے یوں حصے بخرے کیے کہ لاہور کا شمالی حصہ نیاز بیگ تک جس میں مزنگ، کوٹ عبداللہ شاہ، اچھرہ اور چوبرجی شامل تھی، سوبھا سنگھ کے حصے میں آیا۔ اس نے چوبرجی باغ کے ایک حصے کو قلعے میں تبدیل کر کے اس کا نام نوں کوٹ رکھ دیا۔ گوجر سنگھ کو شہر کا مشرقی حصہ حویلی کابلی مل سے شالامار باغ تک ملا اور اس نے اس کے وسط میں قلعۂ گوجر سنگھ کے نام سے مع فصیل ایک مضبوط قلعہ تعمیر کیا۔ لہنا سنگھ نے شہر کے وسطی حصے پر قبضہ جمایا جس میں قلعہ، اور روشنائی، کشمیری، خضری اور مستی دروازے کی حدود شامل تھیں۔

۱۷۶۴ء میں احمد شاہ درانی نے ایک بار پھر لاہور پر فوج کشی کی۔ جب درانی لاہور کے قریب پہنچا تو یہ خبر سنتے ہی لاہور کے تینوں سکھ حاکم سوبھا سنگھ، لہنا سنگھ اور گوجر سنگھ شہر چھوڑ کر بھاگ گئے، حالانکہ اس وقت تک یہ آٹھ دس ہزار فوج جمع کر چکے تھے، چنانچہ احمد شاہ درانی سکھوں کی مدافعت کے بغیر شہر لاہور میں داخل ہو گیا۔ اس واقعے کے متعلق کسی معاصر پنجابی شاعر نے یہ شعر کہا تھا۔

سوبھے دی سوبھا گئی، گوجر دا گیا مال
لہنے نوں دینا آیا، تتوں ہوئے کنگال

احمد شاہ شہر میں داخل ہوا تو بعض مسلمانوں نے لہنا سنگھ کی بڑی توصیف کی اور اس کے عدل اور انصاف کی تفاصیل بیان کیں۔ احمد شاہ نے سوچا کہ ایسا آدمی میرا نائب بن سکتا ہے، چنانچہ اس نے لہنا سنگھ کو ایک خط لکھا اور لاہور کی گورنری کی پیشکش کی۔ لہنا سنگھ نے موضع مزڑہ کے رحمت اللہ بیگ کے توسط سے اس پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہلا بھیجا کہ اگر میں اسے قبول کر لوں تو سکھوں کی نظر سے گر جاؤں گا۔ ایک ہفتے کے بعد احمد شاہ نے مولوی عبداللہ کے بھائی داور خان کو لاہور کا حاکم اور رحمت اللہ روہیلہ کو اس کا نائب مقرر کر دیا۔ اس کے بعد وہ خود سرہند کی طرف بڑھ گیا۔

احمد شاہ اس مہم کے بعد وطن واپس ہوا اور پھر کبھی اندرونِ ہند تک آگے نہیں بڑھا، صرف ایک دفعہ ۱۱۸۳ھ / ۱۷۶۹ - ۱۷۷۰ء میں رسول نگر سے بارہ میل کے فاصلے پر موضع جوکالیاں سے ہو کر واپس چلا گیا، لیکن سکھوں کا وتیرہ یہی رہا کہ جونہی احمد شاہ لاہور سے واپس جاتا، وہ فوراً پناہ گاہوں سے نکل کر لاہور اور اس کے قرب و جوار کے علاقوں پر قبضہ کر لیتے۔ ۱۱۹۲ھ / ۱۷۷۸ء میں سکھ مالوے سے واپس آ کر پھر اپنے اپنے علاقوں پر قابض ہو گئے۔ گوجر سنگھ، لہنا سنگھ اور سوبھا سنگھ نے بھی شالامار باغ میں آ کر ڈیرے ڈال دیے۔ انھوں نے حاکم لاہور داور خان کو پیغام بھیجا۔ ”تم یا تو لاہور خالی کر دو یا جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ“۔ داور خان نے اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیا اور شہر کے عمائد میاں محمد عاشق، میر نتھو شاہ، حافظ قادر بخش تاجر لالہ مہاراج اور دیگر معزز شخصیتوں کو بلا کر ان کی رائے طلب کی، سب نے یک زبان ہو کر کہا، ”عوام سکھوں کی حکومت سے اتنے شاکی نہیں، ممکن ہے وہ رات کو فصیل کے دروازے کھول کر یا نقب لگا کر انہیں شہر کے اندر لے آئیں۔ اس صورت میں آپ ان کے غصے کا نشانہ بنیں گے۔ اس لیے ہماری رائے یہ ہے کہ آپ ان سے براہِ راست گفتگو کریں اور ماہانہ یا جاگیر حاصل کر کے شہر ان کے حوالے کر دیں“۔ یہ سن کر داور خان سکھوں کے پاس گیا۔ اور بیس روپے روزانہ کا الاؤنس لے کر شہر ان کے حوالے کر دیا (عبرت نامہ مفتی علی الدین، برگ ۱۳۰، ۱۴۴)۔

گوجر سنگھ نے ۱۷۹۱ء میں اپنے ساتھیوں میں سب سے پہلے وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کے بیٹے صاحب سنگھ نے لی۔ ۱۷۹۸ء میں لہنا سنگھ فوت ہوا تو اس کے حصے پر اس کا بیٹا چیت سنگھ قابض ہوا۔ الغرض اس طرح احمد شاہ کی مراجعت کے بعد تقریباً تیس سال تک کسی تردد اور مداخلت کے بغیر سکھ لاہور پر قابض رہے۔

تیمور شاہ کا بیٹا اور احمد شاہ درانی کا پوتا شاہ زمان ۱۷۹۳ء میں کابل کے تخت پر متمکن ہوا۔ اس کے دل میں ہندوستان پر قبضہ کرنے کی آرزو چٹکیاں لیتی رہی۔ بالآخر وہ ۱۷۹۵ء کے اواخر میں حسن ابدال آ پہنچا۔ اس نے ایک مختصر سی جماعت آگے بھیجی، جنھوں نے قلعۂ رہتاس پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے ساتھ ہی شاہ زمان کو کابل میں بغاوت کی خبر ملی تو اسے واپس جانا پڑا۔ اگلے سال ۱۷۹۶ء میں شاہ زمان کے متوقع حملے کی خبر سن کر سکھ بہت ہراسان ہوئے۔ انھوں نے اپنا مال و اسباب اور اہل و عیال تو پہاڑوں میں بھیج دیے اور خود اپنے اپنے مورچوں میں جم کر بیٹھ گئے۔ شاہ زمان ۱۷۹۷ء کے آغاز میں لاہور

میں داخل ھوا اور اس نے اپنے وزیر شیر محمد خان کی وساطت سے سکھوں کو رام کرنا چاھا۔ بہت سے سکھ اس کے ساتھ مل گئے، لیکن اس وقت شاہ زمان کے بھائی محمود خان نے کابل میں اس کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور وہ لاھور کو اسی حالت میں چھوڑ کر فوراً واپس چلا گیا، اگرچہ سکھ اس کی متابعت کرنے پر آمادہ تھے۔

۱۷۹۸ء میں شاہ زمان نے پھر لاھور پر حملہ کیا اور لاھور کے حاکم چیت سنگھ، صاحب سنگھ اور لہنا سنگھ مقابلے کے بغیر شہر چھوڑ کر بھاگ گئے۔ شاہ زمان نے لاھور میں داخل ھو کر پھر سکھوں کو خوش کرنے اور ساتھ ھی دھمکی دینے کے عمل کو روا رکھا اور ایک مہینے تک لاھور میں ٹھیرا رھا۔ اس دوران میں اس کے دو وزیر شیر محمد خان اور وفادار خان اس مسئلے پر بحث کرتے رھے نہ سکھوں کے ساتھ کیا سلوک کرنا چاھیے۔ وفادار خان کا خیال تھا کہ سکھوں کو مکمل طور پر نیست و نابود کر دینا چاھیے، لیکن شیر محمد خان کی رائے یہ تھی کہ سکھوں کے سرگروھوں کی ھمت افزائی کر کے ان کا وقار بحال رکھنا چاھیے۔ ۱۷۹۹ء کے آغاز میں شاہ زمان کو پھر محمود خان کی بغاوت فرو کرنے کے لیے کابل واپس جانا پڑا۔

رنجیت سنگھ لاھور میں : اس حملے کے دوران سکرچکیہ مسل کے سرگروہ رنجیت سنگھ نے شاہ زمان پر بڑا اچھا اثر ڈالا۔ رنجیت سنگھ کی نظر لاھور پر تھی۔ جہلم میں سیلاب آیا ھوا تھا اور شاہ زمان بھاری توپوں کے ساتھ اسے عبور نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے رنجیت سنگھ سے اس خواھش کا اظہار کیا کہ اگر تم میری توپوں کو دریا سے نکلوا کر کابل پہنچا دو تو اسے گراں قدر خدمت سمجھا جائے گا۔ یہ توپیں دریا میں گر پڑی تھیں۔ رنجیت سنگھ نے بارہ میں سے آٹھ توپوں کی بازیافت کی اور انھیں کابل پہنچا دیا۔ شاہ زمان نے انعام کے طور پر کابل ھی سے لاھور رنجیت سنگھ کو بخش دیا۔

رنجیت سنگھ کے لیے لاھور کا تحفہ صرف برائے نام تھا کیونکہ دور دست حکمران کے عطیے کے باوجود رنجیت سنگھ کو لاھور پر اپنا تسلط خود قائم کرنا تھا۔

اس وقت لاھور پر چیت سنگھ، مہر سنگھ اور گوجر سنگھ کے بیٹے صاحب سنگھ کے نائبین لاھور کے مختلف حصوں پر قابض تھے۔ انھوں نے غلطی سے مہر محکم اور لاھور کے دیگر زمینداروں پر سختی شروع کر دی اور انھیں لوٹنے کا منصوبہ بنایا۔ اس کی اطلاع مہر محکم اور دوسرے زمینداروں کو مل گئی، چنانچہ انھوں نے جواباً منصوبہ بنایا کہ ان سکھوں کو لاھور کی حکومت سے ھٹا دیا جائے۔ پہلے انھوں نے قصور کے حاکم نظام الدین خان کو دعوت دی کہ ”تم کسی رات لاھور پر قبضہ کر لو ھم تمھارے لیے فصیل کا ایک دروازہ کھول دیں گے“۔ نظام الدین خان اس پر آمادہ ھو گیا، لیکن جب اس نے اس منصوبے پر عمل درآمد کرنا چاھا تو سکھوں کی سپاہ نے اسے پیچھے دھکیل دیا کیونکہ لاھور کے حاکموں کو اس منصوبے کی اطلاع بروقت مل گئی تھی۔

اس کے بعد لاھور کے ارائیوں نے رسول نگر پہنچ کر رنجیت سنگھ کو لاھور پر قبضہ کرنے کی دعوت دی۔ رنجیت سنگھ نے اپنے معتمد قاضی غلام خان کو لاھور بھیجا تاکہ وہ لاھور کی صورت حال دریافت کرے اور پھر ارائیوں سے مشورہ کرے۔ قاضی غلام خان نے لاھور سے واپس جا کر رنجیت سنگھ کو اطلاع دی کہ صرف ارائیوں کی مدد سے لاھور پر قبضہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر رنجیت سنگھ

نے قاضی عبدالرحمن کو لاہور بھیجا تاکہ وہ عمائد سے رابطہ قائم کر کے شہر کو فتح کرنے کے منصوبے کے لیے زمین ہموار کرے۔ قاضی نے لاہور میں میاں محمد عاشق، نواں کوٹ کے مہر محکم، اٹاری کے عابد خان محمد عظیم، باغبانپورے کے حافظ محمد، مہر شادی کٹاربند، لاہور کے احمد خان پینڈر، اور موضع لوہریاں کے میاں جان محمد سے رابطہ قائم کیا۔ مؤخرالذکر رنجیت سنگھ کی داشتہ موراں کے مرشد بھی تھے۔ یہ سب لوگ لاہور کے تینوں سکھ حاکموں سے تنگ آ چکے تھے، اس لیے رنجیت سنگھ کی مدد کرنے کے لیے فوراً آمادہ ہو گئے۔ قاضی کی مراجعت سے تھوڑی دیر بعد انہوں نے محمد عظیم باغبان کو رنجیت سنگھ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ "ہم مقررہ رات کو لُہاری دروازہ کھلا رکھیں گے اور تم اس راستے سے افواج سمیت شہر کے اندر آ جانا"۔ لیکن قاصد بھیجنے کے بعد انہوں نے اپنا ارادہ بدل دیا اور یہ فیصلہ کیا کہ رنجیت سنگھ کو اس جگہ سے راستہ دیا جائے گا جہاں سے شہر کی فصیل خضری اور کشمیری دروازے کے درمیان ٹوٹی ہوئی ہے۔ یہ اطلاع رنجیت سنگھ کو اس وقت بھیجی گئی جب وہ رسول نگر سے چل پڑا تھا، اور دوسرے قاصد کا اس سے رابطہ قائم نہ ہو سکا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب رنجیت سنگھ لُہاری دروازے کی طرف بڑھا تو اس پر اس دروازے اور شاہ عالمی دروازے سے حملہ کر دیا گیا۔ اس لڑائی میں اس کی بہت سی سپاہ کام آئی اور اسے چاہ میراں کی طرف پیچھے ہٹنا پڑا۔ منصوبہ سازوں نے دیکھا کہ ان کا منصوبہ ناکام رہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے رنجیت سنگھ کو پھر پیغام بھیجا کہ اگر تم آئندہ رات حملہ کرو تو ہم لُہاری دروازہ ضرور کھول دیں گے چنانچہ اس دفعہ رنجیت سنگھ ارائیوں کی مدد سے لاہور پر قابض ہو گیا۔

سوبھا سنگھ کا بیٹا مہر سنگھ رائے حویلی میں کوٹ لکھپت میں مقیم تھا۔ رنجیت سنگھ نے لاہور پر قبضہ کر کے اسے لاہور سے بھگا دیا۔ قلعے پر لہنا سنگھ کے لڑکے چیت سنگھ کا قبضہ تھا۔ وہ رنجیت سنگھ کی پیش قدمی کی خبر سن کر خود فرار ہو گیا۔ رنجیت سنگھ نے مہر محکم اور اس کے ساتھیوں کو انعام و اکرام سے نوازا بلکہ مہر محکم کو بابا کا خطاب بھی دیا اور اسے لاہور کا مدارالمہام مقرر کر دیا۔ رنجیت سنگھ خود قلعے کے بجائے اپنی داشتہ موراں کے مکان پر مقیم رہا اور کچھ دیر کے بعد اس نے مہر محکم سے ناراض ہو کر اس سے "بابا" کا خطاب واپس لے لیا۔ بلکہ اس سے دس ہزار روپے کا جرمانہ وصول نہ ہو سکنے کی وجہ سے اسے زندان میں ڈال دیا، البتہ جب اس نے جرمانہ ادا کر دیا تو اسے رہا کر دیا گیا اور وہ اپنی زمینوں پر آباد ہو گیا۔ اس کے دوسرے ساتھی بھی معتوب ہو کر سیاسی فضا سے دور ہٹ گئے اور لاہور کا انتظام بڑی حد تک موراں کے سپرد کر دیا گیا، یہاں تک کہ رنجیت سنگھ نے جو سکے جاری کیے ان پر بھی موراں کی آرسی کا نشان کندہ کرایا۔ یہ سکے "موراں شاہی" کے نام سے معروف ہوئے۔

رنجیت سنگھ لاہور پر ۱۷۸۸ء سے ۱۸۳۹ء تک قابض رہا اور لاہور ہی کو اپنے مقبوضات کا دارالسلطنت بنائے رکھا۔ یہیں بیٹھ کر اس نے اپنے علاقے کی توسیع کی اور ملتان سے لے کر جمرود تک کی سرزمین پر قابض ہو گیا۔ ۱۸۰۹ء تک انگریزوں نے آگے بڑھ کر ستلج پار کی سکھ ریاستوں پر قبضہ کر لیا اور رنجیت سنگھ نے اپنے آپ کو انگریزوں کا مدمقابل نہ سمجھتے ہوئے پچیس اپریل ۱۸۰۹ء کو بمقام امرتسر ان سے معاہدہ کر لیا کہ میں ستلج پار کے علاقوں سے کوئی سروکار نہ رکھوں گا۔ اس وعدے کو رنجیت سنگھ نے تازیست نباہا اور اپنی

فتوحات کا رخ مشرق کے بجائے شمال اور مغرب کی طرف موڑ دیا۔

۱۸۱۰ء میں شاہ زمان نے اپنے بھائی شاہ شجاع کو کابل کی حکومت سے محروم کر دیا اور وہ سکھوں کی مدد کی ایک موہوم امید کے ساتھ ہندوستان کی طرف بڑھا۔ رنجیت سنگھ اس وقت وزیر آباد میں تھا۔ شاہ شجاع مختلف مراحل سے گزرتا ہوا ۱۸۱۳ء میں لاہور پہنچا۔ اس وقت مشہور عالم ہیرا ''کوہ نور'' شاہ شجاع کے پاس تھا۔ رنجیت سنگھ نے دسیسہ کاری اور تزویر سے لاہور میں یہ ہیرا شاہ شجاع سے حاصل کر لیا، اور ڈیڑھ لاکھ روپیہ نقد اور جھنگ اور کوٹ کمالیہ کے پرگنے اسے جاگیر میں دینے کا وعدہ کیا۔ ایک لاکھ روپیہ نقد ادا بھی کر دیا، لیکن وعدے کے دیگر حصوں کو پورا کرنے کی نوبت کبھی نہ آئی۔ رنجیت سنگھ ۱۱ اساڑھ ۱۸۹۶ بکرمی / ۲۷ جون ۱۸۳۹ء کو ۵۹ سال کی عمر میں فوت ہوا اور اس کے بعد اس کا بیٹا کھڑک سنگھ تخت پر بیٹھا۔ اس نے ۵ نومبر ۱۸۴۰ء کو وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بیٹا نونہال سنگھ برائے نام حاکم لاہور بنا۔ یہ ایک حادثے میں ہلاک ہو گیا اور اس کے بعد اس کی ماں چندر کور تھوڑے سے عرصے کے لیے ۱۸۴۰ء میں حاکم لاہور بن گئی۔ پھر یکے بعد دیگرے شیر سنگھ اور دلیپ سنگھ ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۹ء لاہور کے حاکم بنے۔ اس عرصے میں سکھوں کی انگریزوں سے آویزش بڑھتی گئی اور بالآخر ۲۹ مارچ ۱۸۴۹ء کو انگریزوں نے سکھوں کو متعدد جنگوں میں شکست دے کر لاہور پر قبضہ کر لیا۔

انگریز: انگریزوں نے لاہور پر قبضہ کیا تو پہلے حکومت چلانے کے لیے ایک مجلس انتظامیہ قائم کی، جو ہند کے گورنر جنرل سے براہ راست ہدایات وصول کرتی تھی۔ اس مجلس کے تین رکن تھے صدر کرنل (بعد میں سر) ہنری لارنس، دوسرے دو اراکین میں سے ایک اس کا بھائی (بعد میں لارڈ) جان لارنس تھا، جو ایسٹ انڈیا کمپنی کا ایک افسر تھا، تیسرا رکن (بعد میں سر) رابرٹ منٹگمری تھا جو کمپنی کا ملازم تھا۔

۱۸۵۳ء میں مجلس انتظامیہ توڑ کر سر جان لارنس کو صوبۂ پنجاب کا چیف کمشنر مقرر کر دیا گیا جس کا دارالسلطنت لاہور تھا۔

چار سال بعد انگریزوں کی حکومت کے خلاف جنگ آزادی کی تحریک چلی۔ انگریزوں نے اسے ''غدر'' کے نام سے موسوم کیا۔ دوسرے شہروں کی طرح لاہور اور پنجاب میں بھی اس جنگ کی وجہ سے بڑا ہنگامہ ہوا اور لاہور کے دو زندانوں میں ۲۳۷۹ قیدی بند کر دیے گئے۔ اہالی لاہور پر بہت جرمانے کیے گئے اور انھیں صرف قید ہی نہ کیا گیا بلکہ کوڑے مارنے کی شدید سزائیں بھی دی گئیں۔

جنگ آزادی کا ہنگامہ فرو ہونے پر ۱۸۵۸ء میں برطانوی پارلیمنٹ نے حکومت ہند کمپنی سے لے کر تاج برطانیہ کے سپرد کر دی۔ اس طرح ملکہ وکٹوریہ لاہور کی پہلی برطانوی ملکہ بنی۔ ۱۹۴۷ء تک وکٹوریہ کے علاوہ چار اور برطانوی بادشاہوں نے لاہور پر تسلط قائم رکھا اور ان کے ۲۷ انگریز نواب بحیثیت چیف کمشنر، لفٹننٹ گورنر اور گورنر اس کے حاکم رہے۔ ان میں صرف ایک ہندی مسلمان سکندر حیات خان ۱۹۳۲ء اور ۱۹۳۴ء میں چند مہینوں کے لیے قائم مقام گورنر مقرر ہوا۔

سر رابرٹ منٹگمری ۲۶ فروری ۱۸۵۹ء میں پنجاب کا پہلا لفٹننٹ گورنر مقرر ہوا اور دس جنوری ۱۸۶۵ء کو جب اس نے اپنے عہدے سے استعفا دیا تو پنجاب کے جاگیرداروں نے اس کی یادگار کے طور پر لارنس گارڈنز میں منٹگمری ہال

کے نام سے ایک خوبصورت عمارت تعمیر کرائی۔ انگریزی عہد میں ۱۸۶۵ء میں لاہور کا چیف کورٹ قائم ہوا۔ حکومت پنجاب نے مرکزی حکومت کو لاہور میں ایک یونیورسٹی قائم کرنے کی تجویز بھیجی۔ ۱۵ اکتوبر ۱۸۸۲ء میں گورنر نے اس کی منظوری دی اور اسی سال اکتوبر کو لاہور میں ایک خود مختار ادارے کی حیثیت میں پنجاب یونیورسٹی کی تاسیس ہوئی۔ لاہور میں میو سکول آف آرٹس کی عمارت بھی اسی سال تعمیر ہوئی اور ویٹرنری سکول بھی اسی سال قائم ہوا۔ انگریزوں کے عہد میں لاہور میں متعدد رفاہی، تعلیمی اور صحت کے ادارے قائم ہوئے، جن میں سے چند ایک یہ ہیں:

پنجاب پبلک لائبریری ۳۱ دسمبر ۱۸۸۴ء، ایچیسن کالج ۱۸۹۶ء، لیڈی ایچیسن ہسپتال ۱۵ فروری ۱۸۸۷ء میں قائم ہوئے۔ وکٹوریہ جوبلی ہال کا سنگ بنیاد فروری ۱۸۸۷ء میں رکھا گیا۔ لیڈی ایچیسن ہسپتال کی عمارت ۱۵ نومبر ۱۸۸۸ء، لاہور مشن کالج کی عمارت ۲۵ نومبر ۱۸۸۹ء میں تعمیر ہوئی، نیو جوبلی میوزیم اور ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹ کا سنگ بنیاد فروری ۱۸۹۰ء میں رکھا گیا (باقی قدیم و جدید کالجوں کے لیے دیکھیے رسالۂ نقوش، لاہور نمبر)۔

اس دور کے بعد انگریزی عہد میں لاہور سیاست کے بجائے ثقافت کا مرکز بنتا ہے اور یہ کیفیت اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک اس صدی کے آغاز میں سیاسی بیداری لوگوں کے اذہان میں کروٹیں نہیں لینے لگتی۔ دسمبر ۱۹۲۹ء میں لاہور دریائے راوی کے کنارے آل انڈیا کانگرس کا سالانہ جلسہ ہوا جس میں انگریزوں کے تسلط سے مکمل آزادی کی قرار داد منظور کی گئی۔ یہ شرف بھی اس شہر کو حاصل ہے کہ ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء میں یہیں آل انڈیا مسلم لیگ نے مشہور عالم "قرار داد لاہور" منظور کی جو آگے چل کر پاکستان کی بنیاد بنی۔

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان قائم ہوا اور لاہور پاکستان کے حصے میں آیا جب کہ ریڈ کلف باؤنڈری کمیشن نے انگریزی دور کے صوبۂ پنجاب کو ۱۷ اگست کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔

سندھ کا سابق گورنر سر فرانسس موڈی پنجاب کا پہلا گورنر مقرر ہوا۔ اسے پاکستان کے پہلے گورنر جنرل قائد اعظم محمد علی جناح نے مقرر کیا۔ لاہور پنجاب کا دارالسلطنت قرار پایا اور سر فرانسس موڈی نے یہیں ۱۵ اگست ۱۹۴۷ء کو اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ قائد اعظم کی وفات کے بعد ۱۱ ستمبر ۱۹۴۸ء کو خواجہ ناظم الدین پاکستان کا گورنر جنرل مقرر ہوا اور ۱۹۴۹ء میں سردار عبدالرب نشتر پنجاب کا پہلا پاکستانی گورنر مقرر ہوا۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے گورنر مقرر ہوتے رہے۔ ۱۹۵۵ء میں سارے مغربی پاکستان کو ایک یونٹ (منطقہ) قرار دیا گیا جس کے وزیر اعلیٰ ڈاکٹر خان صاحب مقرر ہوئے، لاہور ہی اس منطقے کا صدر مقام قرار پایا۔ یونٹ ۱۹۷۰ء میں توڑ دیا گیا، لاہور پھر بھی صدر مقام رہا اور اب بھی مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد بھی صدر مقام ہے۔

آثار لاہور: لاہور میں ہندوؤں یا ان سے پہلے کے کوئی آثار قدیمہ موجود نہیں۔ اس کی غالباً اہم وجہ یہ ہے کہ یہاں کی عمارات کی تعمیر کے لیے شہر کے قریب عمارتی پتھر دستیاب نہیں ہوتا تھا جسے آسانی سے دیرپا عمارات کے لیے استعمال کیا جا سکتا۔ دوسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس شہر پر اتنے تباہ کن حملے ہو چکے ہیں کہ قدیم عمارات باقی نہیں بچیں۔ پھر

ایک بات یہ بھی ہے کہ شاید ازمنۂ قدیم میں شہر اس جگہ آباد نہیں تھا، جہاں اب ہے ۔ بعض روایات قدیم شہر کو اچھرے کے قرب و جوار میں آباد بیان کرتی ہیں ۔ اچھرے کا گاؤں پرانے شہر سے مغرب کی جانب تین میل کے فاصلے پر آباد تھا لیکن اب توسیع کی وجہ سے یہ اس کا ایک حصّہ بن گیا ہے ۔ ایک قیاس یہ بھی ہے کہ آج کل کے شہر کا لہاری یا لاہوری دروازہ اس لیے اس نام سے موسوم ہوا کہ اس کا رخ قدیم شہر لاہور کی طرف تھا ۔ بہر صورت ہندو عہد کے لاہور کے سرسری سے تاریخی حوالے صرف پانچویں صدی کے گمنام مصنف کی تالیف حدود العالم اور طاہر مروزی کی کتاب طبائع الحیوان میں ملتے ہیں، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے ۔ اسی طرح غزنوی دور کی کسی عمارت کا قطعی طور پر علم نہیں ۔

پٹھان دور: تھارنٹن کی روایت (لاہور، ص ۸۳) کے مطابق لاہور کے آثار قدیمہ میں پٹھان دور سے متعلق صرف دو مساجد بچی ہیں ۔ سید عبداللطیف (لاہور، ص ۲۳۰) بھی اس کا مؤیّد ہے، لیکن راقم مقالہ کو معاصر تواریخ سے اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں ملا ۔ نیویں مسجد لہاری اور شاہ عالمی دروازے کے درمیان چوک ستی کے نزدیک کوچۂ ڈوگراں میں واقع ہے ۔ مسجد کی عمارت بہت قدیم ہے ۔ اس کا صحن سطح زمین سے تقریباً دو منزل نیچے ہے ۔ تھارنٹن کے بقول یہ مسجد لودھی عہد کے وائسرائے ہیبت خان کے ایک سرکردہ اہلکار ذوالفقار خان نے تعمیر کرائی تھی ۔ مسجد کی تین محرابیں اور تین پختہ گنبد ہیں ۔ یہ مسجد اب بھی اچھی حالت میں ہے ۔

مسجد شیرانوالہ دروازہ: یہ پٹھان عہد کی دوسری عمارت ہے، جو اب بھی اچھی حالت میں ہے ۔ اس مسجد کی وسیع و عریض اور اونچی عمارت شیرانوالہ دروازے میں داخل ہوتے ہی اسلامیہ ہائی سکول نمبر ۱ کے سامنے سڑک کے دائیں طرف واقع ہے ۔ پہلے یہ مسجد چھوٹی سی تھی، اس میں پولیس لائن کے ملازم ہی نماز ادا کیا کرتے تھے ۔ اس بنا پر اسے ''مسجد لائن سُبحان خان'' کہتے تھے ۔ اس صدی کے ربع اول کے اواخر میں اس مسجد کی توسیع کی گئی ۔ اس لیے یہ اصلی حالت پر قائم نہیں رہی ۔

پٹھانوں کے بعد لاہور میں مُغلوں کی حکومت قائم ہوئی جو بہت عرصے تک قائم رہی ۔ اس لیے مغل حکمرانوں کو فرصت اور وسائل میسر آئے کہ لاہور میں یادگار عمارتیں تعمیر کر سکیں ۔ ان عمارتوں کی عمومی انواع مساجد، قلعے، باغات، مزارات اور محلات وغیرہ پر مشتمل ہیں، اس لیے ان میں سے چند ایک کا ذکر کیا جاتا ہے جو بہت معروف ہیں اور ابھی تک عام و خاص کی توجہ کا مرکز ہیں :

(۱) بادشاہی مسجد : لاہور کی عمارات میں سے سب سے زیادہ پرشکوہ اور وسیع ہے ۔ اس کے سفید گنبد اور اونچے مینار میلوں سے نظر آتے ہیں ۔ یہ مسجد قلعۂ لاہور کے عالمگیری دروازے کے سامنے مغرب کی جانب ۱۰ فٹ بلند چبوترے پر واقع ہے جو محرابوں پر تعمیر کیا گیا ہے ۔ مسجد کا عالی شان صدر دروازہ مشرق کی جانب سنگ سرخ سے تعمیر کیا گیا ہے ۔ اس تک پہنچنے کے لیے ۲۲ سیڑھیاں چڑھنی پڑتی ہیں ۔ ان سیڑھیوں میں پہلے کابلی سنگ ابری استعمال کیا گیا تھا، مگر اب تازہ مرمت کے وقت سنگ سرخ لگا دیا گیا ہے ۔ محراب دار دروازے کے اوپر سنگ سرخ اور مرمر سے چھوٹے چھوٹے گنبد بنائے گئے ہیں اور دروازے کے باہر کی طرف عین وسط میں پیشانی پر سنگِ مرمر کی ایک تختی (کتبہ) نصب ہے جس میں کلمے کے علاوہ فارسی میں جو عبارت کندہ ہے، اس کا یہ مطلب ہے: یہ مسجد عالمگیر، ۱۰۸۴ھ / ۱۶۷۳-۷۴ء میں باہتمام فدائی خان

کو پایۂ تکمیل کو پہنچی، سجان رائے (خلاصۃ التواریخ، ص ۵۶) نے بیان کیا ہے کہ مسجد پر پانچ لاکھ روپئے سے زائد صرف ہوا تھا۔

دروازے سے اور ڈیوڑھی سے گزرنے کے بعد ہم وسیع صحن میں پہنچتے ہیں جو پہلے پختہ اینٹوں سے بنایا گیا تھا اور اب مرمت کے بعد سنگ سرخ کی سلوں سے تعمیر ہوا ہے۔ نماز پڑھنے کا یہ صحن مربع ہے اور اس کے مغرب میں مسجد کی عمارت ہے۔ صحن کے وسط میں ۵۰ فٹ مربع حوض پہلے اینٹوں سے بنا ہوا تھا، اب یہ سنگ مرمر سے بنا دیا گیا ہے۔ مسجد کی چھت کے اوپر تین خوبصورت سفید سنگ مرمر کے گنبد بنے ہوئے تھے۔ مرمت کے بعد، جو پتھر ان گنبدوں کی تعمیر پر لگایا گیا ہے، وہ کچھ اتنا سفید نہیں۔ گنبدوں کے نیچے بڑا تالار ہے، جس میں محرابی دروازوں سے داخلہ ہوتا ہے۔

صحن مسجد کے ہر گوشے پر سنگ سرخ کے نہایت خوبصورت اور باوقار مینار بنے ہوئے ہیں، جن میں سے ہر ایک کی اونچائی اس وقت ۱۷۶ فٹ چار انچ ہے۔ ان میناروں پر سیڑھیوں سے اوپر چڑھا جا سکتا ہے۔ ۱۸۴۰ء کے زلزلے میں چاروں میناروں کے گنبد خراب ہوگئے تھے۔ اب ان کے بجائے سنگ مرمر کے نئے گنبد تعمیر کرائے گئے ہیں، جن پر روشنی کا انتظام ہے۔

رنجیت سنگھ کے عہد میں مسجد کو فوجی بارود خانے میں تبدیل کر دیا گیا تھا اور اس کے میناروں پر چھوٹی توپیں ''زنبورک'' رکھ کر بعض جنگوں میں انہیں استعمال کیا گیا۔ ۱۸۵۶ء تک مسجد پہلے سکھوں اور بعد میں انگریزوں کے قبضے میں رہی اور آخر میں (۱۸۵۶ء میں) لاہور کے مسلمان شہریوں کے اصرار پر اسے واگزار کر دیا گیا (گولڈنگ: *Ancient Lahore* ص ۹، ۱۰؛ کنہیا لعل: تاریخ لاہور، ص ۱۴۳، ۱۴۴)۔

۱۹۳۹ء تک مسجد کی حالت بہت خستہ ہو چکی تھی۔ اس کے پیش نظر پنجاب کے اس وقت کے وزیر اعلیٰ سر سکندر حیات خان نے سرکاری طور پر اس کی مرمت کا کام شروع کرایا، جو ۱۹۶۱ء کے آغاز میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

یہ مسجد صحن کی وسعت کے لحاظ سے دنیا کی تمام مساجد سے بڑی ہے۔

مسجد وزیر خان: چنیوٹ پنجاب پاکستان کے رہنے والے شیخ علیم الدین انصاری نے ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء میں سید محمد اسحٰق عرف میراں بادشاہ گازرونی کے مزار کی بالائی سطح پر اس کی بنیاد رکھی۔ حضرت میراں بادشاہ ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء میں فیروز تغلق کے عہد میں لاہور تشریف لائے تھے۔ ان کا زمین دوز مزار ابھی تک مسجد کے صحن میں موجود ہے۔ شیخ علیم الدین انصاری پیشے کے اعتبار سے طبیب تھے۔ رفتہ رفتہ شاہجہان کے دربار میں وزیر کے عہدے تک پہنچے اور وزیر خان کا خطاب پایا اور ۱۶۳۲ تا ۱۶۳۹ء لاہور کے حاکم بھی رہے۔

یہ مسجد دیواروں کی کاشی کاری اور منبت کاری کے لیے مشہور ہے۔ انگریزوں کے ابتدائی عہد سے لے کر بہت دیر تک میو سکول آف آرٹس لاہور کے طلبہ کو یہاں تزئین کا کام سکھانے کے لیے لایا جاتا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں اس درسگاہ کے پرنسپل مسٹر جے۔ ایل۔ کپلنگ نے سرکاری رپورٹ میں لکھا تھا ''یہ خوبصورت عمارت بذات خود تزئین کی ایک درسگاہ ہے، لیکن سال بسال اس کی نگہداشت کی طرف توجہ کم سے کم تر ہوتی جا رہی ہے اور اس کے نقش و نگار عدم توجہی کی وجہ سے خراب ہو رہے ہیں۔ ان حالات میں یہ نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے چربے نہایت احتیاط سے اتار

کر میوزیم اور سکول میں محفوظ کر دیے جائیں ۔ ہمارے نوجوان مصوروں کے لیے اس سے بہتر اور کہیں تربیت نہیں ہو سکتی" (کپلنگ : ۱۸۸۹ - ۱۸۹۰ء کی رپورٹ، ص ۶) ۔

کپلنگ کی پیشین گوئی نقش و نگار خراب ہونے کے متعلق درست ثابت ہوئی اور آج کل تزئین کی تجدید کا کام جاری ہے ۔

مسجد کا انتظام بانی مسجد کی وصیت کے مطابق متولیوں کے ہاتھ میں تھا، جو نواب وزیر خان کی اولاد میں سے تھے ۔ نواب وزیر خان کی وصیت سید محمد لطیف (لاہور، ص ۲۱۶ تا ۲۲۰) کی تالیف اور نور احمد چشتی کی تحقیقات چشتی (ص ۶۶۳ تا ۶۷۷) میں محفوظ ہے ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نواب وزیر خان ان تمام مکانوں اور دکانوں کا مالک تھا جو مسجد سے لے کر دہلی دروازے تک بازار کے دونوں طرف چلی گئی ہیں ۔ اس تمام جائداد کی آمدنی مسجد کے لیے وقف کی گئی تھی، لیکن رفتہ رفتہ مسجد کے نیچے کی دکانوں کے سوا باقی تمام جائداد پر ناجائز تصرف کے ذریعے لوگوں نے قبضہ کر لیا ۔

مسجد کی تولیت کے نزاع سے متعلق ایک طویل مقدمہ انگریزوں کے عہد میں چلتا رہا، لیکن بالآخر ۲ مئی ۱۹۵۱ء کو لاہور ہائی کورٹ نے یہ تولیت مرزا افتخار علی کے سپرد کر دی ۔ اب یہ مسجد محکمۂ اوقاف کے زیر انتظام ہے ۔ ۱۹۵۳ء کے مارشل لاء کے زمانے میں اس مسجد کی جائداد پر بنی ہوئی بھدی اور بدنما عمارات کو گرا دیا گیا، لیکن آہستہ آہستہ پھر لوگوں نے اس زمین پر قبضہ کر کے مسجد کے صدر دروازے کو بدنما کر دیا ۔

سنہری مسجد : لاہور کے پر رونق ڈبی بازار اور کشمیری بازار کے تقریباً وسط میں ۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۳ء میں نواب بھکاری خان نے تعمیر کی تھی ۔ نواب موصوف لاہور کے وائسرائے میر منو کا ایک درباری تھا ۔ مسجد کی ساری عمارت پختہ اینٹوں سے تعمیر ہوئی ہے ۔ اس کے تین بڑے گنبد اور برجیاں مطلا ہیں ۔ تانبے کے تختوں پر سونا ایسی صنعت سے چڑھایا گیا ہے کہ آج دو سو سال سے زیادہ عرصہ گزر جانے کے باوجود اپنی اصلی تابناک حالت میں موجود ہے ۔ سکھوں کے عہد میں اس مسجد پر کچھ عرصے کے لیے سکھوں نے قبضہ کر لیا تھا مگر پھر مسجد مسلمانوں کو واگذار کر دی گئی، البتہ اس سے ملحقہ دکانوں کو واپس نہ کیا گیا ۔ ۱۸۸۱ء میں لاہور کے ڈپٹی کمشنر کی سفارش پر پنجاب کے گورنر سر رابرٹ آنلز ایجرٹن نے دکانیں بھی مسلمانوں کو واگزار کرا دیں ۔ اس وقت (۱۹۷۸ء میں) مسجد کا انتظام محکمۂ اوقاف کے پاس ہے ۔

مسجد دایہ انگہ : یہ چھوٹی سی خوبصورت مسجد اپنی کاشی کاری کی وجہ سے بہت اہمیت رکھتی ہے ۔ اسے شاہجہان کے عہد میں دایہ انگہ نے ۱۰۴۵ھ / ۱۶۳۵ء میں تعمیر کرایا تھا ۔ دایہ انگہ کا اصل نام زیب النساء تھا اور یہ ایک مغل مراد خان کی اہلیہ تھی ۔ اس نے شاہجہان کو دودھ پلایا تھا ۔ اس عالی شان مسجد کے گنبد بلب کی شکل کے ہیں اور اس کی دیواروں کے اندر کی طرف زرد رنگ میں قرآن مجید کی آیات سے کاشی کاری کی گئی ہے ۔ یہ ایسی خوبصورت کاشی کاری ہے کہ اس کے نمونے دنیا میں کمیاب ہیں ۔ مغلیہ دور میں یہ مسجد بہت پر رونق اور آباد تھی ۔ بانیہ نے اس کے اخراجات کے لیے بہت سی جائداد وقف کی تھی، لیکن سکھوں کے عہد میں جب یہ شہر لٹا اور شہر سے باہر کی آبادی کاملاً ویران ہو گئی تو رنجیت سنگھ نے لاہور پر قبضہ کرنے کے بعد اسے فوجی بارود خانہ بنا لیا اور انگریزوں کے استیلا کے بعد انگریزی اخبار

لاہور کرانیکل کے مدیر ہنری کوپ نے اسے نجی سکونت کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا، جس سے اس کی عمدہ کاشی کاری کو بہت نقصان پہنچا اور جگہ جگہ سے یہ نقاشی مٹ گئی۔ جب انگریزوں نے لاہور تک ریلوے لائن بنائی تو ہنری کوپ نے سابقہ پنجاب اینڈ دہلی ریلوے کمپنی کے پاس یہ مسجد بارہ ہزار روپئے میں فروخت کر دی۔ ریلوے کی یہ ملکیت جب انگریزی سرکار کو منتقل ہوئی تو اس میں بہت سا اضافہ کر کے اسے پنجاب نارتھ ویسٹ ریلوے کے ٹریفک مینیجر کا دفتر بنا دیا گیا۔

۱۹۰۳ء میں یہ مسجد کی حیثیت سے واگزار ہوئی۔ Archeological Survey of India کی سالانہ رپورٹ میں اس وقت کے ڈائرکٹر جنرل جان مارشل نے یہ عبرتناک واقعہ لکھا "آثار لاہور میں سے قلعوں کے علاوہ ایک اور عمارت دایہ انگہ کی مسجد ہے جو اس زمانے کی غارتگری کا شکار ہوئی اور جسے سابقہ حالت میں بحال کرنے کے لیے تعمیر جاری ہے۔ مسجد کو کوئی اور صورت دینے کے لیے کچھ اضافے غالباً سکھوں کے عہد میں ہوئے، لیکن اس کی اصل بربادی کی تاریخ اس وقت شروع ہوتی ہے، جب اسے ریلوے کا دفتر بنا دیا گیا اور اس وقت سب سے زیادہ نقصان اس کی کاشی کاری کو پہنچا Archeological Survey of India Annual Report، ۱۹۰۳ء، ص ۶۵)۔

مسجد کا ایک کتبہ اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ کاشی کاری کی تحریروں کو ابراہیم نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں بخط نسخ تحریر کیا تھا۔ یہ مسجد لاہور ریلوے سٹیشن کے پلیٹ فارم نمبر (۱) کی دیوار سے متصل باہر کی جانب ہے۔ پہلے اس کے چار مینار تین تین منزلہ تھے، اب اگلے دو مینار باقی رہ گئے ہیں، پچھلے گر چکے ہیں۔ ایک ایک منزل موجودہ میناروں کی بھی گر چکی ہے۔ اس وقت یہ مسجد آباد ہے۔ لاہور میں مغلیہ دور کی اور بھی متعدد مساجد ہیں، لیکن تاریخی، فنی اور تزئینی نقطۂ نظر سے صرف انہیں مساجد کا ذکر کافی ہوگا جو اوپر درج کیا جا چکا ہے۔

قلعۂ شاہی لاہور: پاکستان میں موجود مغلیہ دور کے آثار میں سے دنیاوی اعتبار سے سب سے عظیم یادگار لاہور کا شاہی قلعہ ہے جو قدیم لاہور کی سابقہ فصیل کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ قلعۂ لاہور کی تعمیر کی بنیاد کب رکھی گئی، اس کے متعلق تاریخ خاموش ہے، لیکن لاہور پر محمد بن سام کے تین حملوں ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء، ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء اور ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء کے وقت لاہور میں ایک قلعے کی موجودگی کا ذکر تواریخ میں موجود ہے (تاریخ فرشتہ، ج ۱، ۵۶)۔ ۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں مغول اسے تباہ کرتے ہوئے بھی بتائے جاتے ہیں (منہاج سراج، ۵۰) اور پھر بلبن ۶۶۶ھ/۱۲۶۷ء، میں اسے تعمیر کرتا ہوا بتایا گیا ہے (تاریخ، فرشتہ، ج ۱، ۷۷)۔ اسی طرح تیمور کی فوج ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء میں اسے برباد کرتی ہے اور سلطان مبارک شاہ ۸۲۵ھ/۱۴۲۱ء کے آغاز میں پھر اسے مٹی سے تیار کراتا ہے۔ تقریباً پانچ مہینے بعد شیخا گکھڑ اس قلعۂ گلی پر حملہ کر کے اسے خراب کرتا ہے۔ ۸۳۶ھ / ۱۴۳۲ء میں اسے شیخ علی فتح کر کے اس کی مرمت کراتا ہے۔ ہمایوں کے عہد میں جب مرزا کامران پہلے ہی سال لاہور آتا ہے تو تواریخ میں قلعۂ لاہور کے دروازوں کا ذکر ملتا ہے۔ ہمایوں کا جانشین اکبر قلعۂ گلی کو مسمار کر کے خشتی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ ۸۷۴ھ/۱۴۶۹ء میں مرزا محمد حکیم کی بغاوت کے وقت لاہور کے ایک قلعے کا ذکر کتب تواریخ میں آیا ہے (طبقات

اکبری، ۳۴۶) - آئین اکبری (۳۳۸) میں ایک قلعے کا ذکر موجود ہے، لیکن اس کی تاریخ تعمیر درج نہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ اکبر نے جو خشتی قلعہ تیار کیا تھا، وہ بہر صورت اکبر کے بارھویں سنہ جلوس یعنی ۱۵۶۸ء سے قبل مکمل ہو چکا تھا۔

قلعۂ لاہور چار ادوار میں تعمیر ہوا ہے:

پہلا دور اکبر کا ہے۔ قلعۂ لاہور کی تعمیر کے متعلق تفاصیل دستیاب نہیں ہوتیں۔ صرف بداؤنی (منتخب التواریخ، ج ۲، ۶۵) کے ایک بیان سے ضمنی طور پر پتا چلتا ہے کہ اس میں ایک دیوان عام بھی تھا۔ دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ بداؤنی نے دیوانِ عام کے صحن کے جو متعدد ایوان گنوائے ہیں، وہ سکھوں کے عہد کے نقشے میں موجود ہیں۔ یہ نقشہ پہلے رنجیت سنگھ کے وزیر سید نور الدین کے بیٹے فقیر سید قمر الدین کی ملکیت تھا اور پھر *Journal of India Art* (۱۸۹۶ء) میں شائع کر دیا گیا تھا۔ اکبر نے ۲۲ ربیع الآخر ۹۹۶ھ / ۲۱ مارچ ۱۵۸۸ء کو اس دیوان عام میں جشن نوروز منایا تھا (بداؤنی، ۲، ص ۳۶۵)۔

اس کے بعد ۱۵۹۷ء میں جب اکبر کشمیر سے واپسی پر لاہور پہنچا، تو اس وقت آگ لگنے سے دیوان عام کو نقصان پہنچ چکا تھا۔ اکبر نے اقامت لاہور کے دوران میں اس کی مرمت کرائی۔

قلعۂ لاہور کی تعمیر کے دوسرے دور کی نشان دہی اس عبارت سے ہوتی ہے جو دیوانِ عام کے مغرب کی جانب ایک محراب پر محفوظ ہے اور جس میں درج ہے کہ نور الدین جہانگیر نے ۱۲ سن جلوس ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۷-۱۶۱۸ء میں اپنے کارندہ خاص معمور خان کی نگرانی میں یہ محل تعمیر کرایا تھا۔ جہانگیر تزک جہانگیری میں، اس امر پر بڑی مسرت کا اظہار کرتا ہے کہ ۳۰ محرم ۱۰۲۹ھ / ۶ جنوری ۱۶۲۰ء کو میرا بیٹا شاہجہان دریائے بیاس کے کنارے پر نصب شاہی خیموں سے دس دن کی رخصت لے کر اس شاہی محل کو دیکھنے گیا ہے جو تقریباً مکمل ہو چکا ہے (تزک جہانگیری، ص ۲۸۳)۔ جہانگیر خود بھی ۱۰۳۰ھ کے آغاز میں قلعے کو دیکھنے آیا۔ وہ عمارات کی تکمیل کی بڑی خوش آئند تصویر کھینچتا ہے۔ ''نہم آذر ماہ، مطابق پنجم محرم، سنہ ۱۰۳۰ھ / ۳۰ نومبر ۱۶۲۰ء کو میں باغ مومن (لب راوی) سے ''اندر'' نامی ہاتھی پر سوار ہو کر اور خیرات نثار کرتا ہوا متوجہ شہر ہوا۔ دن کے تین پہر اور دو گھڑی گزرنے کے بعد میں ایک مبارک ساعت میں دولت خانے میں داخل ہوا اور معمور خان کے اہتمام سے جو عمارات تعمیر ہوئی تھیں، ان میں قیام کیا۔ بلا تکلف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ عمارت بڑی دلکشا اور حسن و لطافت کے اعتبار سے بڑی روح افزا ہے اور نادر کار استادوں کی تزئین سے آراستہ ہے۔ سبز باغ انواع و اقسام کے گل و ریاحین سے نظر کو لبھاتے ہیں۔ مختصراً اس عمارت پر سات لاکھ روپیہ صرف ہوا ہے۔

قلعے کی عمارات کا تیسرا دور شاہجہان کا ہے۔ اس کے ایک حصے کی تاریخ تعمیر ہاتھی پول یا ہاتھی دروازے کے باہر ۱۰۴۱ھ / ۱۶۳۱-۱۶۳۲ء کندہ ہے۔

گو اکبر اور جہانگیر کی بنائی ہوئی قلعے کی عمارات کی تفاصیل دستیاب نہیں ہوئیں، لیکن شاہجہان کے عہد میں بنی ہوئی عمارات کی تفاصیل معاصر تواریخ میں محفوظ ہیں، مثلاً اس نے اپنی تخت نشینی کے پہلے ہی سال یہ حکم دیا تھا کہ آگرے اور لاہور کے قلعوں میں چالیس چالیس ستونوں کے تالار تعمیر کیے جائیں۔ ملا عبدالحمید لاہوری اس کا ذکر کرتا ہے (بادشاہ نامہ، ج ۱، ۲۲۱، ۲۲۳)،

اور لاہور کے قلعے کی عمارات کی تفصیل بھی دیتا ہے کہ بادشاہ نے شاہ برج (جواب عام طور پر سمن برج کے نام سے معروف ہے) کی تعمیر کا حکم دیا تھا اور ایوان، خوابگاہ، غسلخانہ، اور تفریح گاہ بنوائی گئی تھی۔ ایک اور ہمعصر مؤرخ محمد صالح کنبوہ بھی عمارات کی تفاصیل بیان کرتا ہے۔

قلعے کی عمارات کا چوتھا دور عالمگیری دور ہے۔ اس میں مغربی دروازہ یعنی عالمگیری دروازے کی تعمیر ہوئی اور وہ دیواریں چنی گئیں جو اس سے ملحق ہیں۔ اس دروازے سے مسجد تک براہِ راست پہنچنے کا راستہ بھی بنایا گیا۔ شہر کے شمالی حصے میں قلعے کا پھیلاؤ تقریباً پانچ سو فٹ ہے۔ سامنے کے اس حصے پر کاشی کاری کے ذریعے عمدہ تصاویر بنائی گئی ہیں، جو آہستہ آہستہ مدھم ہو کر خراب ہو رہی ہیں۔ ان تصاویر میں انسانوں، گھوڑوں، ہاتھیوں اور دیگر حیوانات کی تصاویر کے علاوہ فرشتوں وغیرہ کی شکلیں بھی بنائی گئی ہیں۔ قلعے کی شکل تقریباً مستطیل ہے، جس کا طول ساڑھے بارہ سو اور عرض گیارہ سو فٹ ہے۔ قلعے میں داخل ہونے کے اصلی دروازے مغربی اور مشرقی دیواروں کے عین وسط میں ہیں۔ اس وقت داخلے کے لیے جو پکی سڑک قلعے میں بنی ہوئی ہے، یہ انگریزوں نے تعمیر کروائی تھی۔ قلعے کے سامنے کی جانب بلند اور وسیع چبوترہ عرض گاہ کا کام دیتا تھا، جہاں ہر صبح بادشاہ کے احکام وصول کرنے کے لیے امرائے دربار جمع ہوتے تھے۔ یہ عرض گاہ ابھی تک اچھی حالت میں محفوظ ہے۔ مسجد کے روبرو عالمگیری دروازے کو انگریزوں نے اپنے عہد میں پکی اینٹوں سے بند کروا دیا تھا۔ قیام پاکستان کے بعد لوگوں کے پیہم اصرار پر ۸ ، نومبر ۱۹۴۹ء کو یہ دروازہ کھول دیا گیا اور لاہور کے تین لاکھ نفوس نے ”پاکستان زندہ باد“ کے پرجوش نعروں سے اس پر اظہار مسرت کیا۔

قلعۂ شاہی کے اندری دروازے سے آگے بڑھ کر ایک پیچدار راستے سے ہم دیوان عام کے احاطے میں پہنچتے ہیں، جو ۷۳۰ فٹ طویل اور ۴۶۰ فٹ عریض ہے۔ اس کے چاروں طرف کمرے بنے ہوئے تھے جن میں داخلے کے دروازے مغرب، جنوب اور مشرق میں تھے، اب ان کمروں کا کوئی نشان باقی نہیں۔ صرف موتی مسجد کے سامنے ایک صحن رہ گیا ہے۔ ستونوں پر مشتمل کھلا ہوا دیوان عام بڑے احاطے میں اپنی جگہ پر قائم ہے۔ جس وسیع چبوترے پر دیوان عام بنا ہوا ہے، اس کے اردگرد سنگ سرخ کا جنگلا لگا ہوا تھا۔ اس کا صرف کچھ حصہ باقی تھا، لیکن حال ہی میں اس کی تعمیر دوبارہ کی گئی ہے۔ چبوترے کے وسط میں تختگاہ تھی، جہاں بیٹھ کر بادشاہ دربار کیا کرتا تھا۔ اس چبوترے کے عین سامنے وسط میں نقارخانہ تھا، جہاں بادشاہ کے تخت نشین ہوتے ہی سازندے فوجی دھنیں بجایا کرتے تھے۔ برنیئر کی بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق چبوترے پر بادشاہ کے سامنے سے انسانوں، گھوڑوں، اور ہاتھیوں کا جگمگاتا ہوا جلوس گذرتا تھا۔ راقم نے برٹش میوزیم سے ایک نامکمل رنگین تصویر حاصل کر کے اپنی کتاب لاہور — ماضی و حال (*Lahore-Past and Present*) میں شائع کی ہے (مقابل صفحہ ۲۷۲) جس سے پتا چلتا ہے کہ آج کل کے اس اجڑے ایوان میں ان دنوں کس شان و شکوہ سے شاہانہ مجالس ترتیب دی جاتی تھیں۔ اس تصویر میں جھروکے کے قریب جہانگیر اپنے بیٹے شاہجہان کا استقبال کر رہا ہے۔ امرا اور وزرا نیچے چبوترے میں رسمی درباری ملبوسات میں جمع ہیں، اور شہزادے کو حضور شاہ میں لانے والا سامان تزئین سے لدا ہوا ہاتھی مہاوت سمیت بیٹھا ہوا ہے۔ سامنے شاہی رسم کے مطابق

بادشاہ کو پیش کی جانے والی نذر متعدد خدام بشقابوں میں اٹھائے ہوئے حاضر ہیں۔ غالباً برنیئر نے اس قسم کا کوئی منظر دیکھا تھا، جس کا ذکر وہ اپنے سیاحت نامے میں کرتا ہے۔

رنجیت سنگھ کے زمانے میں دیوان عام کا نام ہی تخت رکھ دیا گیا تھا، لیکن یہ سکھ حکمران خود شاہی تخت پر کسی وجہ سے کبھی براجمان نہ ہوا (پنجاب ہسٹاریکل سوسائٹی، ج ۱، شمارہ ۱، ص ۴۹)۔

رنجیت سنگھ کے مرنے کے بعد اس کی ارتھی جلائے جانے سے پہلے کچھ وقت کے لیے اسی ایوان میں پڑی رہی۔ انگریزوں کے تسلط کے بعد اس ایوان کو انگریزوں کی سکونت کے لیے بیرکوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ ایوان کی تمام محرابوں کو اینٹوں سے پر کر کے اسے ایک وسیع ہال میں تبدیل کر لیا گیا اور پھر اس کے اندر لکڑی کے تختے لگا کر کمرے بنا لیے گئے۔ تقریباً بہتر سال پہلے یہ سب چیزیں ہٹا کر پھر ایوان کو کشادہ کر دیا گیا۔

جہانگیر کے احاطے کے شاہی محل میں اور چبوترے پر ایک تاریخی تعمیر ''جھروکہ'' کے نام سے موجود ہے، جو سنگ سرخ کے چار ستونوں پر قائم ہے۔ یہ سنگ مرمر کی شہ نشین ہے۔ دیوان عام کی پشت پر اس عہد سے پہلے کے بنے ہوئے بارہ چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں، جن میں سے اکثر شکستہ حالت میں ہیں۔ ان سے ملحق جھروکہ ہے، جو چبوترے پر کھلتا ہے اور اس سے چبوترے تک آنے کے لیے زینہ بھی بنا ہوا ہے۔ چبوترے کی پشت پر کمروں سے باہر نکل کر دیکھیں تو سامنے عمارات پر مشتمل ایک احاطہ نظر آتا ہے، جسے سکھوں کے عہد میں ''اکبری محل'' کہا جاتا تھا، لیکن عام طور پر یہ ''احاطۂ جہانگیر'' کے نام سے معروف ہے۔ بہر صورت یہ مغلیہ دور کی ابتدائی عمارات میں سے ہے۔ اس احاطے میں کمروں سے ملحق میدان کو قیام پاکستان کے بعد کھودا گیا تو یہاں سے عظیم الشان عمارات کی بنیادیں دستیاب ہوئیں۔ قیاس غالب ہے کہ دراصل یہی اکبری محل تھا جس کے کھنڈر تک باقی نہیں رہے۔ بہر صورت ان بنیادوں کو اب محکمۂ آثار قدیمہ پاکستان نے بڑی کوشش سے محفوظ کر لیا ہے۔

مقبرۂ جہانگیر کے احاطے میں ایک بہت بڑی عمارت ''بڑی خوابگاہ'' کے نام سے موسوم ہے۔ موجودہ عمارت غالباً سکھوں کے عہد کی ہے اور اس میں مغلیہ دور کی کوئی رعنائی یا شکوہ نہیں۔ اسے آج کل میوزیم اور نمائش گاہ اسلحہ کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔

احاطۂ جہانگیر سے متصل ایک وسیع صحن ہے جسے مغلیہ دور کے باغ کے لیے وقف کیا گیا ہے۔ اس کے عین وسط میں سنگ مرمر کا ایک چبوترہ ہے جس میں ایک فوارہ بھی لگا ہوا ہے۔ اس باغ کے شمال میں ایک کشادہ دالان ہے۔ جسے ''چھوٹی خوابگاہ'' کہا جاتا ہے۔ اسے غالباً شاہجہان نے ۱۶۳۳ء میں بنوایا تھا۔ یہ ایک نفیس اور خوبصورت کشادہ دالان ہے جو سر تا سر سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے۔ اور ڈاٹوں والے ستونوں کی پانچ قطاروں پر قائم ہے۔ شمال کی جانب کی ڈاٹیں سوراخ دار پردے سے بند کر دی گئی ہیں۔ دالان کا فرش سنگ مرمر کا ہے اور اس کے عین وسط میں ایک فوارہ ہے جس کے پیندے میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے، جنھیں تباہ کاروں نے وہاں سے نکال لیا ہے۔

انگریزوں کے تسلط کے بعد اس عمارت کو فوجی گرجے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ کھلی ہوئی ڈاٹوں پر پردے ڈال دیے گئے تھے اور سوراخ دار جالی کے پردے اور فوارے کو مسالے سے پر کر دیا گیا تھا۔ ۱۸۸۲ء میں آثار قدیمہ کے

کیوریٹر میجر ایچ۔ ایچ۔ کول نے حکومت سے سفارش کی کہ چھوٹی خوابگاہ میں سے گرجے کا سامان اتار لیا جائے، لیکن بیس سال بعد لارڈ کرزن کے حکم سے اس عمارت کو اصلی شکل پر بحال کر دیا گیا۔

مثمن برج قلعے کے شمال مغربی کونے میں محل کا وہ حصہ ہے جو مثمن کے نام سے معروف ہے۔ یہ نام سکھوں کے عہد میں رکھا گیا تھا، ورنہ اس کا تاریخی نام شاہ برج ہے۔ ہاتھی پول یعنی اس تک براہ راست پہنچنے کے دروازے پر بھی اس کا نام شاہ برج ہی درج ہے۔ اور اس سے آگے ہاتھیوں پر سوار ہو کر اس تک پہنچنے کی وسیع اور فراخ سیڑھیاں بنی ہوئی ہیں، جو حفاظتی تدابیر کے پیش نظر پیچدار ہیں۔ دراصل شاہی محل تک رسائی کا یہ محفوظ راستہ ہے۔

معاصر درباری مؤرخوں نے شاہ برج کی عمارات میں ایک وسیع تالار کا ذکر کیا ہے۔ یہ ہال اب ''شیش محل'' کے نام سے معروف ہے۔ یہی وہ جگہ ہے، جہاں ۲۶ دسمبر ۱۸۴۶ء کو سر ہنری ہارڈنگ نے سکھوں کے ساتھ معاہدے پر دستخط کیے تھے۔ اور پھر یہیں مارچ ۱۸۴۹ء میں انگریزوں نے پنجاب پر اپنے تسلط کا اعلان کیا تھا۔ اس تاریخی واقعے کی یادگار کے طور پر ایک کتبہ شیش محل کی دیوار میں نصب کیا گیا تھا، جو چند سال سے اتار دیا گیا ہے۔ شیش محل کا نام معاصر تاریخوں میں موجود نہیں۔ گو عبدالحمید لاہوری اس کے لیے ''ایوان'' کا لفظ استعمال کرتا ہے اور یہ بھی ذکر کرتا ہے کہ اس کی تزئین کے لیے ''مرایای حلبی'' (حلب کے شیشے) استعمال کیے گئے ہیں (بادشاہ نامہ، ج ۲، ۵۱۴)۔

شیش محل کے وسطی تالار کے ساتھ ساتھ نو چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں، ان میں سب سے بڑے کمرے کی عقبی دیوار کے وسط میں سنگ مرمر کی بے حد خوبصورت جالی بنی ہوئی ہے۔ شیش محل کی چھت پر سکھوں نے ایک چھوٹی سی عمارت تعمیر کر دی تھی۔ اس میں شیر سنگھ نے کچھ اضافہ کیا۔ اس طرح شیش محل کی دیوار کے باہر ایک چھوٹا سا دالان بھی سکھوں نے بنایا، جس میں رنجیت سنگھ کبھی کبھی اپنے امرا سے ملا کرتا تھا۔ رنجیت سنگھ کے زمانے کی تصاویر کا جو مجموعہ حکومت پاکستان نے چند سال پہلے خریدا تھا اور جن کی نمائش مائی جنداں کی حویلی میں لگا دی گئی ہے، اس میں ایک تصویر میں رنجیت سنگھ کے شکار کا منظر پیش کیا گیا ہے۔

نولکھا: شیش محل کے مغرب میں ایک خوبصورت عمارت نولکھا کے نام سے معروف ہے، جو سر تا سر سنگ مرمر کی بنی ہوئی ہے اور جس میں تزئین کے لیے قیمتی پتھر نہایت نفاست اور باریکی سے جڑے ہوئے ہیں۔ غور سے دیکھنے پر معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر نفیس اور باریک کام یہاں پتھر میں ہوا ہے، شاید کاغذ پر بھی اس نفاست سے بیل بوٹے بنانا ممکن نہ ہو۔ روایۃً اس پر نو لاکھ روپئے خرچ آئے تھے، جس کی وجہ سے اس کا نام نولکھا پڑ گیا، لیکن تواریخ میں کسی ایسے نام کا ذکر موجود نہیں۔

باغات: تیموری دور کے معروف باغات میں سے اس وقت بھی دو بڑے باغ لاہور میں موجود ہیں۔ ان میں سے پہلا مقبرۂ جہانگیر کا باغ ہے، جسے جہانگیر اپنی توزک میں باغ دلآمیز کے نام سے یاد کرتا ہے (توزک جہانگیری، ص ۳۴)۔ عام طور پر معروف ہے کہ اس باغ کی بنیاد جہانگیر کی ملکہ نور جہاں نے رکھی تھی، لیکن تاریخی شہادت موجود نہیں، البتہ جہانگیر دو دفعہ اپنی توزک میں اس باغ میں اپنی آمد و رفت کا ذکر کرتا ہے (توزک جہانگیری، ص ۹۲)۔ یہ ایک وسیع مربع

باغ ہے جو پندرہ سو فٹ مربع کے رقبے پر پھیلا ھوا ہے، اس کے گردا گرد پختہ اینٹوں کی دیوار ہے۔ مغربی دیوار کے وسط میں ایک خوبصورت دروازہ بنا ھوا ہے جس سے ھو کر باغ میں پہنچتے ھیں۔ اس دروازے کے اندر دونوں جانب حجرے بنے ھوئے ھیں، جنھیں اس صدی کے شروع میں انگریز ڈاک بنگلے یا مہمان خانے کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ بعد میں جب اس باغ کے قریب پنجاب ناردرن سٹیٹ ریلوے کی پٹری گذاری گئی تو ان حجروں کو ورکشاپ کے طور پر استعمال کیا جاتا رھا اور دروازے سے ملحق کمرے انگریز افسروں کے سکونتی مکان کے طور پر استعمال ھوئے۔ شاھدرے کے قصبے کے قریب اس باغ میں جہانگیر کا مقبرہ ہے۔ دریائے راوی نے باغ کی جنوبی دیوار کو سیلاب سے بہت نقصان پہنچایا ہے اور یہ دیوار تقریباً گر چکی ہے۔

شالامار باغ: [رک باں] تیموری عہد کے بہت سے باغات صرف اس وجہ سے وجود میں آئے کہ امور و مہمات سلطنت سر انجام دینے کے لیے یہ لوگ ملک بھر میں گردش کرتے رہتے تھے اور دوران سفر میں بڑے شہر کے قریب انھیں اپنی اقامت کے لیے خیمے لگانے پڑتے تھے، باغات انھیں خیموں کا بدل تھے، جو شاھی لشکر کو قناتوں اور خرگاھوں سے بے نیاز کر دیتے تھے۔ عبدالحمید لاھوری نے شالامار باغ کی تعمیر کی بھی وجہ بتائی ہے (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۳۱۵)۔

شالامار باغ امرتسر سے لاھور آنے والی سڑک پر مغل پورہ کے قریب واقع ہے۔ باغ کے بانی شاھجہان کے معاصر مؤرخ اس کے دو تختوں کے نام ''فرح بخش'' اور ''فیض بخش'' بیان کرتے ھیں (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ج ۲، ۳۲۶ اور بادشاہ نامہ، ج ۲، ۳۱۳)۔ راقم کی تحقیق کے مطابق شالامار باغ نام سب سے پہلے اورنگ زیب کے معاصر مؤرخ سجان رائے کے ھاں ملتا ہے (خلاصۃ التواریخ، ص ۳۶)۔ لیکن یہ نام کب اور کیوں رکھا گیا، اس کا سراغ نہیں ملتا۔ اسی طرح باغ کی تاریخ بنیاد بھی مختلف اصحاب نے مختلف لکھی ہے، لیکن معاصر تاریخ اس کی شاھد ہے کہ شاھجہان نے اس باغ کا افتتاح ۷ شعبان ۱۰۵۲ھ کو کیا تھا اور روز بنیاد سے اس تاریخ تک ایک سال، پانچ مہینے اور چار دن گزر چکے تھے (بادشاہ نامہ، ج ۲، ص ۳۱۱)۔ معاصر مؤرخ محمد صالح کنبوہ نے بھی اس کی تائید کی ہے (عمل صالح، ج ۲، ص ۳۲۷)۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ شاھجہان پہلی مرتبہ سات شعبان ۱۰۵۲ھ یا ۳۱ اکتوبر ۱۶۴۲ء کو اس باغ میں آیا تھا اور قمری سال کے اعتبار سے اس باغ کی بنیاد ۳ ربیع الاول ۱۰۵۱ھ (۱۲ جون ۱۶۴۱ء) کو رکھی گئی تھی۔ اس باغ کو سیراب کرنے کے لیے مادھو پور سے دو لاکھ روپے کے صرف سے نہر لائی گئی تھی۔ یہ نہر آب رسانی کے انجینئر علی مردان اور ملا علاءالملک کا متحدہ کارنامہ تھا۔ اس کا نام ''شاہ نہر'' تھا اور شاھجہان کے سولھویں سال جلوس ۱۰۵۵ھ/ ۱۶۴۵ء میں مکمل ھوئی تھی۔ اسی وقت اس نہر میں صحیح طور پر پانی نہیں آتا۔ اب باغ کو ٹیوب ویل سے پانی ملتا ہے۔

معاصر کتب تواریخ میں باغ کی جو تفاصیل موجود ھیں، ان سے آج پونے چار سو سال گزرنے کے بعد بھی بہت کم فرق آیا ہے۔ سب سے اوپر کا تختہ جس کا تاریخی نام ''فرح بخش'' ہے، ۳۳۰ گز مربع ہے اور باغ کے علاوہ اس میں آٹھ عمارات ھیں۔ زیریں تختہ ''فیض بخش'' کے نام سے موسوم ہے۔ اور یہ بھی رقبے میں فرح بخش کے مساوی ہے۔ باغ کے اصلی اور قدیم دو دروازے مشرقی اور مغربی

دیواروں میں تھے، لیکن جب لاہور کو ایک شاہراہ کے ذریعے امرتسر سے ملایا گیا تو لاہور کے ڈپٹی کمشنر میجر میکریگر نے اوپر کے تختے میں ایوان شاہی کے عین وسط میں ایک دروازہ بنوا دیا۔ اینٹوں کی ایک دو منزلہ عمارت اوپر کے تختے میں مشرق کی جانب ٹنویں کے قریب رنجیت سنگھ نے بنوائی تھی۔ اس عمارت کے اوپر ابھی تک سنگ مرمر کا ایک کتبہ لگا ہوا ہے، جس پر یہ لکھا ہے کہ رنجیت سنگھ کی تعمیر کردہ اس عمارت میں مشہور سیاح ولیم مورکرافٹ نے ۱۸۲۰ء میں ترکستان جاتے ہوئے ٹھیرا تھا، جہاں وہ ۱۸۲۵ء میں فوت ہو گیا۔

مزار سلطان قطب الدین ایبک: ملک قطب الدین ایبک لاہور میں ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء میں تخت نشین ہوا اور ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء تک سریر آرائے سلطنت رہا۔ وہ لاہور میں چوگان کھیلتے ہوئے گھوڑے سے گر کر وفات پا گیا۔ اس کے مزار کا صرف چبوترہ باقی رہ گیا تھا۔ اب محکمہ آثار قدیمہ نے یہاں ایک خوبصورت مزار تعمیر کیا ہے۔

جہانگیر کا مقبرہ: راوی کے دائیں کنارے اور لاہور سے کچھ آگے شاہدرہ میں باغ دلآمیز کے وسط میں جہانگیر کے مقبرے کی خوبصورت اور عالیشان عمارت بنی ہوئی ہے۔ چار دیواری میں محصور باغ کی زمین کا رقبہ ایک سو بیگھہ ہے، لیکن عمارت تیس بیگھہ زمین میں بنی ہوئی ہے۔ باغ کے اندر پختہ روشیں اور سڑکیں موجود ہیں، اور باغ فواروں اور بارہ دریوں سے آراستہ ہے۔ پختہ چار دیواری میں مغرب کی جانب داخل ہونے کا بہت بڑا دروازہ ہے جو پچاس فٹ بلند اور دو منزلہ ہے۔ باغ کے عین وسط میں جہانگیر کا مقبرہ ہے۔ پچیس سیڑھیوں کے ایک زینے سے ہم ایک چبوترے پر پہنچتے ہیں، جس کے چاروں کونوں پر چار منزلہ اونچے خوبصورت مینار بنے ہوئے ہیں۔ یہ مینار نہایت خوبصورت طرز سے مزین ہیں۔

مقبرے کے اندر سفید سنگ مرمر کا حسین تعویذ ہے، جس پر بڑے خوبصورت انداز میں پتھروں کو کندہ کر کے گلکاری کی گئی ہے۔ تعویذ کی دو اطراف پر اللہ تعالٰی کے ۹۹ اسماء الحسنٰی درج ہیں۔ سر کی طرف یہ تحریر ہے: ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب و الشہادہ ھو الرحمن الرحیم اور پائنتی کی طرف یہ عبارت درج ہے: مرقد منور اعلٰی حضرت غفران پناہ نورالدین محمد جہانگیر بادشاہ فی سنۃ ۱۰۳۷ء۔

جہانگیر ۲۸ صفر ۱۰۳۷ھ / ۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو راجوری میں فوت ہوا۔ وہاں سے اس کا جسد خاکی یہاں لا کر دفن کیا گیا۔ پھر اس کے بیٹے شاہجہان نے دس سال کی مدت میں دس لاکھ روپیہ صرف کر کے یہ مقبرہ تعمیر کرایا (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ج ۱، ص ۱۲)۔

مقبرے کی چھت کے عین وسط میں روشنی اور ہوا کے لیے کھلی جگہ رکھی گئی تھی۔ محکمۂ آثار قدیمہ کی رپورٹ (۱۹۰۶ - ۱۹۰۷ء) سے پتا چلتا ہے کہ یہاں کے روشندان کو ۱۹۰۶ء میں بند کرا دیا گیا تھا۔ اس عمل سے مقبرے کا اندرونی حصہ تاریک ہو گیا ہے اور تعویذ کی شان بھی گھٹ گئی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس چھت کو کھول کر اصلی حالت میں تعمیر کیا جائے۔

مقبرۂ آصف خان: آصف خان یا آصف جاہ شاہجہان کی ملکہ ارجمند بانو بیگم (جو تاج محل آگرہ میں دفن ہے) کا باپ تھا جو ۱۶۴۱ء میں بے شمار دولت چھوڑ کر فوت ہوا اور اس کا مقبرہ شاہجہان کے عہد میں اس باغ دلآمیز کے اندر تعمیر ہوا۔ سکھوں کے عہد میں اس کی زینت اور آرائش کے بہت سے حصے اتار لیے گئے اور اب یہ خوبصورت عمارت بالکل ویران پڑی ہے۔

مقبرۂ نورجہاں : مقبرۂ جہانگیر سے کچھ دور ریلوے لائن کے پار جہانگیر کی ملکہ نورجہاں کا مزار ہے ۔ جہانگیر سے دس سال بعد ۱۶۳۸ء میں وہ فوت ہوئی اور اسی عمارت میں دفن ہوئی جو اس نے خود تعمیر کرائی تھی ۔ اس کا سنگِ مرمر کا تعویذ اسی حجم کا تھا، جیسا جہانگیر کے مقبرے کا ہے ۔ یہ تعویذ نہایت عمدہ کاریگری کا نمونہ تھا، لیکن اسے وہاں سے ہٹا دیا گیا ہے ۔ اس مقبرے کی محرابدار دیواروں پر بھی سنگِ مرمر لگا ہوا تھا ۔ جس پر گلکاری کی گئی تھی، لیکن رنجیت سنگھ نے جب لاہور کے مقابر کو تاراج کر کے ان سے قیمتی پتھر اکھاڑنا شروع کیا تو یہ مقبرہ بھی اس کی زد میں آیا ۔

انارکلی کا مقبرہ : روایت یہ کہتی ہے کہ نادرہ بیگم یا شرف النساء کا نام انارکلی تھا اور یہ خاتون اکبر کے حرم میں داخل تھی ۔ ایک دن آئینے میں اس نے دیکھا کہ انارکلی شہزادہ سلیم کی طرف دیکھ کر مسکرا رہی ہے ۔ اس سے برافروختہ ہو کر اکبر نے انارکلی کو زندہ دفن کرا دیا ۔ سلیم اس واقعے سے بڑا متأثر ہوا اور اس نے زمام اقتدار سنبھالنے کے بعد اس مدفن پر ایک بہت شاندار عمارت تیار کرا دی جو مقبرۂ انارکلی کے نام سے معروف ہوئی ۔

یہ روایت مختلف اشخاص نے مختلف تفاصیل کے ساتھ بیان کی ہے، لیکن تاریخی طور پر اس کا کوئی حوالہ یا سند دستیاب نہیں ۔ یہ شش پہلو عمارت اس وقت پنجاب سول سکرٹریٹ کے احاطے میں ہے، قبر کا تعویذ جو اب اپنی اصلی جگہ سے ہٹا کر ایک طرف رکھ دیا گیا ہے ، دو تاریخوں کا حامل ہے (سنہ ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹ء) اور (۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء) ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے راقم مقالہ کی کتاب مذکور) ۔

محلات اور دیگر قابل ذکر عمارات :

مرزا کامران کی بارہ دری : بابر کے بیٹے اور ہمایوں کے بھائی مرزا کامران نے یہ خوبصورت عمارت راوی کے دائیں کنارے پر تعمیر کی تھی ۔ اس کے ارد گرد نہایت خوبصورت باغ تھا ۔ راوی اس وقت یہاں سے دو میل کے فاصلے پر بہتا تھا لیکن اب راوی نے اس عمارت کو اپنے گھیرے میں لے لیا ہے اور یہ آہستہ آہستہ منہدم ہو رہی ہے ۔

چوبرجی : یہ ایک باغ کا دروازہ ہے جو ملتان روڈ پر [جہاں قبرستان میانی صاحب والی سڑک ملتی ہے] بنا ہوا ہے ۔ اس کی بیرونی دیواریں نیلی اور سبز کاشی کاری کا مرقع ہیں ۔ ایک روایت ہے کہ باغ نواں کوٹ سے لے کر شہر لاہور کے مغرب تک پھیلا ہوا تھا، لیکن اب اس کا نشان تک باقی نہیں رہا ۔ عمارت پر اس کی تاریخِ تعمیر ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶ء درج ہے ۔ محراب پر فارسی میں یہ شعر درج ہے :

بگشت مرحمت این باغ بر میا بانی
زلطف صاحب زیبندہ بیگمِ دوران

مقبرۂ شرف النساء بیگم : بیگم پورہ کے قریب شرف النساء بیگم کا یہ مقبرہ ایک بلند چبوترے پر ہے، جس کے گنبد کے اندرونی حصے پر بیحد خوبصورت خطاطی کے معاصر نمونے ابھی تک موجود ہیں ۔

باغ جناح (لارنس باغ) : شاہراہ قائداعظم (مال روڈ) پر منٹگمری ہال کے ارد گرد ۱۱۲ ایکڑ پر مشتمل یہ باغ ۱۸۶۰ء میں بننا شروع ہوا ۔ انگریزوں کے عہد کی غالبا یہ سب سے پر فضا جگہ ان کی خوش ذوقی کی دلیل ہے اس میں تقریبا اسی ہزار درخت اور چھے سو پودے مختلف انواع کے لگے ہوئے ہیں ۔ پہلے اس کا نام ”لارنس گارڈنز“ تھا ۔ قیام پاکستان کے بعد اس کا نام ”جناح گارڈنز“ کر دیا گیا اور اس کے ایک حصے کا نام ”گلستانِ فاطمہ“

قرار دیا گیا۔

مزار اقبال : بادشاهی مسجد لاهور کی مشرقی دیواروں کے سایے میں حکیم الامت علامہ محمد اقبال ؒ کا مزار ہے جو تیرہ سال میں مکمل هوا۔ اس کا نقشہ حیدر آباد دکن کے ماهر تعمیرات نواب زین یار جنگ بہادر نے تیار کیا تھا اور حکومت افغانستان نے اس کی عمارت کے لیے بیشتر پتھر افغانستان سے بھجوایا تھا۔ مزار کے اندر نسخ، نستعلیق اور دیگر انواع خط میں بڑی خوبصورت خطاطی کی گئی ہے۔ مزار کی ساخت و تعمیر کا کام "مرکزیہ مجلس اقبال لاهور" نے اپنے وسائل سے سرانجام دیا ہے۔

قلعۂ لاهور کا سکھ میوزیم : قلعۂ لاهور میں رانی جندان کی حویلی کے کھنڈرات کو محکمۂ آثار قدیمۂ پاکستان نے از سر نو تعمیر کر کے اس میں سکھ میوزیم قائم کیا ہے، جس میں رنجیت سنگھ اور اس کی اولاد سے متعلق تاریخی نوادر جمع کیے گئے هیں۔ اسی میوزیم میں تاج محل آگرہ کا ایک نہایت عمدہ ماڈل بھی محفوظ ہے۔

مینار پاکستان : ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو دریائے راوی کے کنارے اس وقت کے منٹو پارک (جس کا نام اب اقبال پارک رکھ دیا گیا ہے) کے وسط میں آل انڈیا مسلم لیگ نے هندوستان کے مسلمانوں کو حق خود ارادیت دلانے کے لیے ایک قرار داد منظور کی تھی جس کو بعد میں پاکستان کے تصور کو عملی شکل دینے کے لیے مسلمانوں کے عزم کا سنگ بنیاد قرار دیا گیا۔ اسی مقام پر جہاں یہ قرار داد منظور هوئی تھی، ایک مینار یادگار کے طور پر بنایا گیا ہے، جس میں اوپر کی منزل تک پہنچنے کے لیے بجلی کی لفٹ لگی هوئی ہے۔ اس مینار کے ارد گرد بڑے خوبصورت چمن بنائے گئے هیں اور اهل لاهور اور لاهور کے زائرین کثرت سے هر روز اس یادگار کو دیکھنے جاتے هیں۔

لاهور بحیثیت مرکز علم و عرفان : لاهور نے برعظیم پاک و هند کو هر دور میں بے شمار علما، شعرا، ادبا، اولیا، صوفیہ، اهل همت و سخا محدثین، سیاست دان، پہلوان، اطبا، ماهرین فنون لطیفہ، صناع، محققین اور صحافیوں وغیرہ کے وجود گرامی سے مالا مال کیا ہے جنھوں نے هر جگہ اپنا لوہا منوایا ہے۔ [ان کی فہرست اتنی طویل ہے کہ ان کے سوانحی خاکے پیش کرنا تو درکنار نام گنوانا بھی ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں مجلۂ نقوش لاهور کا "لاهور نمبر" (۱۹۶۲ء) دیکھا جا سکتا ہے جس میں هر میدان کے ناموروں کے متعلق تفصیلی معلومات دی گئی هیں اور ان دینی مدارس کا حال بھی لکھا ہے جو اپنے اپنے دور میں علم و عرفان کے دریا بہاتے رہے هیں]۔

لاهور کے چند خاندان : فقیر خاندان : دربار رنجیت سنگھ کے سر برآوردہ اهلکار عزیز الدین امام الدین اور نور الدین کے والد سید غلام محی الدین سید غلام شاہ کے بیٹے تھے، جو لاهور کے گورنر نواب عبدالصمد خان اور زکریا خان کے عہد میں سرکاری منصب پر فائز تھے۔ سید غلام شاہ کا خاندان ۱۵۵۰ء سے چونیاں ضلع لاهور میں آباد تھا اور اس سے پہلے بہاولپور کے علاقہ اچ میں سکونت پذیر تھا۔ خاندان کے بانی جلال الدین ساتویں صدی هجری میں عربستان سے نقل مکانی کر کے هلاکو خان کے دربار میں بخارا جا کر ملازم هوئے۔ اس سے پہلے وہ مکۂ معظمہ اور مدینۂ منورہ میں ایک زاهد عالم کی حیثیت سے معروف تھے۔ بخارا میں بھی انھیں اپنے زهد و تقوی کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل هوئی اور یہاں بہت سے لوگوں نے ان کے هاتھ پر بیعت کی۔ لیکن تھوڑی دیر بعد هلاکو سے ان بن هو گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے پوتے بہاء الدین کو ساتھ لے کر پنجاب پہنچے۔ پھر اچ پہنچ کر وهیں مستقلاً آباد

ہو گئے ۔ جلال الدین ۱۲۹۳ء میں جلال الدین فیروز خلجی کے عہد میں فوت ہوئے ۔

سید غلام محی الدین کے والد غلام شاہ نوجوانی ہی میں فوت ہو گئے تھے اور ان کی والدہ نے لاہور میں اقامت اختیار کی ۔ یہاں لاہور کے مشہور معالج اور ان کے شوہر کے دوست عبداللہ انصاری نے ان کی دستگیری کی اور غلام محی الدین کی تعلیم و تربیت کی ذمے داری سنبھالی ۔ غلام محی الدین نے تعلیم سے فارغ ہو کر پیشۂ طبابت اختیار کیا اور کتابوں کا کاروبار کیا ۔ پھر فقیر امانت شاہ قادری کے مرید ہوئے اور اس وجہ سے فقیر کا لقب اختیار کیا۔

غلام محی الدین کے تین بیٹے تھے ۔ ان میں سب سے بڑے عزیز الدین نے لاہور کے سب سے بڑے طبیب لالہ حاکم رائے سے طب پڑھی اور اسی طبیب نے ۱۷۹۹ء میں اسے رنجیت سنگھ کے علاج پر اس وقت مقرر کیا جب وہ لاہور پر قبضے کے بعد آشوب چشم میں مبتلا تھا ۔ رنجیت سنگھ فقیر سید عزیز الدین کے علاج اور توجہ سے بہت مطمئن اور خوش ہوا اور اس نے اسے ایک جاگیر دے کر اپنا معالج خصوصی مقرر کر لیا ۔ بعد میں اسے مشیر خصوصی مقرر کیا، اسے اپنا خاص نمائندہ اور سفیر بنا کر انگریزوں کے پاس بھی بھیجا ۔ ۱۸۳۵ء میں جب امیر دوست محمد خان نے سکھوں سے پشاور کی بازیابی کے لیے پشاور کی طرف فوج کشی کی تو رنجیت سنگھ نے فقیر عزیز الدین کو قاصد کے طور پر امیر کے پاس بھجوایا ۔ عزیز الدین نے بڑی لیاقت سے امیر کو قائل کیا اور وہ جنگ لڑے بغیر واپس چلا گیا ۔ جب عزیزالدین واپس اپنے کیمپ میں پہنچا تو رنجیت سنگھ نے اس کے اعزاز میں فوج کی سلامی دی۔

سکھوں کے دربار میں فقیر عزیزالدین کا اثر و رسوخ رنجیت سنگھ کے مرنے کے بعد بھی کم نہ ہوا اور وہ بدستور تا وفات (۳ دسمبر ۱۸۴۵ء) خدمات سرانجام دیتا رہا۔

عزیزالدین صوفی منش، منتظم، مدبر، فارسی کا شاعر اور جید منشی تھا ۔ اس نے لاہور میں عام و خاص کے لیے فارسی اور عربی کی تدریس کے سلسلے میں اپنے خرچ پر ایک درسگاہ قائم کی جس سے فارغ التحصیل ہونے والوں میں اس زمانے کے بعض معروف اہلِ علم شامل ہیں۔

فقیر امام الدین رنجیت سنگھ کے عہد میں امرتسر اور اس کے مضافات کا گورنر رہا ۔ امرتسر کا قلعہ گوبند گڑھ اور بارود خانہ اسی کی تحویل میں تھا ۔ وہ رنجیت سنگھ کی اکثر جنگی مہمات میں شریک رہا اور ۱۸۴۴ء میں فوت ہوا ۔

فقیر نورالدین ایک عالم شخص تھا اور ۱۸۱۰ء تک بیشتر وقت مطالعے اور عبادت میں صرف کرتا رہا ۔ اس سال رنجیت سنگھ نے اسے دربار میں بلا کر ضلع دھنی کا حاکم مقرر کر دیا ۔ یہ کام اس نے اس خوش اسلوبی سے سرانجام دیا کہ گجرات کا انتظام اس کے سپرد کر دیا گیا ۔ پھر ۱۸۱۲ء میں اسے جالندھر کا حاکم بنا دیا گیا ۔ اگلے سال سیالکوٹ ڈسکہ اور وزیر آباد اس کی تحویل میں دے دیے گئے ۔ ۱۸۱۸ء میں اسے دربار لاہور میں فرائض تفویض ہوئے اور شاہی قلعہ، محلات، باغات اور بارود خانہ اس کے سپرد ہوا ۔ رنجیت سنگھ نے موتی مسجد موتی مندر میں تبدیل کر کے جب خزانہ اس میں رکھا تو ایک چابی فقیر نور الدین کے سپرد ہوئی ۔ وہ جنگی مہمات میں شریک ہوتا رہا اور بطور سفیر و قاصد بھی کام کرتا رہا ۔ دسمبر ۱۸۴۶ء میں جب وزیر راجہ لعل سنگھ کو ہٹا کر لاہور میں کونسل آف ریجنسی بنائی گئی تو اسے بھی اس کا ایک رکن بنایا گیا ۔ وہ ۱۸۵۲ء

میں فوت ہوا۔

اس تاریخی خاندان کے مختلف افراد ابھی تک لاہور میں باعزت زندگی بسر کر رہے ہیں اور ان کی قدیم حویلی یعنی فقیر خانہ میں نوادر کا ایک خزینہ ابھی تک (۱۹۸۰ء) موجود ہے، جسے حکومت پنجاب کی مالی اعانت سے بحال رکھا گیا ہے۔

میاں خاندان: لاہور میں ارائیوں کے چھے گھرانے میاں خاندان کے نام سے معروف ہیں۔ تاریخی لحاظ سے اس خاندان کا بانی محمد اسحٰق تھا، جس نے شالا مار کے قریب اسحٰق پور آباد کیا تھا۔ اس خاندان میں سب سے زیادہ علمی و مجلسی حیثیت میاں محمد شاہدین کو نصیب ہوئی۔ وہ ۲ اپریل ۱۸۶۸ء کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد مولوی نظام الدین ایک فاضل بزرگ تھے۔ ان کے دادا مولوی قادر بخش فارسی اور عربی کے جید عالم تھے۔ مہاراجا رنجیت سنگھ کے عہد میں وہ شاہی خاندان کے بچوں کی اتالیقی پر مامور تھے۔ طبیعت شعر و سخن کے لیے نہایت موزوں پائی تھی اور نادر تخلص کرتے تھے۔

میاں محمد شاہدین بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد ۱۸۸۷ء میں تحصیل علم کی غرض سے انگلستان چلے گئے اور وہاں کی ''مڈل ٹمپل ان'' سے بیرسٹری کر کے واپس آئے۔ وہ پنجاب کی مجلس وضع قوانین کے رکن نامزد ہوئے۔ انگریزی اور اردو میں عمدہ تقریروں کی وجہ سے بڑی شہرت حاصل کی اور پھر عدالت عالیہ میں جج مقرر ہوئے، جہاں عارضی طور پر چیف ججی کے عہدۂ جلیلہ تک پہنچے۔

ان کی زندگی ہمہ تن عمل اور اصلاح قوم میں صرف ہوئی۔ سر سید مرحوم نے علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی تو میاں شاہدین نے بھی ان کی تعلیمی تحریک میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ لاہور میں اصلاحی مشاعرے شروع ہوئے تو وہ ان میں بھی شریک ہوا کرتے تھے۔ ہمایوں تخلص کرتے تھے۔ مطالعے کا شوق رکھتے تھے جو آخر عمر تک قائم رہا۔ ۲ جولائی ۱۹۱۸ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ ان کی وفات پر اقبال نے بھی ایک نظم لکھی جو اب بانگ درا میں بعنوان ''ہمایوں'' موجود ہے؟

ان کا کلام ان کے اکلوتے صاحبزادے میاں بشیر احمد بارایٹ لا، نے جذبات ہمایوں کے نام سے شائع کرایا۔

میاں بشیر احمد ۲۹ مارچ ۱۸۹۳ء کو باغبانپورہ میں پیدا ہوئے۔ آوکسفرڈ کالج سے ۱۹۱۳ء میں تاریخ میں بی۔ اے (آنرز) کی ڈگری حاصل کی اور پھر ۱۹۱۴ء میں بیرسٹری کا امتحان پاس کیا۔ وطن واپس آ کر علمی، ادبی اور سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا شروع کیا۔ شعر بھی کہتے تھے۔ زار تخلص تھا۔ جنوری ۱۹۲۲ء میں اردو کا مشہور رسالہ ہمایوں لاہور سے جاری کیا، جس میں زمانے کے چیدہ اور منتخب اہل علم و ادب مضمون لکھتے رہے۔ خود ان کا منظوم کلام اور تاریخ و فلسفہ پر بڑے اہم مضامین بھی شائع ہوئے۔ میاں صاحب ۱۹۴۹ء سے ۱۹۵۱ء تک ترکیہ میں پاکستان کے پہلے سفیر تھے اور ۱۹۵۱ء میں ان کی سعی سے ترکیہ اور پاکستان کے مابین دوستی کے معاہدے پر دستخط ہوئے۔

میاں بشیر احمد ۳ مارچ ۱۹۷۱ء کو فوت ہوئے۔

میاں صاحب کی مشہور تصنیف ''طلسم زندگی'' ان کے طبعزاد اردو مضامین کا مجموعہ ہے۔ اس کے علاوہ اردو میں ایک مفید کتاب ''کارنامۂ اسلام'' اور رسالہ ''مسلمانوں کا ماضی، حال اور مستقبل'' اور انگریزی میں اپنے والد کی سوانح عمری یادگار تصانیف چھوڑی ہیں۔

اس خاندان کے دیگر قابلِ ذکر افراد میاں سر محمد شفیع، ان کی بیٹی بیگم شاہنواز اور میاں افتخار الدین اور میاں عبدالعزیز فلک پیما تھے۔

ممدوٹ خاندان: قصور کا قدیم شہر جو لاہور سے بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۱۵۷۰ء میں اکبر کے حکم سے پٹھانوں کی سکونت گاہ بنایا گیا، جن کی تعداد ۳۰۰۰ تھی۔ انھیں میں حسن زئی قبیلے کے سردار بھی شامل تھے۔ جو زوالِ مغلیہ تک قصور میں مقیم رہے۔ رنجیت سنگھ نے اپنے عروج کے زمانے میں پٹھانوں کی اس آبادی کو اپنے لیے خطرہ سمجھ کر ۱۸۰۲ء میں اس پر حملہ کر دیا لیکن ۱۸۰۷ء تک رنجیت سنگھ کو پے در پے شکستیں ہوئیں اور قصور پر پٹھانوں کا قبضہ قائم رہا۔ لیکن مذکورہ سال میں جب رنجیت سنگھ نے ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ قصور پر حملہ کیا تو قبیلے کے سردار قطب الدین کو شکست ہوئی اور وہ ستلج پار کر کے اپنی جاگیر ممدوٹ میں چلا گیا۔ یہ جاگیر قطب الدین نے اپنے بھائی کے ساتھ مل کر رائے کوٹ کے راجا سے ۱۸۰۰ء میں چھینی تھی۔ ۱۸۲۱ء میں مرویہ کے جاگیر دار فتح دین خان نے رنجیت سنگھ کے ساتھ سازش کر کے ممدوٹ پر حملہ کر دیا۔ قطب الدین کو شکست ہوئی اور اس جنگ میں وہ شدید زخمی ہو کر امرتسر پہنچا اور وہیں فوت ہو گیا۔ رنجیت سنگھ نے اس وقت ایک اور چال چلی کہ فتح دین خان کو واپس بلا کر ممدوٹ کی جاگیر قطب الدین کے بیٹے جمال الدین کو دے دی۔ ۱۸۴۸ء میں جمال الدین کی فوج نے اس کے بھائی جلال الدین کی سرکردگی میں ملتان میں سکھوں کے مقابلے میں انگریزوں کا ساتھ دیا، جس کے عوض اسے انگریزوں نے نواب کا خطاب دیا۔ جمال الدین کا سلوک رعایا سے کچھ اچھا نہ تھا۔ برطانوی حکومت نے ۱۸۵۵ء میں اس کے خلاف تحقیقات کر کے اسے گدی سے اتار دیا اور ریاست کو ضلع فیروز پور میں مدغم کر لیا۔ ۱۸۶۱ء میں نواب کو پنشن دے دی گئی اور اس نے لاہور میں رہنا شروع کر دیا۔ اس کی وفات ضلع فیروز پور کے قصبۂ ماچھیوڑہ میں مارچ ۱۸۶۳ء میں ہوئی، جہاں وہ لاہور سے جا کر آباد ہو گیا تھا۔

جمال الدین کے مرنے کے بعد اس کی اور اس کے بھائی جلال الدین کی اولاد میں وراثت کا قضیہ کھڑا ہو گیا۔ جلال الدین کے متعلق انگریزوں کی رائے اچھی تھی کیونکہ اس نے ۱۸۴۸ء میں ملتان میں ان کا ساتھ دیا تھا چنانچہ ۱۸۶۳ء میں گورنر جنرل نے جلال الدین اور اس کی اولاد کو جائداد کا وارث قرار دے دیا۔ اس کے پوتے غلام قطب الدین کی وفات تک جائداد ان کے قبضے میں رہی، لیکن جب وہ مارچ ۱۹۲۸ء میں لاولد فوت ہوا تو جاگیر اور بقیہ جائداد نواب جمال الدین خان کے پوتے شاہنواز خان کو نواب کے جدی خطاب کے ساتھ منتقل ہو گئی۔ ۱۹۳۹ء میں انھیں سر کا خطاب بھی دیا گیا۔

نواب سر شاہنواز خان امیر کبیر شخص تھے اور مخیر بھی۔ جب قائداعظم محمد علی جناحؒ نے مسلم لیگ کی قیادت سنبھالی تو نواب نے بڑے خلوص اور نیک نیتی سے تحریک پاکستان کی مدد کی۔ لاہور میں غالباً یہ شرف نواب ممدوٹ ہی کو حاصل تھا کہ قائداعظم جب بھی لاہور تشریف لاتے تو ان کے ہاں قیام فرماتے۔

نواب صاحب کی وفات کے بعد ان کے سب سے بڑے صاحبزادے افتخار حسین خان نے باپ کے نقشِ قدم پر چل کر تحریک پاکستان میں شاندار خدمات سرانجام دیں۔ تاسیس پاکستان کے بعد وہ کچھ عرصے تک پنجاب کے وزیر اعلٰی بھی رہے۔

مآخذ: (۱) سید محمد لطیف: لاہور، ۱۹۰۲ء؛

(۲) Muhammad Baqir: *Lahore: Past and Present*، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۳) کنہیا لال: تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ء؛ (۴) محمد دین فوق: لاہور عہد مغلیہ میں، لاہور ۱۹۲۷ء؛ (۵) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۶) مجلۂ نقوش (لاہور نمبر)، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۷) کرنل بھولا ناتھ: شہر لاہور دی تاریخ، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۸) مفتی غلام سرور لاہوری: تاریخ مخزن پنجاب، لاہور؛ (۹) سید ہاشمی فرید آبادی: مآثر لاہور، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۱۰) H. A. Newal: *Lahore*، لاہور ۱۹۲۱ء؛ (۱۱) H. R. Goulding: *Old Lahore*، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) T. H. Thornton: *A Historical and Discriptive note*، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) Muhammad Baqir: *The Tomb of Zibun Nisa*، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) مصنف مذکور: *Adina Beg Khan*، لاہور ۱۹۳۵ء؛ (۱۵) مصنف مذکور: تذکرۂ شعرائے پنجاب، لاہور ۱۹۳۷ء، ص ۳۳، ۴۴، ۵۲، ۸۳، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۸۲؛ (۱۶) البیرونی: تحقیق ماللہند، لندن ۱۸۸۷ء، ص ۱۶؛ (۱۷) گردیزی: زین الاخبار، برلن ۱۹۲۸ء، ص ۷۹، ۱۰۳؛ (۱۸) سید علی الہجویری: کشف المحجوب (نسخۂ خطی مملوکۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ Pe IV 78) ورق ۵۹؛ (۱۹) البیہقی: تاریخ بیہقی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۲۳؛ (۲۰) الادریسی: نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق۔ (بنقل از ایلیٹ و ڈاؤسن)؛ (۲۱) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، قاہرہ ۱۳۵۳ھ، ج ۲، ص ۳۰۱، ۳۰۲؛ (۲۲) شرف الزمان طاہر روزی: طبائع الحیوان، لندن ۱۹۴۲ء، ص ۳۹؛ (۲۳) یاقوت: معجم البلدان، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ج ۴، ۲۶۲؛ (۲۴) فخر مدبر: آداب الحرب والشجاعۃ، نسخۂ خطی، مملوکۂ موزۂ بریطانیہ، شمارہ Add. 16583، ورق ۱۲۲، "نیز در کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی" "روٹوگراف عدد ۲۸۳۹، ورق ۱۲۲-۱۲۳"؛ (۲۵) حدود العالم، تہران ۱۳۵۲ھ؛ (۲۶) العتبی: تاریخ یمینی، لاہور ۱۳۰۰، ۳۰۵؛ (۲۷) سجان رائے بھنڈاری: خلاصۃ التواریخ، دہلی ۱۹۱۸ء، ص ۶۳؛ (۲۸) مرتضٰی حسین: حدیقۃ الاقالیم، خطی مملوکۂ دانشگاہ پنجاب، برگ ۸؛ (۲۹) بوٹے شاہ: تاریخ پنجاب، نسخۂ خطی، مملوکۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ APe II 8، برگ ۱۶ - ب؛ (۳۰) فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۱ء، ج ۱، ص ۳۰؛ (۳۱) عصامی: فتوح السلاطین، آگرہ ۱۹۳۸ء، ص ۶۸؛ (۳۲) منہاج سراج: طبقات ناصری، ص ۱۴۴؛ (۳۳) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء، ج ۱، ص ۱۶۷؛ (۳۴) ضیاءالدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۱۷۳-۱؛ (۳۵) مصنف تاریخ مبارکشاہی، ۱۰۷، ۱۷۲؛ (۳۶) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۳۷) عبدالکریم خان: تاریخ احمد، کانپور ۱۸۴۹ء۔

دیگر مآخذ کی مکمل ترین فہرست کے لیے ملاحظہ فرمایے مقالہ نگار کی کتاب *Lahore: Past and Present*، صفحات ۵۱۳ - ۵۰۳۔

(محمد باقر)

⊗ **تعلیقہ (۱): لاہور کا نام اور اس کی تاسیس:** تاریخ کی مدد سے لاہور کے نام اور اس کی تاسیس کے متعلق مقالے کی ابتدا میں جو کوائف پیش کیے گئے ہیں، ان پر زمانی ترتیب سے ازسر نو نگاہ ڈال لینا ضروری ہے۔ سکندر اعظم نے دریاے راوی کو کہیں لاہور کے قریب ہی سے عبور کیا تھا، لیکن اس کے حالات میں اس شہر کا نام نہیں آیا۔ سٹرابو اور پلینی نے بھی اس کا کہیں ذکر نہیں کیا۔ بطلمیوس دوسری صدی عیسوی کا جغرافیہ دان ہے۔ وہ ایک شہر لبوکلا کا نام لیتا ہے، جسے لاہور کا شہر قرار دیتے ہیں، لیکن بطلمیوس نے اس کا محل وقوع کیسپیر (کشمیر) کے علاقے میں بتایا ہے۔

لہٰذا اس پر پنجاب کے لاہور کا اطلاق مشکل ہے۔ بدھ سیاح ہیون سانگ نے ۶۳۰ء میں پنجاب کی سیاحت کی، اس نے کئی شہروں کا حال لکھا ہے۔ مگر لاہور کا نام تک نہیں لیا۔ یونانی اور بدھ مصنفین کے بعد اب مسلمان مؤرخین اور جغرافیہ دانوں کی باری آتی ہے۔ بلاذری نے ملتان اور کابل کے مابین جس الاہوار کا ذکر کیا ہے، اس سے عین پہلے وہ بنّہ (بنوں) کا نام لیتا ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ الاہوار سے سرحد (تحصیل صوابی) کا لاہور مراد ہے جو ضلع مردان میں ھُنڈ کے نزدیک واقع ہے۔ [نیز دیکھیے خواجہ عبدالرشید، کرنل: *Historical Dissertations*، لاہور ۱۹۲۸ء، ص ۳۷] حدود العالم والے لہور میں بادام اور چلغوزوں کے درختوں کا ذکر ضرور موجود ہے، لیکن محض ان کی وجہ سے اسے سرحد کا لاہور نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ ممکن ہے گزشتہ ایک ہزار سال کے دوران میں لاہور کا موسم زیادہ گرم ہو گیا ہو۔ دوسرے سرحد کے لاہور میں اب ۱۹۷۸ء میں بھی بالکل معمولی سی آبادی ہے، جب کہ حدود العالم والا لہور ۹۸۲ء میں بھی ایک قابل ذکر قصبہ معلوم ہوتا ہے، جس میں بازار اور بت خانے تھے، البتہ اس وقت اس میں مسلمان ناپید تھے۔ معلوم ہوتا ہے یہ وہ لہور ہے جس کا ذکر راوی کے کنارے پر فخر مدبر نے آداب الحرب والشجاعة (پنجاب یونیورسٹی لائبریری روٹو گراف عدد ۲۸۳۹، ورق ۱۲۲-۱۲۳) میں کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک راجا جج بن بھندرا نے نویں صدی کے اواخر میں اس کو آباد کیا اور اس میں سورج دیوتا کا مندر بنایا۔ فخرِ مدبّر صراحةً لکھتا ہے کہ اس وقت لوہور ایک جداگانہ ریاست تھی جو بیاس تا چناب پھیلی ہوئی تھی۔ البیرونی نے لاہور کا ذکر لوھاور لکھ کر کیا ہے۔ وہ بھی اسے اشارةً ایک ریاست ہی بتاتا ہے۔ جس کا صدر مقام مندھوکور تھا۔ البیرونی ایک قلعۂ لوہور کا بھی نام لیتا ہے [دیکھیے البیرونی: تحقیق ماللہند، حیدرآباد دکن ۱۹۵۸ء، ص ۱۶۵، ۱۶۷]، لیکن وہ کشمیر کی سرحد کے قریب وادی سندھ میں واقع تھا۔ مندھوکور کا ذکر بیہقی نے بھی کیا ہے [دیکھیے بیہقی: تاریخ بیہقی، تہران ۱۳۲۴ش، ص ۳۲۳] مگر وہ اسے مندکور لکھتا ہے۔ سلطان محمود غزنوی نے اس کی عمارات کی طرف خصوصی توجہ دی، اس کا نام محمود پور پڑ گیا۔ دفاتر کے علاوہ یہاں ٹکسال قائم ہوئی چنانچہ اس سلطان کے نام کا ۴۱۹ھ کا محمود پور میں مضروب ایک دینار عجائب گھر لاہور میں موجود ہے، مگر سلطان محمود کی وفات کے بعد بہت جلد شہر کا عام نام لوہور شہرت پکڑ گیا۔ سلطان کا ایک پوتا سیف الدین محمود (۴۶۹ تا ۴۸۰ھ / ۱۰۷۶ تا ۱۰۸۷ء) یہاں کا والی مقرر ہوا تو اس نے شہر کو بڑی ترقی اور وسعت دی اور یہ اپنے موجودہ نام سے ہر طرف مشہور ہو گیا۔ تمام شعرا اور مصنف اس کا بھی نام استعمال کرنے لگے، اگرچہ تلفظ کا اختلاف موجود رہا۔ بنا بریں یہ کہنا درست ہے کہ شہر لاہور صحیح معنوں میں غزنویوں کے دور میں نمایاں ہوتا ہے۔ بالکل قرین قیاس ہے کہ آداب الحرب والشجاعة میں فخر مدبر (نیز دیکھیے ہاشمی فرید آبادی: مآثر لاہور، ۱۹۵۶ء، ج ۱، ص ۱۵؛ ج ۲، ص ۱۷۳) نے جس لوہور کا ذکر کیا ہے، عوام کی زبان پر اس کا نام رواں ہونے کی وجہ سے محمود پور کا نام ختم ہو گیا۔ لاہور نام کے اور مقامات کا ذکر بھی سطور بالا میں آیا ہے۔ عین ممکن ہے رام چندر کے بیٹے لو کی وجہ سے اس نام کو اہمیت دے دی گئی ہو) [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

تعلیقہ (۲): کچھ مزید معلومات:۔ فاضل مقالہ نگار نے مغلیہ دور میں اکبر اعظم کے زمانے

تک لاہور کے معلومات افزا حالات تفصیل سے لکھ دیے ہیں، بعد کے مغلیہ حکمرانوں تک کے حالات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے، لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے شاہان مغلیہ کے زمانے میں لاہور سے متعلق کچھ مزید حالات پیش کر دیے جائیں۔

لاہور عہد جہانگیر میں: اکبر اعظم کی وفات کے بعد شاہزادۂ سلیم نور الدین جہانگیر کے لقب سے تخت نشین ہوا۔ اس نے اپنے ایک معتمد امیر سعید خان کو لاہور کا ناظم مقرر کیا۔ تخت نشینی کو چھ ہی ماہ گزرے تھے کہ شاہزادۂ خسرو نے جو لوگوں میں خاصا مقبول تھا، بغاوت کر دی۔ ۶ اپریل ۱۶۰۶ء کو وہ کسی بہانے آگرے سے نکلا، بہی خواہوں کے فوجی دستے تیار کیے اور سرمایہ فراہم کر کے پنجاب کا رخ کیا۔ جہانگیر نے اس کا پیچھا کیا۔ خسرو لاہور آ پہنچا اور شہر کا محاصرہ کر لیا۔ سعید خان فوج لیے ہوئے باہر آیا۔ دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا، لیکن خسرو کو خلاف توقع راہ فرار اختیار کرنی پڑی۔ چناب کو عبور کرنا چاہتا تھا کہ گرفتار کر لیا گیا۔

جہانگیر کے خیمے لاہور کے ایک باغ میں نصب تھے۔ یہیں خسرو کو پا بزنجیر پیش کیا گیا اور زندان میں ڈال دیا گیا، جہاں ۱۶۲۲ء میں وہ فوت ہوا۔ خسرو کی سرکوبی میں شیخ فرید بخاری نے نمایاں کام انجام دیے تھے، جن کے صلے میں اسے مرتضیٰ خان کا خطاب دیا گیا اور بعد میں اسے لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا (۱۶۱۱ء)۔

جہانگیر کی مہمات اور امور سلطنت سے قطع نظر صرف لاہور سے متعلق اس زمانے کے حالات پیش کیے جائیں گے۔

شیخ فرید کو عمارات بنوانے کا بڑا شوق تھا چنانچہ اپنی عمارات کے متصل ایک عالی شان مسجد بھی تعمیر کرائی۔ یہ سب عمارتیں سکھوں کے حملوں میں تباہ ہو گئیں۔ ۱۶۱۶ء میں شیخ فرید کا انتقال ہو گیا۔ اس کی خدمات کے لیے دیکھیے توزک جہانگیری (انگریزی، ترجمہ، ج ۱، ص ۳۲۴ تا ۳۲۵)۔ اسی سال پنجاب میں وبا پھیلی، جو لاہور تک بھی پہنچی۔ اس سے بیشمار نفوس لقمۂ اجل ہوئے۔

لاہور کے ناظم مرتضیٰ خان کی وفات کے بعد نورجہاں کے والد مرزا غیاث بیگ کو لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا اور پھر ۱۶۱۸ء میں لاہور کی حکومت قاسم خان کو ملی جو اعتماد الدولہ وزیر اعظم کا داماد تھا۔

۱۶۲۰ء میں جہانگیر کشمیر سے واپس ہوا۔ اثنائے سفر میں شیخوپورے کے قریب، جو اس کی شکارگاہ تھی شکار کھیلنے کے لیے گیا۔ یہاں اس نے عالم شاہزادگی میں جہانگیر آباد نام گاؤں آباد کیا تھا جو بعد میں شیخوپورہ کہلایا۔ تخت نشینی کے بعد یہ گاؤں سکندر معین کو بطور جاگیر دے دیا کہ یہاں ایک تالاب، ایک مینار اور دولت خانہ تعمیر کرایا جائے، جس کی تعمیل کر دی گئی۔ تالاب اور ہرن مینار اب بھی موجود ہیں۔ جنہیں دیکھنے کے لیے لوگ جاتے ہیں۔ ۱۶۱۸ء میں جہانگیر نے حکم دیا کہ آگرے سے لاہور تک شاہراہ اعظم پر کوس کوس کے فاصلے پر ایک مینار تعمیر کرایا جائے اور ہر تین کوس کے فاصلے پر ایک کنواں کھودا جائے تاکہ سفر میں آسانی ہو۔ ایسا ہی ایک مینار ریلوے سٹیشن کے مشرقی جانب واقع ہے جو فن تعمیر کا بہت عمدہ نمونہ ہے۔ جہانگیر نے شاہی قلعے میں شاہی برج کا بھی اضافہ کیا۔

جہانگیر سیر و سیاحت کے دوران مختلف وقتوں میں لاہور آتا رہا۔ ایک دفعہ قاسم خان کے دور نظامت میں، پھر ۱۶۲۰ء میں کابل سے واپسی

پر۔ اس موقع پر اس نے یمین الدولہ آصف خان کو ناظم لاہور مقرر کیا۔

حضرت میاں میر سے عقیدت: دارا شکوہ لکھتا ہے ''کہتے ہیں جہانگیر بادشاہ نے باوجودیکہ وہ اولیا اور درویشوں پر زیادہ اعتقاد نہ رکھتے تھے، اپنے ایک خاص شخص کو حضرت میاں جیو (میانمیر) کی خدمت میں بھیجا اور اپنے ہاں تشریف لانے کی التماس کی۔ یہ عذر بھی کیا کہ لاہور کے قیام کے دوران میں آپ کا اسم شریف سن لیتا تو خود حاضری دیتا، لیکن اب جو وہاں سے آ گیا ہوں، واپس لاہور آنا ممکن نہیں، ـــــ تفصیل کے لیے دیکھیے سکینۃ الاولیا، اردو میں، ترجمۂ مقبول بیگ بدخشانی، پیکیجز لمیٹڈ لاہور، تاریخ ندارد، ص ۶۱-۶۳۔

آخری مرتبہ ۱۶۲۵-۱۶۲۶ء میں جہانگیر کشمیر گیا۔ اس وقت وہ بیمار تھا۔ کشمیر میں بھی بیماری میں کوئی افاقہ نہ ہوا۔ پھر آخری آرام گاہ کی کشش اسے لاہور لے آئی اور راستے ہی میں وہ ۸ نومبر ۱۶۲۷ء کو فوت ہو گیا اور دریائے راوی کے پار اس مقام پر دفن ہوا، جہاں اس کے لیے نورجہاں نے نادرۂ روزگار مقبرہ تعمیر کرایا۔

لاہور شاہجہان کے دور میں: شاہجہان کی تخت نشینی کے بعد خدمت پرست خان رضا بہادر کو لاہور کا حاکم بنایا گیا، مگر جلد ہی یہ عہدہ آصف خان کو دے دیا گیا۔ آخر ۱۶۳۲ء میں وزیر خان کو حاکم لاہور کا منصب سونپا گیا۔ شاہجہان کا عہد مغلیہ سلطنت کے عروج اور فراغت و آسودگی کا عہد ہے۔ اس دور کے حالات و مہمات سے قطع نظر ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں۔

شاہجہان کے دور تک مغلوں کی سلطنت وسیع بھی ہو چکی تھی اور مستحکم بھی، شاہزادے، شاہزادیاں، امرا، عمائد سبھی ذی علم اور شاعر تھے۔ اس کے زیر اثر علم و ادب اور فنون لطیفہ کو غیر معمولی فروغ نصیب ہوا۔ اس کے دو بیٹے دارا شکوہ اور اورنگ زیب ممتاز صاحب تصنیف اور انشا پرداز تھے۔ اس کی بیٹی جہاں آرا کی کتاب مونس الارواح خاصی مشہور ہے۔ اس کے امرا میں ظفر خان احسن اور نواب شکر اللہ خان خاکسار کی طرح کے متعدد صاحب تصنیف لوگ ملتے ہیں۔

فن موسیقی میں شاہجہانی عہد میں اکبر اور جہانگیر کے عہد سے بھی زیادہ ترقی ہوئی، مصوری اور خطاطی کو بھی بہت ترقی ہوئی۔ جس میں لاہور کے فنکاروں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ فن تعمیر کے لحاظ سے مغل سلاطین میں سب سے زیادہ اہم تعمیراتی آثار شاہجہان اور اس کے زمانے ہی سے متعلق ہیں۔ دہلی، آگرہ اور کشمیر کے علاوہ لاہور میں شاہجہانی تعمیرات آج بھی اہل ذوق سے خراج تحسین حاصل کرتی ہیں۔ شالامار باغ اس زمانے کے عجائبات میں سے ہے۔ کسی ملک کا سربراہ، غیر ملکی عمائدین اور سیاح جب پاکستان آتے ہیں تو شالامار باغ دیکھنے ضرور جاتے ہیں۔ اس میں مغل دور کے فن تعمیر کے آثار بہت نمایاں ہیں۔

شاہجہان کا ورود لاہور: شاہجہان ۱۶۳۳ء میں لاہور آیا۔ راستے میں بیاس کے کنارے خیمہ زن تھا (۱۵ اپریل ۱۶۳۳ء) کہ دارا شکوہ کی بیٹی کا انتقال ہو گیا، جس کا شہزادے کو بہت رنج ہوا۔ اس کی صحت پر بھی اثر پڑا۔ رفتہ رفتہ صحت خراب ہوتی گئی۔ اس سلسلے میں داراشکوہ نے خود جو کیفیت بیان کی ہے، درج ذیل ہے:

''ایک مرتبہ اس فقیر (داراشکوہ) کو بیماری لاحق ہوئی۔ علاج کرنے سے طبیب عاجز آ گئے۔ بیماری نے چار ماہ طول پکڑا۔ فقیر کو اب تک حضرت میاں میر سے نیاز حاصل نہیں ہوا تھا اور انہیں پہچانتا بھی نہ تھا۔ بادشاہ مجھے اپنے ساتھ

حضرت کی خدمت میں لے گئے اور کمال اخلاص اور نیازمندی کے ساتھ التماس کی کہ اس فقیر کی شفا اور صحت کے لیے دعا فرمائیں ۔ حضرت نے میرا ہاتھ پکڑا، پھر مٹی کا پیالہ جس میں خود پانی پیا کرتے تھے، پانی سے بھر کر ہاتھ میں لیا اور اس پر دعا پڑھی اور پانی پینے کے لیے اس فقیر کو دیا ۔ پانی پینے کے ایک ہفتہ بعد میری بیماری جاتی رہی‘‘۔

(سکینۃ الاولیا اردو میں ترجمہ مقبول بیگ بدخشانی مطبوعہ پیکیجز لمیٹڈ، لاہور تاریخ ندارد)۔

شاہجہان کی عقیدت حضرت میاں میر کے ساتھ: ’’بادشاہ اسلام حضرت جہانگیر کی وفات کے بعد ان کے جانشین برحق شہاب الدین محمد شاہجہان بادشاہ نے جب دو مرتبہ حضرت میاں میر کے ہاں جا کر شرف ملاقات حاصل کیا تو دونوں صحبتوں میں یہ فقیر موجود تھا ۔ ان صحبتوں میں بہت سی لطیف اور سود مند باتیں ہوئیں‘‘ (وہی کتاب، ص ۶۲)۔

دوسری مرتبہ بادشاہ نے عرض کی کہ توجہ فرمائیں کہ دنیا سے دل ہٹ جائے، آپ نے فرمایا کہ جب آپ کوئی نیک عمل کریں جس سے مسلمانوں کا دل آسودہ ہو، اس وقت اپنے لیے خود دعا کریں (وہی کتاب، ص ۶۳)۔

اس مرتبہ بادشاہ نے حضرت کو شال کی ایک دستار اور خرما کی ایک تسبیح بطور نذر پیش کی اور یہ عرض کی کہ آپ مال دنیا قبول نہیں فرماتے ۔ یہ نذر عقیدت تو میری طرف سے قبول فرما لیجیے ۔ حضرت نے دستار لوٹا دی، مگر تسبیح قبول کر لی اور پھر وہ تسبیح اس با اخلاص مرید (داراشکوہ) کو عنایت فرما دی (وہی کتاب، ص ۶۶، ۶۷)۔

قیام لاہور کے چھٹے دن بعد شاہجہان ہاتھی پر سوار ہو کر شہر میں وارد ہوا ۔ قلعے میں وزیر خان صوبیدار نے اکابر شہر کے ساتھ استقبال کیا ۔ وزیر خان نے مختلف صورتوں میں جو نذرانہ پیش کیا، اس کی مالیت تقریباً چار لاکھ روپے تھی (محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، کلکتہ، ج ۲، ص ۳، ۴، ۵)۔ ۳۰ اپریل کو آصف خان نے شاہجہان کو اپنے محل میں مدعو کیا۔

تعمیرات: شاہجہان کو فن تعمیر میں بڑی دلچسپی تھی ۔ قلعۂ شاہی کی عمارات میں اس نے مرمت کرائی، کچھ نئی عمارتیں تعمیر کرائیں اور جہانگیر کے تعمیر کردہ شاہ برج کو آصف خان کی نگرانی میں از سر نو تعمیر کرایا ۔ وزیر خان کی نگرانی میں غسل خانہ اور خواب گاہیں بھی تعمیر ہوئیں ۔ اسی اثنا میں شاہجہان اپنے والد کے مقبرے کی زیارت کرنے کے لیے گیا اور وہاں حاجت مندوں کو دس ہزار روپیہ تقسیم کیا ۔ اسی ایک موقع پر اکتفا نہیں، قیام لاہور کے زمانے میں وہ اکثر اپنے والد کے مقبرے کی زیارت کے لیے جاتا اور ہزارہا روپیہ ضرورت مندوں اور مسکینوں میں تقسیم کرتا۔

شاہ نہر: ۱۶۳۹ء میں جب شاہجہان لاہور آیا تو علی مردان خان نے درخواست پیش کی کہ اس کے متعلقین میں ایک شخص جانی بیگ دریائے راوی سے ایک نہر نکالنا چاہتا ہے، جس سے باری دوآب کا علاقہ بھی سیراب ہو سکے گا اور نواح لاہور کے باغات بھی ۔ بادشاہ سے اجازت ملنے پر جانی بیگ نے ایک لاکھ روپے کی شاہی امداد سے راجپوتانے کے مقام پر نہر نکالی اور اس کا نام شاہ نہر رکھا گیا۔

شالامار باغ: نہر کی تکمیل کے بعد شاہجہان نے حکم دیا کہ ایک عظیم الشان باغ کی بنیاد قائم کی جائے، چنانچہ ۱۲ جون ۱۶۴۱ء میں اس باغ کی رسم افتتاح ادا کی جو اب شالامار باغ [رک بآں] کے نام سے موسوم ہے ۔ اس کا ذکر گزر چکا ہے۔

شاهجهان هی کے دور میں نورجهاں کا مقبره تعمیر هوا، جسے سکھ گردی میں بهت نقصان پهنچا.

۱۶۵۲ء میں دارا شکوه ملتان، لاهور اور کابل کا حاکم مقرر هوا که وه ان کے وسائل استعمال کر کے قندهار فتح کرنے کی تیاری کرے۔ اس کے بعد لاهور کے کچھ اور حاکم مقرر هوے۔ اس دور کا آخری حاکم سید عزت خان تها.

داراشکوه کو لاهور سے بهت دلچسپی تهی۔ یهاں اسؒ نے متعدد عمارات اور تجارتی منڈیاں تعمیر کرائیں۔ اس کی تعمیر کرده عمارات میں ”آئینه محل“ خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس کا تو اب نام و نشان باقی نہیں اور نه یه معلوم هے که وه شهر کے کس علاقے میں تها۔ مولوی محمد شفیع نے بتایا هے که حضرت علی هجویری داتا گنج بخشؒ کے مزار اور امام باڑے کے مابین ایک عمارت کے آثار دیکھے جا سکتے هیں، جو ”شیش محل“ کے نام سے موسوم هیں (اب تو وه بهی موجود نہیں)۔ یه عمارت مغل بادشاهوں کے زمانے میں تعمیر هوئی۔ اسی کی نسبت سے یه علاقه ”محلۂ شیش محل“ کے نام سے موسوم هوا۔ محمد طاهر عنایت خان آشنا (م ۱۰۸۱ھ/ ۱۶۷۰ء) پر ظفر خان احسن (م ۱۰۷۳ھ/ ۱۶۶۲ء) نے شیش محل کی تعریف میں دو مثنویاں لکھی هیں جو مولوی محمد شفیع نے اورینٹل کالج میگزین، لاهور میں شائع کی هیں (دیکھیے مئی ۱۹۲۶ء).

قلعۂ قندهار لاهور میں: ۱۶۵۲ء میں دارا شکوه نے تسخیر قندهار کے لیے اپنی خدمات پیش کیں، جو ۱۶۴۹ء میں ایرانیوں نے فتح کر لیا تها۔ اس مہم کے لیے ملک کے تمام وسائل وقف کر دیے گئے۔ تیاری کے سلسلے میں دارا شکوه نے بڑی بڑی تنخواهوں پر فرنگی توپچیوں اور انجنیروں کی خدمات حاصل کیں۔ لاهور میں قلعۂ قندهار کے نمونے کا ایک مصنوعی قلعه تیار کرایا، تاکه فتح قندهار کا تجربه کیا جا سکے۔ اس مصنوعی قلعے پر گولے برسائے گئے اور قلعه شکن توپوں نے اسے تباه کر دیا۔ اسے نیک شگون سمجھ کر لوگوں نے شاهزادے کو مبارک بادیں پیش کیں (دیکھیے قانونگو: داراشکوه، ص ۳۸ - ۳۹)۔ داراشکوه نے ساحروں اور نجومیوں کی خدمات بهی حاصل کیں۔ اس طرح گویا وه مادی اور سحر و طلسم کے وسائل سے مسلح هو کر نجومیوں کی بتائی هوئی، یعنی ۱۱ فروری کو قندهار کی جانب روانه هوا (وهی کتاب، ص ۵۲)، قلعۂ قندهار سر نه هو سکا اور مغلوں کی فوج کو بے حد جانی و مالی نقصان اٹھا کر لوٹنا پڑا.

لاهور اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں: شاهجهان کی بیماری کے دوران هی میں اس کے شاهزادوں مراد، شجاع، دارا شکوه اور اورنگ زیب کے مابین جنگ چھڑ گئی۔ اس کا ذکر خارج از موضوع هے۔ دارا کی جنگ اورنگ زیب کے ساتھ سامو گڑھ کے مقام پر هوئی جس میں دارا نے شکست کھائی اور مختلف مقامات میں سے راه فرار اختیار کرتا هوا لاهور پهنچا اور ۱۵ جولائی ۱۶۵۸ء کو شهر پر قابض هو گیا۔ یهاں اس نے بے دریغ دولت خرچ کر کے امرا و اکابر کو ساتھ ملایا اور ان کی مدد سے ۲۰ هزار سوار جمع کرنے میں کامیاب هو گیا (محمد کاظم: عالمگیر نامه، ص ۱۷۸)۔ اورنگ زیب کو اطلاع ملی تو اس نے لاهور کا رخ کیا۔ لاهور کے لوگ سامو گڑھ میں اورنگ زیب کی فتح کا حال سن چکے تهے۔ اس لیے دارا شکوه کا ساتھ چھوڑنے هی میں مصلحت سمجھی۔ دارا شکوه نے صورت حال سے بددل هو کر داؤد خان کو حاکم لاهور مقرر کر دیا اور خود ملتان کا رخ کیا.

اورنگ زیب نے اپنے شاهزادے محمد اعظم

کو لاہور بھیجا اور خود ملتان پہنچ کر دارا شکوہ سے دو دو ہاتھ کرنے چاہے۔ دارا شکوہ نے وہاں سے بھی راہ فرار اختیار کی۔ اب اورنگ زیب لاہور آیا اور شالامار میں قیام کیا۔ اس نے قلعے وغیرہ کے استحکامات کا جائزہ لیا۔ خلیل اللہ خان کو اس نے حاکم لاہور مقرر کیا اور اسے جاگیر بھی عطا کی۔ خواجہ اسمٰعیل کرمانی کو دیوان لاہور مقرر کیا۔ اس کے بعد اورنگ زیب نے دہلی کا رخ کیا۔ حاکم لاہور خلیل اللہ خان ۱۶۶۲ء میں اورنگ زیب سے ملاقات کرنے دہلی کو روانہ ہوا، لیکن اثنائے سفر میں بیمار ہو گیا اور دہلی پہنچ کر فوت ہو گیا۔

۱۸ دسمبر ۱۶۶۲ء کو اورنگ زیب نے کشمیر جاتے ہوئے لاہور کے شالارمار باغ میں قیام کیا۔ ۳ مئی ۱۶۶۳ء کو کشمیر جانے کی غرض سے لاہور سے روانہ ہونے کا ارادہ کیا۔ اس عرصے میں سخت بارش ہوئی اور لاہور دریاؤں کی طغیانی کی زد میں آگیا۔ بادشاہ نے اس صورت حال کے پیش نظر ایک مستحکم بند باندھنے کا حکم دیا؛ چنانچہ شالامار سے شاہی قلعے تک بند باندھا گیا۔ سجان رائے بٹالوی نے اس بند پر اس طرح اظہار خیال کیا ہے کہ اسے سدّ سکندری کہنا چاہیے۔ بادشاہ نے ”لب دریا را مانند لب خوبان بیاراست“ (دیکھیے خلاصۃ التواریخ) اس بند کی وجہ سے لاہور کئی برس دریا کی طوفانی موجوں سے محفوظ رہا پھر دریا نے اپنی گزرگاہ تبدیل کر لی.

۱۸ مئی ۱۶۷۰ء کو اورنگ زیب نے محمد امین خان حاکم لاہور کے بجائے اپنے دودھ شریک بھائی فدائی خان کو حاکم لاہور بنایا۔ اس کے زمانے میں اورنگ زیب کے حکم سے ۱۶۷۳ء میں شاہی مسجد کی بنیاد رکھی گئی۔ خلاصۃ التواریخ کے بیان کے مطابق اس پر ۶ لاکھ روپے سے زیادہ خرچ ہوئے۔

۱۶۷۵ء کو سید احمد کو لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا اور امانت خان کے خطاب سے نوزا گیا۔ ڈیڑھ سال تک فرائض منصبی ادا کرنے کے بعد اسے اجمیر کا صوبیدار بنا دیا گیا اور اس کے بجائے لاہور کی نظامت قوام الدین خان کو ملی (مستعد خان: مآثر عالمگیری، ص ۱۵۰).

۱۶۸۰ء میں لاہور کی نظامت کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گئے، جنھیں دور کرنے کے لیے اورنگ زیب نے شہزادۂ اعظم کو لاہور کا صوبیدار مقرر کیا۔ اس منصب پر مکرم خان اور سپہ دار خان بھی فائز رہے۔ ۱۶۹۱ء سے ۱۶۹۳ء تک یہ منصب جلیلہ خان جہان بہادر کو سونپا گیا۔ اس کے بعد اورنگ زیب نے ابراہیم خان کو حاکم لاہور مقرر کیا اور مہابت خان کے خطاب سے نوازا، لیکن اس کی زندگی نے زیادہ عرصہ وفا نہ کی۔ اس کی یادگار باغبان پورہ کا ایک باغ ہے جس کے کچھ حصے پر مکانات تعمیر ہو چکے ہیں۔ باغ کے وسط میں ایک چبوترے پر مہابت خان کی آخری آرام گاہ ہے.

اس کے بعد یہ منصب ۱۶۹۶ء میں مکرم خان کو ملا۔ پھر اس منصب پر ابو نصر خان فائز رہا اور پھر شاہجہان کے وزیر اعظم سعد اللہ کے بیٹے حفیظ اللہ خان الملقب بہ میاں خان کو یہ منصب ملا۔ رنگ محل سے قریب حویلی میاں خان اس کی یادگار ہے جس کا اب صرف صدر دروازہ باقی ہے۔ حویلی کے باقی حصے پر ایک وسیع محلہ آباد ہے جو اب بھی حویلی میاں خان کے نام سے موسوم ہے۔

میاں خان کے بعد کابل، ملتان اور لاہور کا نائب السلطنت فروری ۱۷۰۰ء میں شہزادۂ محمد معظم کو بنایا گیا جس کا نمائندہ لاہور کی صوبیداری کے فرائض انجام دیتا تھا۔

لاہور عالمگیر کے جانشینوں کے زمانے میں :

شہزادۂ محمد معظم پشاور میں تھا کہ اسے والد کی

وفات کی خبر ملی۔ وہ لاہور پہنچا تو منعم خان نے آداب شاہی کے مطابق اس کا خیر مقدم کیا۔ چالیس لاکھ روپے بطور نذرانہ پیش کیے۔ شہزادۂ محمد معظم نے شاہ عالم بہادر شاہ (اول) کے لقب سے اپنے نام کے سکے جاری کیے اور منعم خان کو وزیر سلطنت مقرر کیا، چونکہ اس نے تخت نشینی کے کسی متوقع جنگ کے خطرے کے پیش نظر پوری پوری تیاری کر لی تھی۔ اب تمام شمالی ہند مع دہلی اور آگرہ اور بعد میں دکن شاہ عالم کے تصرف میں تھے۔ تاریخ نے جنگ برادران کا واقعہ ایک بار پھر دہرایا۔ شہزادۂ معظم نے ۱۳ مارچ کو دکن میں اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ پھر سامو گڑھ کے قریب جاجو کے مقام پر اعظم اور معظم (شاہ عالم بہادر شاہ) کے مابین جنگ ہوئی۔ اس میں اعظم اور اس کا بیٹا بیدار بخت مارے گئے اور معظم کا بیٹا بری طرح مجروح ہوا۔ دکن پہنچنے کے بعد ۱۳ جنوری ۱۷۰۹ء کو شہزادۂ کام بخش سے مقابلہ ہوا جس میں شاہزادہ بری طرح زخمی ہوا۔

حکومت مغلیہ کے لیے اب حالات ناساز گار ہو رہے تھے۔ ادھر راجپوتانے کے راجپوتوں نے مغلیہ حکومت سے آزادی حاصل کرنے کی تحریک شروع کی، ادھر بندہ بیراگی نے مسلمان دشمنی کی سازشیں شروع کر دیں۔ انھوں نے مغلوں کی فوجوں سے جنگ بھی کی اور مسلمانوں کی بستیوں کو تباہ بھی کیا۔ سرھند کا گورنر بندہ کی فوج سے لڑتے ہوئے مارا گیا۔ بندہ نے چار دن تک سرھند کو لوٹا، مساجد کی بے حرمتی کی، گھر جلائے اور مسلمانوں کا قتل عام کیا۔ یہاں تک کہ ان کی عورتوں اور بچوں کو بھی نہ بخشا (تفصیل کے لیے رک بہ William Irwine : *Later Moghals*، ج ۱، کلکتہ، ص ۹۶)۔ پھر اس نے جالندھر کے علاقے کا رخ کیا اور اسے بری طرح پامال کیا۔ بندہ بیراگی اور اس کے ساتھی جس مسلمان بستی کو لوٹتے، وہاں کے مسلمانوں کو ہر طرح کے مظالم کا سامنا کرنا پڑتا۔ مآثر الامراء اور سیر المتاخرین (مصنفۂ غلام حسین طباطبائی، ۱۸۹۶ء، ص ۴۰۳) کے اوراق ان کی درندگی اور انسانیت کش اقدامات سے بھرے پڑے ہیں۔ جالندھر کے علاقے کی بربادی کے بعد انھوں نے بٹالے کا رخ کیا، جو مسلمانوں کا علمی مرکز چلا آتا تھا۔ وہاں کے مکتب اور مدرسے تباہ کیے اور ظالمانہ اقدامات یہاں بھی جاری رکھے اور پھر لاہور کا رخ کیا اور شالامار سے پرے لاہور کے مضافات کو لوٹ لیا۔

بندہ بیراگی کی وحشت اور درندگی کی وجہ سے لاہور کے آس پاس کے لوگوں نے لاہور کا رخ کیا۔ یہاں کے لوگ عرصے سے امن و امان کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ اب بندہ کے متوقع حملے کی وجہ سے اہل لاہور مدافعت کی تیاریاں کرنے لگے۔ اس وقت مغلیہ حکومت کی طرف سے سید محمد اسلم لاہور کا نائب ناظم تھا اور کاظم خان یہاں کا دیوان تھا۔ شاہ عالم بہادر شاہ کو صورت حال سے آگاہ کیا گیا، لیکن شاہی فوج کے جلد آنے کی کوئی صورت نہ تھی اس لیے اہل لاہور نے معاملہ اپنے ہاتھوں میں لیا۔ لاہور کے بااثر لوگوں اور منصب داروں مثلاً سعد اللہ خان علوی کے ایک رشتے دار محمد تقی، موسیٰ بیگ لوهان، اصغر خانی نے جان نثاران لاہور کو جمع کیا، تاجروں نے مالی امداد کی، رسد رسانی کا اہتمام ہوا اور ایک رضاکار فوج تیار ہو گئی۔ ان کا کیمپ عیدگاہ میں قائم ہوا۔ *Later Moghals*، ص ۱۰۳)۔ اس تحریک میں امن پسند ہندو بھی شامل تھے، جو بندہ بیراگی کی درندگی کو نفرت سے دیکھتے تھے۔ ان میں ایک امیر راجہ بہار مل بھی شامل تھا۔ اس موقع پر علما نے بندہ کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیا۔ سکھوں

کے لشکر کے ساتھ رضاکار فوج کا تصادم لاہور کے گرد و نواح میں بھی ہوا، لیکن لاہور پر حملہ کرنے کی انھیں جرأت نہ ہوئی۔ کچھ عرصے بعد بہادر شاہ خود بھی فوج لیے ہوئے لاہور آ گیا۔ اگرچہ وہ بیمار تھا تاہم اس کی زندگی میں لاہور میں کسی حملہ آور کو قدم بڑھانے کا حوصلہ نہ ہوا۔ لاہور سے باہر بھی بندہ کے لشکر نے متعدد جگہوں پر شکست کھائی اور راہ فرار اختیار کی۔

جنگ برادران کا خونیں منظر: یہ منظر ملک اور قوم نے لاہور میں دیکھا۔ بہادر شاہ اول کے قیام لاہور میں جب اس کی صحت روز بروز گرتی جا رہی تھی، اس کے بیٹے جہاندار شاہ، عظیم الشان، رفیع الشان اور جہانشاہ تخت و تاج حاصل کرنے کی تیاریاں کرنے لگے تھے۔ بہادر شاہ کی وفات (۲۷ فروری ۱۷۱۲ء) پر ذوالفقار خان وزیر مملکت نے عظیم الشان کی بے اعتنائی کے سبب باقی تین شہزادوں کو اس کے خلاف متفق کر دیا (*Later Moghuls*، ج ۱، ص ۱۹۰)۔ تینوں نے اپنے بڑے بھائی جہاندار شاہ کے خلاف متحدہ طور پر جنگ کرنے کا معاہدہ کر لیا اور یہ فیصلہ ہوا کہ مملکت کو تین حصوں میں تقسیم کر لیا جائے گا (وہی مصنف، ص ۱۹۱)۔ تینوں نے متحدہ قوتوں کو جمع کیا، جہاندار شاہ کے خلاف تیغوں بھی مارے گئے، تفنگوں اور توپوں سے بھی جنگ ہوئی اور دست بدست بھی۔ یہ خونیں کھیل چھے دن جاری رہا اور زمین لاہور مغلیہ فوج کے خون سے لالہ زار بنی۔ عظیم الشان جہانشاہ اور رفیع الشان یکے بعد دیگرے مارے گئے۔ آخر جہاندار شاہ کی فتح کا نقارہ بجا، فاتحانہ تقریب کے لیے خیمے نصب کیے گئے اور مجمع کثیر میں جہاندار شاہ کی بادشاہت کا اعلان ہوا اور اس نے ابوالفتح محمد معزالدین کا لقب اختیار کیا۔ بہادر شاہ کے زمانے کے عہدیدار اپنے اپنے منصب پر برقرار رہے اور جو امرا دوسرے شہزادوں سے غداری کر کے جہاندار شاہ سے آ ملے تھے، اعلیٰ عہدوں پر سرفراز کیے گئے، انعام و اکرام بھی ملے۔ زبردست خان (علی مردان خان) کو ناظم لاہور مقرر کیا گیا۔ آخر جہاندار شاہ نے یکم مئی ۱۷۱۲ء کو لاہور سے دہلی کا رخ کیا۔ زبردست خان کی وفات پر عبدالصمد خان کو ۲۲ فروری ۱۷۱۳ء کو ناظم لاہور مقرر کیا گیا جو عالمگیر کے زمانے میں دکن میں اپنی گرانقدر خدمات سے نام پیدا کر چکا تھا۔

عظیم الشان کے بیٹے فرخ سیر نے جو حاکم بنگالہ تھا، جونہیں بہادر شاہ کی وفات کی خبر سنی ۱۳ مارچ ۱۷۱۲ء کو اپنے باپ کی بادشاہت کا اعلان کر دیا، اس کے نام کے سکے جاری کیے اور اس کے نام کا خطبہ بھی پڑھوا دیا۔ ۶ اپریل کو اسے اپنے والد کی شکست اور انتقال کی خبر ملی تو وہ خود اپنی بادشاہت کے لیے حالات سازگار کرنے لگا۔

جہاندار شاہ کے کسی آدمی کو بھی یہ توقع نہ تھی کہ برسات کے موسم میں فرخ سیر دریائے جمنا کو آسانی سے عبور کر لے گا، لیکن وہ بادشاہت کے دعوے کے ساتھ اپنی فوج لیے آ پہنچا۔

آگرے میں بہت خون ریز جنگ ہوئی جو تین دن جاری رہی۔ آخر فرخ سیر کو فتح حاصل ہوئی اور جہاندار شاہ نے لال کنور کے ساتھ دہلی کا رخ کیا۔ ۱۰ جنوری ۱۷۱۳ء کو وہ دہلی پہنچ گئے۔ یہاں ذوالفقار خان جس نے تین بھائیوں کو جہاندار شاہ کے خلاف متحد و منظم کیا تھا اور بعض دوسرے با اثر منصب داروں نے جہاندار شاہ کو وفاداری کے گمراہ کن پیغامات بھیجے تھے، بالآخر اسے اسیر کر کے زندان میں ڈال دیا گیا۔ ۱۹ جنوری ۱۷۱۳ء کو جامع مسجد دہلی میں نئے بادشاہ فرخ سیر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔

فرخ سیر کے عہد کی ابتدا خوف و ھراس سے ھوتی ھے۔ پہلے اس نے جہاندار شاہ کو مروایا، پھر ذوالفقار کو، اسی طرح شاھزادگان کو سخت اذیت دی، (دیکھیے سید محمد لطیف : *History of the Punjab*، لاھور، ص ۱۸۷)۔

اس عرصے میں سکھوں کی سرکشی میں اضافہ ھوا۔ پہاڑوں کی پناہ گاھوں سے نکل کر جگہ جگہ تباھی مچانے لگے۔ ستلج اور لاھور کا درمیانی علاقہ انھوں نے پامال کیا۔ عبدالصمد دلیر جنگ ناظم لاھور نے قمر الدین خان، محمد امین خان اور اصغر خان کو ساتھ لے کر سکھوں کے خلاف لشکر کشی کی۔ اس موقع پر فرخ سیر بھی کثیر تعداد میں لشکر لیے ھوے پنجاب کی طرف آیا۔ سکھوں کے گروہ محصور ھو گئے۔ بالآخر انھوں نے ھتیار ڈال دیے۔ بندہ بیراگی کو گرفتار کر کے دہلی بھجوایا گیا، جہاں وہ اپنے انجام کو پہنچا (کتاب مذکور، ص ۱۸۸)۔

فرخ سیر کا عرصۂ حکومت ۱۹ جنوری ۱۷۱۳ء تا ۲۹ فروری ۱۷۱۹ء ھے۔ اس عرصے میں امرا نے اپنی طاقت بڑھا لی اور اپنے اپنے مفاد کے لیے جد و جہد کرنے لگے۔ سید بھائی جو تاریخ میں بادشاہ گر مشہور ھوے، فرخ سیر کے لیے پریشانی کا موجب بن گئے۔ آخر حالات اس قدر برگشتہ ھوے کہ مخالفین کے ھاتھوں وہ گرفتار ھو گیا۔ (ولیم ارون : *Later Moghals*، ص ۳۹۲)۔

فرخ سیر کے عبرت ناک انجام کے بعد بادشاہ گر سید بھائیوں کا زور اور بڑھ گیا۔ ایک ھی سال میں انھوں نے رفیع الشان کے دو بیٹوں رفیع الدرجات اور رفیع الدولہ کو یکے بعد دیگرے تخت نشین کیا۔ اس سال بہادر شاہ اول کے بھتیجے نکو سیر نے بادشاھت کا اعلان کیا، لیکن ان تینوں کی حکومت ۱۷۱۹ء سے آگے نہ بڑھ سکی۔

محمد شاہ کا عہد حکومت : ۲۸ ستمبر ۱۷۱۹ء کو سید بھائیوں نے جہانشاہ کے بیٹے روشن اختر کو محمد شاہ کے لقب سے تخت نشین کیا۔ اس کا عرصۂ حکومت ۲۹ سال ھے۔

جیسے کہ پہلے ذکر ھوا لاھور کا ناظم عبدالصمد دلیر جنگ تھا جو ۱۷۲۶ء تک اس منصب پر فائز رھا، اس کے بعد اس کا بیٹا زکریا خان ناظم لاھور ھوا۔ ان دونوں کو داخلی امور حکومت میں کامل اختیار حاصل رھا تھا۔ ان کے دور میں لاھور میں امن و امان رھا۔ کچھ تعمیرات کی طرف بھی توجہ ھوئی۔ محلہ بیگم پورہ جو انجینیرنگ یونیورسٹی کے عقب میں ھے، عبدالصمد کی بیوی بیگم جان نے آباد کیا تھا۔ کچھ محلات بھی ان کی یادگار تھے۔ عبدالصمد اور زکریا خان دونوں لاھور میں فوت ھوے اور بیگم پورے میں دفن ھوے۔

حملۂ نادر شاہ افشار پر لاھور محفوظ رھا۔ ۱۷۳۸ء میں نادر شاہ نے ھندوستان کا رُخ کیا۔ اس کا پہلا نشانہ کابل تھا۔ کابل کے حکمران نے مرکزی حکومت کو صورت حال سے آگاہ کیا، لیکن ارباب اقتدار نے کوئی توجہ نہ کی۔ نادر شاہ نے صوبۂ کابل کو فتح کر کے دریاے اٹک کو عبور کیا اور حدود لاھور میں داخل ھو گیا۔ اس کی متوقع آمد سے پہلے زکریا خان نے بھی مرکزی حکومت کو آگاہ کیا لیکن اس کی عرضداشت پر کوئی قدم نہ اٹھایا گیا۔ اس عرصے میں زکریا خان نے حتی الوسع مدافعت کی تیاریاں تو کرلیں لیکن یہ محسوس کیا کہ عساکر شاھی کی مدد کے بغیر وہ لاھور کو نہیں بچا سکے گا؛ چنانچہ اس نے مدافعت کے بجاے مصالحت کی طرف قدم بڑھایا اور صلح کی درخواست کی، جو نادر شاہ نے قبول کر لی۔ زکریا خود بھی نادر شاہ سے ملا اور تیس لاکھ روپے نذرانے کے طور پر پیش کیے جو نادر شاہ نے قبول کر لیے اور لاھور کو ایذا

پہنچائے بغیر دہلی کی طرف روانہ ہو گیا۔ زکریا خان کے دور نظامت میں بااثر زمینداروں نے بغاوتیں کیں، لیکن اس نے اپنے تدبر سے انہیں فرو کر دیا۔

زکریا خان اپنے تدبّر اور انصاف پسندی کی وجہ سے مقبول عوام تھا؛ چنانچہ اس کی وفات (یکم جولائی ۱۷۴۵ء) پر بلا امتیاز مذہب و ملّت سب نے اس کی آخری آرام گاہ پر عقیدت کے پھول نچھاور کیے۔ اس کی ایک یہ نمایاں یادگار بھی باقی ہے کہ اس نے خواجہ خاوند محمود [رکَ بآں] کے مقبرے کا بلند و بالا برج تعمیر کرایا تھا۔

زکریا کی وفات کے بعد کچھ سیاسی انتشار پیدا ہو گیا۔ اس کے تین بیٹے تھے۔ یحییٰ خان، شاہنواز خان اور میر باقی۔ یحییٰ خان کے ماموں اور خسر میر قمرالدین وزیر نے بادشاہ کی خدمت میں عرض کی کہ یحییٰ خان کو ناظم لاہور مقرر کر دیا جائے۔ آخر وہ اپنی خواہش میں کامیاب ہوا اور یحییٰ خان ناظم لاہور مقرر ہو گیا۔ یحییٰ خان اور شاہنواز کے مابین باپ کے ترکے کے مسئلے پر ۱۷ مارچ ۱۷۴۷ء کو جنگ ہوئی جس میں آدینہ بیگ نے شاہنواز کا ساتھ دیا۔ آخر جنگ کا فیصلہ شاہنواز کے حق میں ہوا اور یحییٰ خان بھاگ کر دہلی پہنچ گیا۔

آدینہ بیگ سازش پسند شخص تھا، اس نے شاہنواز خان کو مشورہ دیا کہ وہ کسی متوقع حملے کے پیش نظر قندھار کے فرمانروا احمد شاہ درانی سے مدد حاصل کرے۔ شاہنواز نے اپنا سفیر احمد شاہ کے پاس بھیجا اور آپس کے معاہدے کی شرائط طے ہو گئیں۔ یہ صورت حال میر قمرالدین کو معلوم ہوئی تو اس نے اپنے بھانجے شاہنواز کو خط بھیج کر واضح کیا کہ ہمارا خاندان حکومت مغلیہ کا ہمیشہ سے وفادار رہا ہے، اب اگر تم بے وفائی کرو گے تو یہ ہمارے لیے باعث ننگ ہو گا۔ ماموں کے کہنے کا شاہنواز پر اثر ہوا اور اس نے احمد شاہ کو آنے سے روک دیا، حالانکہ وہ خود ہی اس بات کی دعوت دے چکا تھا۔

احمد شاہ درانی کا حملہ: احمد شاہ شاہنواز کی ذہنی تبدیلی کی وجہ سے سخت برہم ہوا اور اسے عہد شکنی کی سزا دینے کے لیے لاہور پر حملہ کرنے کا ارادہ کیا۔ ۸ جنوری ۱۷۴۸ء کو وہ شاہدرہ پہنچا۔ شاہنواز نے بھی مقابلے کی تیاری کی۔ دونوں فوجوں کا آمنا سامنا ہوا، لیکن شاہنواز نے شکست کھائی اور خزانے کا بہت سا روپیہ لے کر دہلی کو روانہ ہو گیا۔ ۱۲ جنوری ۱۷۴۸ء کو احمد شاہ بیگم پورہ میں داخل ہوا، یہاں لوٹ مار اور قتل عام کیا۔ آخر اکابر لاہور احمد شاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور تیس لاکھ روپیہ بطور نذرانہ پیش کیا اور قتل و غارت کا سلسلہ بند ہوا۔

احمد شاہ درانی نے اپنی طرف سے افغان سردار جملہ خان کو لاہور کا ناظم مقرر کیا اور خود دہلی کی طرف روانہ ہوا۔ سرہند کے قریب احمد شاہ کا مقابلہ وزیر قمر الدین کے بیٹے میر معین الملک خان سے ہوا جس میں احمد شاہ کو شکست ہوئی اور لاہور پہنچ کر کابل واپسی اختیار کی۔ سرہند میں فتح پانے کے صلے میں میر معین کو جو میر منو کے نام سے مشہور ہوا، لاہور کا ناظم مقرر کیا گیا۔

میر منو کی نظامت کے عرصے میں لاہور پر تین حملے ہوئے۔ سرہند کی شکست کا بدلہ لینے کے لیے احمد شاہ نے دسمبر ۱۷۴۹ء میں دریائے سندھ عبور کیا اور دریائے چناب کے کنارے خیمہ زن ہوا میر منو بھی اس کا راستہ روکنے کے لیے چناب کے کنارے آیا۔ دونوں کے مابین گفت و شنید ہوئی۔ احمد شاہ کا مطالبہ تھا کہ اسے چار محال کا مالیہ سالانہ ادا کیا جائے۔ میر منو نے گفتگو کو اس لیے طول دیا کہ باشاہ دہلی کی خدمت میں فوجی مدد کے

لیے درخواست کرے۔ فوجی امداد کے بجائے یہ جواب آیا کہ چار محال کا مالیہ ادا کرنے کی شرط پر مصالحت کر لی جائے، چنانچہ احمد شاہ درانی سے صلح نامہ طے ہو گیا۔

چار محال کا مالیہ حسب معاہدہ احمد شاہ کو نہ بھیجا جا سکا تو وہ نیاز بیگ کے راستے سے لاہور آ پہنچا اور شہر کا محاصرہ کر لیا۔ دہلی سے کوئی امداد نہ پہنچ سکی تھی۔ میر منو کی فوجیں باہر نکلیں تو احمد شاہ نے ان پر حملہ کر دیا۔ میر منو کچھ ایسی بہادری سے لڑا کہ احمد شاہ اسے داد دیے بغیر نہ رہ سکا۔ احمد شاہ کو فتح تو ہوئی لیکن اس نے اپنی طرف سے میر منو ہی کو لاہور کا ناظم مقرر کر دیا۔ اس کی نظامت کا آخری دور سکھوں کی تادیب میں صرف ہوا۔ اس کی وفات ۱۷۵۳ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ اسے زہر دیا گیا تھا۔

میر منو کے بعد اس کی بیگم مغلانی بیگم نے سرکار دہلی سے اپنے دوسالہ بیٹے محمد امین خان کو ناظم لاہور کا نائب مقرر کرا لیا اور لطف کی بات یہ کہ ناظم لاہور محمود خان کی عمر بھی تین سال تھی۔ امور سلطنت کا انتظام میر مؤمن خان کے سپرد تھا لیکن دراصل حکومت کی باگ دوڑ مغلانی بیگم کے ہاتھوں میں تھی۔ اس انتشار اور بد امنی کے دور میں زکریا خان کے چھوٹے بھائی خواجہ عبداللہ نے اپنے پیادوں اور سواروں کی مدد سے لاہور کی نظامت پر قبضہ کر لیا۔

آدینہ بیگ کا لاہور پر قبضہ: آدینہ بیگ کا تعلق لاہور سے میر منو کی وفات کے بعد کٹ گیا۔ اب وہ دوآبۂ جالندھر کا خود مختار حاکم بن گیا تھا۔ لاہور کی بد امنی سے اسے حلقۂ اقتدار وسیع کرنے کا موقع ملا اور اس نے لاہور پر لشکر کشی کر دی۔ خواجہ عبداللہ شکست کھا کر سندھ کی طرف فرار کر گیا اور آدینہ بیگ شہر پر قابض ہو گیا۔ لیکن تھوڑی دیر بعد صادق بیگ کو اپنا نائب مقرر کر کے خود جالندھر چلا گیا، اس کے بعد احمد شاہ درانی کے پے بہ پے حملے سکھوں پر ہوتے رہے اور لاہور بھی ان حملوں کی آماجگاہ بنا۔ انگریزوں کے عہد میں لاہور میں امن و امان رہا۔

لاہور کی بعض مساجد: لاہور کی قدیمی مساجد وغیرہ کا ذکر مقالۂ بالا میں آ چکا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی مساجد کا بھی ذکر کر دیا جائے جو موجودہ زمانے میں حکومت کی سرپرستی کے بغیر تعمیر ہوئیں۔

مسجد شہید: شاہ عالمی دروازے کے باہر سرکلر روڈ کے چوک کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد دو منزلہ عمارت میں ہے جس کے نیچے دکانیں ہیں، یہاں کبھی ایک چبوترا تھا، جس پر لوگ نماز ادا کیا کرتے تھے۔ اس کے قریب ہی ہندوؤں نے مندر تعمیر کر لیا۔ مسلمانوں نے چاہا کہ چبوترے کی جگہ پختہ مسجد تعمیر کر لیں، لیکن انگریزی حکومت نے ہندو مسلم مناقشت کے پیش نظر مسجد بنانے کی اجازت نہ دی۔ اس پر پرجوش مسلمانوں نے راتوں رات مسجد کی تعمیر مکمل کر دی۔ علامہ اقبالؒ نے اس واقعے سے متأثر ہو کر ایک نظم کہی جس کا ایک شعر یہ ہے:

مسجد تو بنا دی شب بھر میں ایمان کی حرارت والوں نے
من اپنا پرانا پاپی ہے برسوں میں نمازی بن نہ سکا

یہ مسجد ایک شہری جھگڑے کی وجہ سے میونسپلٹی کی اجازت کے بغیر تعمیر کی گئی تھی، اس لیے انگریزی حکومت نے منہدم کرا دی۔ آخر ۱۹۳۳ء میں باقاعدہ منظوری حاصل کرنے کے بعد انجمن اسلامیہ لاہور نے یہ مسجد تعمیر کرائی۔

مسلم مسجد: یہ خوبصورت اور وسیع مسجد انارکلی کے پرہجوم چوک میں واقع ہے۔ ۱۹۲۵ء میں انجمن خادم المسلمین نے اس مسجد کا انتظام

سنبھالا۔ تبلیغ و درس کا کام مولانا محمد بخش مسلم نے اپنے ذمے لیا۔ ان کی تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے ہر جمعے کو لوگ بہ تعداد کثیر اداے نماز کے لیے جمع ہونے لگے، انھیں کی وجہ سے یہ "مسلم مسجد" کے نام سے موسوم ہوئی۔ مسجد کی کرسی زمین سے ایک منزل بلند ہے۔

مسجد شہدا: ۱۹۶۵ء کی جنگ میں جو فوجی جوان اور افسر شہید ہوئے، ان کی یاد میں یہ مسجد تعمیر ہوئی، اس کے لیے زمین لاہور کارپوریشن نے دی۔ مسجد شہدا شاہراہ قائد اعظم پر ہے۔ اس مسجد کو ایک انفرادیت حاصل ہے۔ یہ مستطیل یا مربع ہونے کے بجاے گول ہے اور ساری کی ساری گنبد کے نیچے ہے جو قدیم روایت تعمیر مساجد سے الگ ہے۔ اس کے مغرب کی طرف نئی طرز کا منارہ بھی ہے جو باقی مسجدوں کے میناروں سے مختلف ہے۔ ۱۹۷۷ء کی عوامی جمہوری تحریک میں یہ مسجد سیاسی تحریک کا مرکز بنی رہی۔

اولیا کے مزارات: قدیم زمانے سے لاہور کو دینی، فکری، ثقافتی اعتبار سے بہت اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس لیے اولیاء اللہ اپنے خلفاے حق آگاہ اور مریدان با صفا تبلیغ اسلام کے لیے یہاں بھیجتے رہے۔ یہاں وہ عمر بھر تبلیغ حق کا فریضہ ادا کرتے رہے اور یہیں واصل بحق ہوئے۔

مقبرۂ حضرت علی ہجویری المشہور بہ دربار داتا گنج بخش: حضرت علی ہجویری [رک بہ داتا گنج بخش] کا مزار مغل بادشاہ جلال الدین اکبر نے تعمیر کرایا تھا۔ حضرت فرید الدین گنج شکرؒ نے حضرت علی ہجویری کے مزار کے قریب ایک ٹیلے پر اور حضرت معین الدین چشتیؒ [رک بآں] نے ان کے مزار پر چلہ کشی کی۔ مزار بھاٹی دروازے سے باہر، مغربی سمت کو جانے والے بازار کے دائیں کنارے ایک بلند خشتی چبوترے پر واقع ہے۔

احاطۂ مزار کے اندر حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حجرۂ اعتکاف اور مسجد کے علاوہ کچھ قبریں بھی ہیں۔ مزار کی مرمت مختلف وقتوں میں ہوتی رہی۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ نے نہ صرف اس کی مرمت کرائی بلکہ ہر سال وہ عرس کے موقع پر ایک ہزار روپے بھی نذر کرتا تھا۔

دربار داتا گنج بخش ۱۱ جنوری ۱۹۶۰ء سے محکمۂ اوقاف کی تحویل میں ہے۔ محکمۂ اوقاف کے زیر انتظام اسے نئی صورت دی گئی ہے۔ صدر دروازہ پر چاندی کا دروازہ نصب کیا گیا ہے جو اصفہان سے بن کر آیا۔

قیام پاکستان کے بعد داتا گنج بخشؒ کے نام پر محکمۂ اوقاف نے "داتا دربار" ہسپتال قائم کیا ہے۔ یہاں غربا کو مفت طبی سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ بھی اوقاف کی نگرانی میں خیراتی ادارے قائم ہوئے۔

مقبرۂ شاہ حسین: شاہ حسین ۱۰۰۸ھ/ ۱۵۹۹ء میں فوت ہوئے [رک بہ مادھو لال حسین]۔ انھیں پہلے شاہدرہ کی مشرقی سمت میں دفن کیا گیا، لیکن خود ہی اپنی زندگی میں انھوں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ دریاے راوی تو ہماری قبر کو بارہ سال بعد گرا دے گا، اس خیال سے کسی نے ان کی پختہ قبر نہ بنوائی، نہ مقبرہ ہی تعمیر کرایا، بہر حال کچھ عرصے بعد ان کی میت کا صندوق "باغبانپورہ" میں وہاں لے آئے، جہاں اب ان کا مقبرہ ہے اور وہاں سپرد خاک کیے گئے (تحقیقات چشتی مطبوعۂ پنجابی ادبی اکادمی، ص ۱۸۲) معزالدین بن جہاندار شاہ (۱۷۱۲ء) کی خواہش پر حضرت بلاول نے حضرت کا مقبرہ اپنی رہنمائی میں تیار کرا دیا۔ دربار مادھو لال حسین کے گرد و نواح میں چاروں دیواریں پختہ ہیں۔ دربار کی ڈیوڑھی مغربی

سمت میں ہے۔ دربار کے چار دروازے ہیں، ایک دروازہ ڈیوڑھی دالان میں ہے۔ جو مغربی سمت میں ہے، دوسرا دروازہ جنوبی سمت میں اور ایک مشرقی سمت میں ہے، اسے بہشتی دروازہ کہتے ہیں، ایک اور دروازہ بطرف شمال ہے۔ دروازہ دالان سے آمد و رفت ہوتی ہے۔ احاطے کے درمیان میں اونچے چبوترے پر قبر کے تعویذ ہیں۔ نواب زکریا خان نے مقبرے کی مغربی سمت میں مسجد تعمیر کرائی جو اب بھی موجود ہے۔

ان کا عرس مارچ کے آخری ہفتے میں ہوتا ہے اس وقت مزار اور اس کے احاطے میں چراغ جلائے جاتے ہیں۔ اس بنا پر عوام عرس کو "میلۂ چراغاں" کہتے ہیں۔ چراغاں کا منظر دیکھنے اور فاتحہ پڑھنے کے بعد لوگ شالا مار باغ بھی جاتے ہیں۔ اس نسبت سے اس عرس کو اور اس چراغوں کے میلے کو لوگ شالا مار کا میلا بھی کہہ دیتے ہیں۔

مقبرۂ میراں سید محمد شاہ بن سید صفی الدین المشہور بہ موج دریا بخاری: حضرت میراں، سید محمد ۹۳۰ھ / ۱۵۲۳ء میں اچ میراں سے لاہور آئے اور یہیں مرکز تبلیغ قائم کیا۔ مغل بادشاہ جلال الدین اکبر کو ان سے عقیدت تھی۔ اقبال نامۂ اکبری میں اکبر کی مہم چتوڑ کے تفصیلی حالات کے سلسلے میں (دیکھیے ص ۱۶۵ تا ۱۶۷) میراں سید محمد شاہ کی دعا کا ذکر آیا ہے۔ اکبر نے انہیں نو لاکھ روپے کی جاگیر بٹالے وغیرہ مقامات میں دی تھی (نور احمد: تحقیقات چشتی، مطبوعۂ پنجابی ادبی اکیڈمی، ص ۲۵۳) یہ جاگیر انہوں نے تبلیغ اسلام کی غرض سے قبول کر لی اور اسی غرض سے اسے صرف کیا۔ ان کے ضعیفی کے زمانے میں اکبر نے ان کے لیے ایک مقبرہ ۱۰۰۰ھ / ۱۵۹۱ء میں تیار کرایا تھا۔ میراں سید محمد ۱۷ ماہ ربیع الاول ۱۰۱۳ھ میں فوت ہوئے اور اکبر کے بنائے ہوئے مقبرے میں آسودۂ خاک ہوئے۔

شاہراہ قائد اعظم پر واقع جنرل پوسٹ آفس کے پاس سے اکاؤنٹنٹ جنرل کے نئے دفتر کی طرف آئیں تو دائیں طرف ایک گلی ہے۔ گلی کی محراب جس پر ان کا نام ثبت ہے، مزار کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ گلی میں کچھ فاصلے پر دائیں طرف کو احاطۂ مزار شروع ہوتا ہے۔ کچھ سیڑھیاں چڑھ کر بائیں طرف مڑیں تو سامنے ایک مسجد ہے۔ مسجد کے ساتھ حضرت میراں سید محمد کا مزار ہے۔

حضرت شاہ خیر الدین ابو المعالی قادری المتخلص بہ غربتی: ان کی ولادت بتاریخ ۱۰ ذی الحجہ ۹۶۰ھ کو ہوئی۔ اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں ہوئے ہیں اور حضرت میاں میر کے ہم عصر تھے۔ ان کی وفات ۱۹ ماہ ربیع الاول ۱۰۲۵ھ / ۱۶۱۶ء میں ہوئی۔

مقبرۂ حضرت شاہ ابوالمعالی: ان کے [illegible] کی نسبت سے چوک شاہ ابوالمعالی میں واقع ہے۔ عرف عام میں یہ جگہ "گنبد رسالی یا شربت مالی" کہلاتی ہے۔ مقبرے کے گنبد کی وضع ہشت گوشہ ہے۔ یہ مقبرہ حضرت ابوالمعالی نے اپنی زندگی میں شروع کروایا تھا، لیکن مکمل نہیں ہوا تھا کہ وفات پا گئے اور تکمیل اس کی بعد میں ہوئی (تحقیقات چشتی، ص ۱۲۱)۔

مقبرۂ شاہ ابوالمعالی کی آمد و رفت کا دروازہ جنوبی سمت کو ہے۔ ایک دروازہ شمالی سمت کو بھی ہے۔ جنوبی سمت کے دروازے کے اوپر قرآن مجید کی آیات نقش کی گئی ہیں۔ یہ مقبرہ ایک چبوترے پر ہے۔ مقبرے کی مغربی سمت میں ایک مسجد ہے جو اپنی ابتدائی صورت میں خود انہوں نے بنوائی تھی۔ مزار کے اوپر ایک بڑا گنبد ہے جو اندر کی طرف سے سنگ سیاہ کے حاشیوں سے مزین ہے اور اب بھی مغل دور کی

صنعت و نقاشی کا پتا دیتا ہے۔ دروازے کی پیشانی پر زرد رنگ میں ایک پتھر پر یہ عبارت ثبت ہے "روضۂ مقدس زبدۃ الواصلین، قدوۃ العارفین، مقبول بارگاہ باری تعالی، میراں سید محمد شاہ موج دریا بخاری نوراللہ مرقدہ۔ در عہد اکبر بادشاہ تعمیر یافت"

میراں سید محمد شاہ کا عرس ۱۷ ربیع الآخر کو ہوتا ہے۔

مقبرۂ سید شیخ عزیز الدین، پیر مکی: مصنف خزینۃ الاصفیا نے حضرت پیر مکی کا نام سید شیخ عزیز الدین لکھا ہے، لیکن تاریخ لاہور میں ان کا نام سید جلال الدین درج ہے (تاریخ لاہور، ص ۳۲) - صاحب خزینہ کی رو سے ان کا سال وفات ۶۱۲ھ/۱۲۱۵ء ہے۔

کنھیا لال ھندی، صاحب تاریخ لاہور لکھتے ہیں کہ پیر مکی مکۂ معظمہ سے وارد ہوئے اور لاہور میں استقامت اختیار کی۔

صاحب خزینہ کے مطابق انہوں نے ۶۱۲ھ/ ۱۲۱۵ء میں وفات پائی - ان کا مزار بیرون بھاٹی دروازہ راوی روڈ پر جاتے ہوئے تھوڑے ہی فاصلے پر بائیں جانب ایک گلی میں واقع ہے۔ مزار کی نسبت سے یہ علاقہ محلۂ پیر مکی کے نام سے موسوم ہے۔

مقبرۂ حضرت میاں میر: دارا شکوہ کے مطابق حضرت میاں میر ۶۰ برس لاہور میں رہے اور یہیں ربیع الاول ۱۰۴۵ھ میں ان کی وفات ہوئی - مزار کے دروازے پر ملا فتح اللہ کا قطعہ درج ہے - جس کے آخری مصرع سے تاریخ وفات نکلتی ہے۔

بفردوس والا میاں میر شد

۱۰۴۵ھ

مقبرے کی تعمیر کا آغاز حضرت میاں میر کے عقیدت مند شاہزادۂ دارا شکوہ نے کیا تھا - اس کے لیے وافر مقدار میں سنگ سرخ اور سنگ مرمر فراہم کیا - مقبرے کی چار دیواری قد آدم تک تعمیر ہوئی تو شاہزادہ قتل ہو گیا - ایک سال تک تعمیر رکی رہی، آخر اورنگ زیب عالمگیر نے مقبرے کے گنبد کی تعمیر کروائی اور مقبرہ تکمیل تک پہنچا - نور احمد چشتی لکھتے ہیں کہ آمد و رفت کے دروازے کے طاق کا تختہ برنگ سبز اور باہر اس کے زینہ سنگ سرخ کا ہے - عمارت کی کیفیت یہ ہے کہ مشرقی اور مغربی سمت میں پانچ محرابیں تعمیر کی گئی ہیں - اس چار دیواری کی تمام عمارت ایسی ہی محرابوں سے تیار ہوئی ہے۔ چار دیواری کا ارتفاع تخمیناً پانچ گز ہے - مغربی سمت ایک عالی شان دالان ہے جس کی شمالی سمت میں چھوٹے اور مشرقی سمت میں ایک محراب دار دروازہ ہے - فرش سنگ سرخ کا ہے (دیکھیے تحقیقات چشتی): صدر دروازے کے ساتھ کے کمروں میں محکمۂ اوقاف نے دارالمطالعہ قائم کیا ہے اور مقبرے کا انصرام بھی بعض دوسرے مقابر کی طرح محکمۂ اوقاف ہی کرتا ہے۔

مقبرۂ حضرت خاوند محمود المشہور "بحضرت ایشان": [رک بہ ایشان] انہوں نے مختلف ممالک کی سیاحت کرنے کے بعد لاہور کی مشرقی سمت بیگم پورہ میں قیام کیا - یہیں بقول مفتی غلام سرور ۱۲ شعبان ۱۰۵۲ء میں وفات پائی۔

مقبرۂ حضرت ایشان بیگم پورہ میں ہے - یہ مقبرہ لاہور کے تمام مقبروں سے بلند اور بڑا ہے - مقبرے کے ہشت پہلوؤں پر استر کاری ہوئی ہے - آمد و رفت کا دروازہ مغربی سمت کو ہے۔

مقبرے کے اندر فرش چونے گچ کا ہے اور چاروں طرف محرابیں ہیں - گنبد اندر سے تمام منقش اور رنگین ہے اور گلکاری سے آراستہ ہے۔ درمیان میں ایک بلند چبوترے پر حضرت ایشان کی قبر ہے - چبوترے کی زیریں سطح پر جنوب مشرقی گوشے میں ایک اور پختہ مقبرہ ان کے صاحبزادے بہاء الدین

کا ہے ۔

مقبرۂ حضرت شاہ چراغ، عبدالرزاق گیلانی : سادات گیلان سے تھے ۔ ان کے جد امجد محمد غوث ست گھرا (ساھیوال) سے لاهور آئے اور شہر سے باهر جنوب مشرقی سمت اقامت اختیار کی ۔

حضرت عبدالرزاق کی ولادت پر ان کے دادا عبدالقادر ثالث نے کہا کہ یہ همارے خاندان کا چراغ ہوگا ۔ اس سے وہ ''شاہ چراغ'' کے لقب سے مشہور ہوئے ۔ ان کی وفات ۲۲ ذی القعدہ ۱۰۶۸ھ کو ہوئی ۔ مزار ان کا عالمگیر اورنگ زیب کے حکم سے تعمیر ہوا (تاریخ لاهور : ۲۸۳) ۔

مقبرۂ شاہ چراغ اس سڑک پر واقع ہے جو شاهراہ قائد اعظم پر واقع جنرل پوسٹ آفس کے عقب سے اکاؤنٹنٹ جنرل کے دفتر کی طرف جاتی ہے ۔ اس مقبرے کے برج کا رنگ سبز ہے ۔ یہ هشت گوشہ ہے اور ہر گوشے میں محراب ہے ۔ آمد و رفت کا دروازہ جنوبی سمت میں ہے ۔ مزار کے اوپر بہت بڑا گنبد ہے ۔ گنبد کے اوپر کا حصہ نقش و نگار سے آراستہ ہے ۔ مقبرے سے ملحق ایک مسجد ہے جو شاہ چراغ کے نام سے موسوم ہے ۔ یہ مقبرہ اور مسجد اوقاف کے زیر اهتمام ہیں ۔ اس سے ملحق عمارات میں اوقاف کا دفتر ہے ۔ مسجد ایک اهم دینی اور تعلیمی مرکز بھی ہے ۔

مزار حضرت ملا شاہ بدخشی : حضرت ملا شاہ بدخشان کے شہر روستاق کے رہنے والے تھے ۔ بدخشان سے چل کر کشمیر آئے اور پھر تلاش مرشد انہیں لاهور لے آئی ۔ حضرت میاں میر کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے هاتھ پر بیعت کی ۔

ملا شاہ کی وفات ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں ہوئی ملا شاہ بدخشی کی خانقاہ تو کشمیر میں ہے، لیکن ان کا مقبرہ حضرت میاں میر کے مقبرے کے جنوب مغربی گوشے میں ہے ۔ مقبرے کی تعمیر ان کے مرید دارا شکوہ هی نے قیمتی پتھروں سے کروائی تھی ۔ سکینۃ الاولیا میں اس نے ملا شاہ کا مفصل حال قلمبند کیا ہے (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی : سکینۃ الاولیا، اردو میں مطبوعہ پیکیجز لمیٹڈ) ۔

مزار حضرت محمد اسمعیل المشہور بہ میاں وڈا : (ولادت ۹۹۵ھ / ۱۰۸۶ء) سہروردیہ سلسلے کے بزرگ تھے ۔ ان کے والد کا نام فتح اللہ تھا ۔ آباو اجداد پوٹھو هار کے علاقے میں موضع ترکران میں رہتے تھے ۔ بزرگوں کا پیشہ زراعت تھا ۔

حضرت میاں وڈا ۱۰۳۸ء میں لاهور آئے اور مشرقی سمت مقام تیل پورے میں اقامت اختیار کی ۔ تاریخ وفات ۵ شوال ۱۰۸۰ھ برنگ کانسی خانقاہ کے جنوبی دروازے پر نقش ہے ۔ مقبرے کے گرد و نواح میں چاروں طرف خشتی پختہ دیواریں ہیں ۔ آمد و رفت شمالی دروازے سے ہوتی ہے ۔ اس راستے پر سجادہ نشین کے کمرے ہیں ۔ بائیں طرف کو مسجد ہے ۔ یہاں میاں وڈا درس دیتے تھے ۔ اس کے بالمقابل ایک چبوترے پر ان کا مزار ہے ۔

عالمگیر اورنگ زیب نے ان کا فیضان عام دیکھ کر سات مزروعہ کنوئیں جو مسجد کے گرد و نواح میں تھے لنگر اور درویشوں کے اخراجات کے لیے معافی میں دے دیے تھے ۔ لنگر بدستور جاری ہے اور درس کا سلسلہ بدستور قائم ۔ اب یہ مزار محکمۂ اوقاف کے زیر اهتمام ہے ۔

مقبرۂ گھوڑے شاہ : ان کا اصل نام جھولن شاہ ہے ۔ لقب گھوڑے شاہ کی وجہ یہ تھی کہ انہیں گھوڑوں کا بہت شوق تھا ۔ ان کا معمول تھا کہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر اکثر شہر میں آیا کرتے تھے ۔ اس لقب کی وجہ سے انہیں ایسی شہرت ہوئی کہ لوگ اصل نام بھول گئے اور گھوڑے شاہ زبانوں پر آ گیا ۔ ان کی وفات

۱۱۴۶ھ کو ہوئی ۔ ان کے نام کی نسبت سے آس پاس کا علاقہ گھوڑے شاہ ہی کے نام سے موسوم ہے ۔

گھوڑے شاہ کا مزار ایک تین زینہ بلند چبوترے پر واقع ہے ۔ نہ آمد و رفت کے لیے کوئی خاص دروازہ ہے، نہ اس پر کوئی برج ہے ۔ مقبرے کی شمالی اور مشرقی دیوار موجود ہے ۔ جنوب مغربی دیوار مسمار ہو چکی ہے ۔

مزار کے شمالی طرف مسجد گھوڑے شاہ ہے ۔

مزار پر اکثر عقیدت مند آتے ہیں اور مٹی کے بنے ہوئے گھوڑے نذر کے طور پر لاتے ہیں ۔ مزار کے ارد گرد ایسے ہی گھوڑوں کے انبار لگے رہتے ہیں ۔

مقبرۂ شاہ حسین زنجانی : شاہ حسین زنجانی، حضرت علی ہجویری کے پیر بھائی تھے (زک ۱/۱، ج ۹، ص ۹۲) حضرت علی ہجویری جس دن لاہور آئے، اس دن شاہ حسین زنجانی کا انتقال ہوا ۔ ان کا مزار چاہ میراں میں ہے، جسے عرف عام میں ”میراں دی کھوہی“ کہا جاتا ہے ۔ مزار ایک طویل و عریض باغ میں ہے، جسے سکھوں نے لگایا تھا ۔ اب یہ مزار ایک قد آدم خشتی چار دیواری کے اندر ہے ۔ مزار کا دروازہ مشرق کی طرف ہے ۔ شمال کی جانب ایک خشتی دالان ہے ۔

مقبرۂ سید یعقوب زنجانی، صدر دیوان : سید یعقوب زنجانی، شاہ حسین زنجانی کے ساتھ لاہور آئے تھے ۔ ان کا مزار سرائے لالہ رتن چند اور لیڈی ویلنگٹن ہسپتال کے درمیانی علاقے میں ہے ۔

مقبرۂ شاہ عبدالجلیل ملقب بہ چوہڑ بندگی : شاہ عبدالجلیل نے چوہڑ بندگی لقب اختیار کیا ۔ اس کی وجہ تسمیہ دستگیر نامی نے یہ بتائی ہے : چوہڑ ریاست بہاولپور میں ہے، جہاں سے وہ لاہور میں رونق افروز ہوئے (دیکھیے تاریخ جلیلہ، ص ۱۰۷) اور اس علاقے میں اقامت اختیار کی جو اب قلعۂ گوجر سنگھ کہلاتا ہے ۔ ان کی وفات ماہ رجب ۹۱۰ھ/ ۸ دسمبر ۱۵۰۴ء کو ہوئی اور ان کا مقبرہ بھی قلعۂ گوجر سنگھ ہی میں ہے ۔ مقبرے کی چار دیواری کی مغربی سمت احاطے میں ایک مسجد ہے جو خود شیخ چوہڑ بندگی نے تعمیر کرائی تھی ۔

شیخ موسیٰ آہنگر : شیخ موسیٰ جو اپنے پیشے کی وجہ سے آہنگر کے لقب سے مشہور ہوئے، لودھی بادشاہوں کے زمانے میں ملتان سے ہوتے ہوئے لاہور آئے اور حضرت عبدالجلیل چوہڑ بندگی کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان سے اکتساب فیض بھی کیا اور ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کی ۔ حضرت چوہڑ بندگی نے اپنی معافی دہ زمین سے دو بیگہ زمین شیخ موسیٰ کو دی ۔ یہیں عمر بھر رہے اور یہیں ۹۲۰ھ میں انتقال کیا (تحقیقات چشتی، ص ۱۰۱) ۔

شیخ موسیٰ کا مقبرہ قلعۂ گوجر سنگھ میں میکلوڈ روڈ کے قریب واقع ہے ۔ تحقیقات چشتی کے مطابق شیخ موسیٰ کا مقبرہ اکبر بادشاہ کی والدہ نے بنوایا تھا ۔ مقبرے کا رنگ سبز اور گنبد فیروزی کانسی کا ہے ۔ تمام عمارت خشتی ہے مگر لب بام سے ایک فٹ نیچے تک کانسی کا کام ہوا ہے ۔ اس گنبد کے گرد چار دیواری خشتی ہے ۔

لاہور ہمیشہ سے دینی تعلیم کا اہم مرکز رہا ہے ۔ یہاں اب بھی ہر مسلک کے چھوٹے بڑے دارالعلوم قائم ہیں، جن کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے ۔

مرکزی دارالعلوم نعمانیہ : یہ دارالعلوم اندرون ٹکسالی دروازہ واقع ہے ۔ یہ ایک قدیمی درسگاہ ہے جو مرکزی انجمن نعمانیہ کے زیر اہتمام ہے ۔ اس کی تاسیس ۱۸۸۷ء میں ہوئی تھی اور اس وقت سے تعلیمی خدمات انجام دے رہی ہے ۔ اس کے تدریسی کمرے ۵ اور برآمدے ۲ ہیں ۔ دارالاقامہ بھی ہے، جس میں ۸ کمرے ہیں ۔ کتابخانہ بھی ہے، جس میں رفتہ رفتہ کتابوں کا اضافہ ہوتا

رہا ہے، مسلک حنفی بریلوی۔

مدرسۂ قاسم العلوم: انجمن خدام الدین شیرانوالہ عرصۂ دراز سے تعلیمی خدمات انجام دے رہا ہے، مسلک حنفی دیوبندی ہے۔

جامعۂ عربیۂ رحیمیہ: نیلا گنبد میں ہے اور اب محکمۂ اوقاف کے زیر اہتمام ہے۔ یہ بھی لاہور کی قدیمی درسگاہوں میں ہے، مسلک حنفی دیوبندی، نصاب درس نظامی رائج ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ادیب عربی، عالم عربی اور فاضل عربی کی تدریس بھی ہوتی ہے۔

مدرسۂ غوثیۂ عالیہ: اندرون شہر تکیۂ سادھواں میں ہے۔ اس کی بنیاد ۱۹۱۱ء میں قائم ہوئی۔ نصاب درس نظامی رائج ہے۔

دارالعلوم حزب الاحناف: بیرون بھاٹی دروازہ لال کوٹھی میں واقع ہے۔ دارالعلوم کے بانی مولانا سید دیدار علی تھے۔ انھوں نے شروع میں تو ۱۹۲۴ء میں اس کی بنیاد اندرون دہلی دروازہ ایک چھوٹی سی مسجد میں رکھی تھی۔ چند سال سے یہ دارالعلوم لال کوٹھی میں منتقل ہو گیا ہے۔ سڑک کے کنارے وسیع مسجد ہے۔ اس کے ساتھ دارالاقامہ کے چار کشادہ کمرے تعمیر کیے گئے ہیں۔ تدریسی کمرے ۶ ہیں۔ ان کے علاوہ ایک کمرے میں کتابخانہ اور ایک میں دفتر ہے۔ ایک کمرے میں دارالافتا ہے۔ نصاب درس نظامی اور مسلک حنفی بریلوی ہے۔ دارالعلوم کا ایک ماہنامہ ہے جس کا نام رضوان ہے۔

جامعۂ حنفیہ: دو مقامات پر قائم ہے۔ ایک کا نام مدرسۂ عربیۂ حنفیہ ہے، جو بہاولپور ہاؤس میں ہے اور دوسرے کا نام دارالعلوم حنفیہ ہے، جو سٹیڈیم روڈ گلبرگ نمبر ۳ میں ہے۔ مسلک حنفی دیوبندی ہے۔ ۱۹۴۴ء میں تعلیم و تدریس کی ابتدا ہوئی۔ قیام پاکستان کے بعد بہاولپور ہاؤس میں مسجد اور مدرسہ تعمیر کیا گیا اور جامعۂ حنفیہ یہاں منتقل ہوئی۔ اب اس کے ۹ تدریسی کمرے ہیں اور ہر کمرے کے آگے برآمدہ ہے۔ سٹیڈیم روڈ پر دارالعلوم حنفیہ کا قیام ۱۹۶۵ء میں ہوا تھا۔ درس نظامی دونوں مدارس میں رائج ہے۔ بہاولپور ہاؤس کے مدرسے کے کتابخانے میں بہت سی کتابیں ہیں۔

جامعۂ اشرفیہ: یہ خوبصورت اور وسیع و عریض دارالعلوم ہے، جو فیروز پور روڈ پر واقع ہے۔ عربی کی تدریس کی یہ بہت بڑی درسگاہ ہے۔ ابتدائی شکل میں یہ درسگاہ امرتسر کی مسجد نور میں قائم ہوئی، اس کے بانی مفتی محمد حسن تھے، جو مولانا اشرف علی تھانوی کے شاگرد اور مرید تھے۔ قیام پاکستان پر وہ لاہور آ گئے اور نیلا گنبد کے قریب مدرسہ قائم کیا اور اس کا نام اپنے استاد کے نام پر مدرسۂ اشرفیہ رکھا۔ پھر فیروز پور روڈ پر ۱۲۵ کنال کا ایک وسیع قطعۂ اراضی حاصل کیا گیا اور ایک عالی شان دارالعلوم کا سنگ بنیاد ۱۳۷۴ھ میں رکھا گیا۔ اب یہاں ایک وسیع و عریض جامع مسجد ہے جس کا اندرونی ہال کمرہ بہت وسیع ہے۔ اس کے دونوں طرف بھی بڑے بڑے ہال کمرے ہیں۔ مشرقی سمت وسیع دارالقرآن ہے۔ جامعہ کے جنوبی دروازے کے باہر سامنے کی طرف درسگاہ کی مسلسل عمارتیں تعمیر ہوئی ہیں۔ تدریسی کمرے ۲۳ ہیں۔ تمام کمروں کے سامنے برآمدے ہیں۔ طلبہ کی اقامت کے لیے دارالاقامہ ہے۔ اس کی بھی منزل میں ۱۸ کمرے ہیں اور بالائی منزل میں چھے۔ تمام کمروں کے آگے برآمدے ہیں۔ اساتذہ کے لیے مکانات تعمیر کیے گئے ہیں۔ خادموں کے لیے بھی کوارٹر ہیں۔ جامعہ میں دو ٹیوب ویل نصب ہیں۔ جامعہ میں کئی شعبے ہیں، شعبۂ درس نظامی، شعبۂ حفظ و تجوید، دارالافتا، شعبۂ تبلیغ۔ کتابخانے

میں بہت سی کتابیں موجود ھیں ۔ مسلک حنفی دیوبندی ہے ۔

مدرسۃ البنات: یونیورسٹی گراؤنڈ سے متصل ۱۰ لیک روڈ پر ہے ۔ یہ درسگاہ ''انجمن مدرسۃ البنات'' کے زیر اھتمام ہے ۔ اس کے بانی مولانا عبدالحق عباس (م ۱۹۶۰ء) تھے ۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء میں مدرسۃ البنات کی مستقل درسگاہ جالندھر میں قائم کی ۔ قیام پاکستان پر ۵ نومبر ۱۹۴۷ء کو لیک روڈ کی موجودہ عمارت میں یہ درسگاہ قائم کی گئی ۔ نصاب پہلی سے دسویں تک ھر جماعت میں عربی زبان میں ہے اور قرآن مجید نصاب کا لازمی حصہ ہے ۔ موجودہ دینی نصاب بھی رائج ہے ۔ طالبات کو عربی میں گفتگو کی خصوصی تربیت دی جاتی ہے ۔ ''کلیۃ البنات'' کے نام سے کالج بھی ہے ۔

مدرسۃ شمشادیہ نعمانی تعلیم القرآن: لاھور چھاؤنی کے صدر بازار کے خراس محلے میں ہے ۔ سید شمشاد حسین کے نام کی مناسبت سے یہ مدرسہ شمشادیہ کے نام سے موسوم ہے ۔ شروع میں یہ مدرسہ کانپور (بھارت) میں قائم ھوا ۔ ۱۹۴۰ء میں یہ مدرسہ دہلی میں منتقل ھوا ۔ قیام پاکستان کے بعد یہ مدرسہ مذکورہ محلے میں قائم ھوا ۔ نعمانی تعلیم القرآن کے مدرسے کے ساتھ شعبۂ ابتدائیہ (پرائمری) بھی ملحق ہے ۔ عمارت میں ۲ تدریسی کمرے اور ایک ھال کمرہ ہے ۔ مسلک حنفی بلا تخصیص ۔

دارالعلوم تقویۃ الاسلام: اسے مدرسۂ غزنویہ بھی کہتے ھیں ۔ ۱۹۰۱ء میں مولانا عبدالجبار غزنوی نے اس کی بنیاد مسجد غزنویہ امرتسر میں قائم کی تھی ۔ ۱۹۴۷ء میں یہ دارالعلوم شیش محل روڈ پر ایک سہ منزلہ عمارت میں قائم ھوا ۔ اس کے مہتمم سید داؤد غزنوی تھے ۔ پہلی منزل میں وسیع ھال کمرہ ہے ۔ یہاں تدریس کا کام ھوتا ہے ۔ دوسری منزل میں دارالاقامہ ہے ۔ جس کے چار کمرے ھیں یہیں دفتر بھی ہے ۔ تیسری منزل میں مہتمم کی سکونت ہے ۔ نصاب ترمیم شدہ درس نظامی ہے اور مسلک اھل حدیث کا ہے ۔ کتابخانے میں ضرورت کی بہ تعداد کثیر کتابیں ھیں ۔ فارغ التحصیل طلبہ کو دورۂ حدیث کی سند دی جاتی ہے ۔

جامعۂ اسیہ: ۲۵ ایمپرس روڈ پر ہے ۔ مسلک اثنا عشری شیعہ ہے ۔ اس کے بانی نواب مظفر علی قزلباش ھیں ۔ شروع میں یہ جامعہ کربلائے گامے شاہ میں قائم ھوئی تھی، پھر اسے ایمپرس روڈ کی مذکورہ کوٹھی میں منتقل کر دیا گیا ۔ یہاں تدریس کے لیے چار بڑے کمرے مختص ھیں ۔ ان کے آگے کھلے برآمدے ھیں ۔ ھال کمرے کچھ اور بھی ھیں ۔ کتابخانہ خاصا بڑا ہے ۔ ادیب عربی اور فاضل عربی کی کلاسیں بھی جاری ھیں ۔

جامع قاسمیۃ مصباح العلوم: چاہ میراں روڈ پر فیض باغ میں ہے ۔ ۱۹۴۷ء میں یہاں درس و تدریس شروع ھوئی ۔ تدریس کے کمرے ۸ اور دارالاقامہ کے کمرے ۴ ھیں ۔ دو برآمدے ھیں ۔ یہاں حفظ و ناظرہ کا انتظام بھی ہے ۔ مصباح العلوم میں شعبۂ طالبات بھی ہے ۔ ان کی تدریس کے لیے معلمات مقرر ھیں ۔ مسلک حنفی بریلوی ہے ۔

جامع المنتظر: یہ درسگاہ جامع المنتظر کے زیر اھتمام چل رھی ہے ۔ جامعہ کی بنیاد شروع میں ۱۹۵۴ء میں وسن پورہ میں قائم ھوئی تھی ۔ اب اس جامعہ کی عمارت ماڈل ٹاؤن ایچ بلاک میں تقریباً ۱۸ کنال اراضی میں تعمیر ھوئی ہے ۔ اس میں وسیع مسجد، مجلسوں کے لیے وسیع ھال، درس و تدریس کے کمرے وسیع دارالاقامہ، مہتمم کی اقامت گاہ، اساتذہ کے قیام کی جگھیں، خادموں کے کوارٹر، دفتر اور ڈسپنسری موجود ھیں ۔ نئی عمارت کی بنیاد ۱۳۸۹ھ میں رکھی گئی تھی ۔

مدرسۂ نظامیۂ قرآنیہ: قلعۂ گوجر سنگھ میں نظامیہ روڈ پر پولیس لائن کے مقابل واقع ہے۔ اس کی بنیاد ۱۹۵۴ء میں قائم ہوئی تھی۔ درسگاہ کی عمارت سہ منزلہ ہے۔ جس میں ۱۶ کمرے ہیں۔ اس میں درس نظامی رائج ہے۔ حفظ و ناظرہ اور قراءت و تجوید کا انتظام ہے۔ اس کے علاوہ یہاں نظامیہ گرلز سکول بھی ہے۔

جامعۂ مدنیہ: راوی روڈ پر کریم پارک میں ہے، مسلک حنفی دیو بندی ہے۔ ۱۹۵۵ء میں مسلم مسجد لُہاری دروازے میں یہ درسگاہ قائم ہوئی تھی، آخر یہ درسگاہ راوی روڈ پر ایک وسیع قطعۂ زمین میں تعمیر ہوئی۔ مسجد کا ہال ایک کنال میں ہے۔ اس کے ساتھ متعدد کمرے اور ۶ برآمدے ہیں۔ دارالحدیث کا ایک بہت بڑا کمرہ ہے۔ دارالاقامہ بھی ہے۔ نصاب درس نظامی رائج ہے اور دورۂ حدیث اور قراءت و حفظ کا بھی انتظام موجود ہے۔ بچوں اور بچیوں کے لیے پرائمری سکول بھی ہے۔

مرکزی دارالعلوم: بازار داتا گنج بخش میں ہے۔ اس کی تأسیس ۱۹۵۶ء میں ہوئی تھی۔ نصاب درس نظامی ہے۔ قراءت و تجوید کی تدریس بھی ہوتی ہے۔ کتابخانے میں توسیع ہو رہی ہے۔

دارالعلوم باقیات الصالحات: بادامی باغ قلعۂ لچھمن سنگھ میں ہے۔ اس کی تأسیس ۱۹۵۷ء میں ہوئی تھی۔ اس میں ۱۱ تدریسی کمرے اور دو کمرے دارالاقامہ کے ہیں۔ قراءت و تجوید کی تدریس ہوتی ہے۔ ایک ہائی سکول بھی اس سے متعلق ہے جو اب حکومت کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔

دارالعلوم جامعۂ نعیمیہ: محمد نگر میں علامہ اقبال روڈ پر واقع ہے۔ اس کے بانی مفتی محمد حسین نعیمی ہیں، جو بھارت سے لاہور آئے اور چوک دالگراں کی مسجد میں درس و تدریس شروع کی۔ ۱۹۵۸ء میں یہ دارالعلوم چوک دالگراں سے محمد نگر میں منتقل ہوا، جہاں ایک وسیع مسجد تعمیر کی گئی۔ جامعہ کی پہلی منزل میں تدریس کے لیے ۱۳ کمرے ہیں۔ ان کے علاوہ عام مطالعے کے لیے دو کمرے مختص ہیں۔ بالائی منزل میں دارالاقامہ ہے جس کے چودہ کمرے ہیں۔ عمارت میں ٹیوب ویل بھی نصب ہے۔ محاسب، محصّل اور خطیب کے لیے الگ الگ کمرے ہیں۔ دارالعلوم کے کتابخانے میں بہ تعداد کثیر کتابیں موجود ہیں۔ نصاب درس نظامی ہے، دورۂ حدیث کا بھی انتظام موجود ہے۔ جامعہ کے زیر اہتمام خیاطی اور خطاطی کے فن کی بھی تربیت دی جاتی ہے۔ جامعہ میں دارالافتاء کا بھی مستقل انتظام ہے۔

جامعۂ نظامیۂ رضویہ: کی ابتداء ۱۹۵۷ء میں مسجد خراسیاں لُہاری دروازے میں ہوئی۔ پھر ۱۹۷۱ء میں باغیچۂ نہال چند میں ۲ کنال ۱۷ مرلے میں جامع کی تعمیر ہوئی۔ مسلک حنفی بریلوی ہے اور درس نظامی رائج ہے۔ حفظ و ناظرہ کا انتظام ہے۔

مرکزی دارالترتیل: لٹن روڈ، مسجد باغیچۂ نواب صاحب مزنگ میں ہے۔ ۱۹۵۸ء میں درسگاہ کی تأسیس ہوئی۔ درس و تدریس مسجد میں ہوتی ہے۔ قراءت و تجوید کی تدریس کا بھی انتظام ہے۔ ایک کمرے پر مشتمل دارالاقامہ بھی ہے۔ مسلک بلا تخصیص۔

مصطفٰی آباد دھرم پورے میں دو مدرسے ہیں مدرسۂ قاسم العلوم جس کی تأسیس ۱۹۵۹ء میں ہوئی اور مدرسۂ فرقانیہ جو ۱۹۶۲ء میں قائم ہوا۔ مدرسۂ قاسم العلوم طالبات کے لیے ہے، جو حفظ و ناظرہ کی تحصیل میں مشغول ہے۔ مدرسۂ عالیہ فرقانیہ میں، چھوٹے بچے اور بچیاں

قرآن مجید ناظرہ پڑھتے ہیں، قراءت و تجوید کی بھی تدریس ہوتی ہے۔

مدرسۂ عزیزیۂ حنفیۂ تعلیم القرآن: چھاؤنی میں دہلی روڈ پر صدر بازار کی جامع مسجد میں قائم ہے۔ اس کی تأسیس ۱۹۰۹ء میں ہوئی تھی۔ مدرسہ انجمن اسلامیۂ لاہور کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔

مدرسۂ حنفیۂ فضلیۂ حیات القرآن: چوک نواب صاحب میں ہے، مسلک حنفی بریلوی ہے۔ یہاں حفظ و ناظرہ اور تجوید و قراءت کی تدریس کی جاتی ہے۔ اس میں بیرونی ممالک کے طلبہ بھی تعلیم پاتے ہیں۔

جامعۂ صدیقیۂ سراج العلوم: بیرون مستی دروازہ سرکلر روڈ پر واقع ہے، مسلک حنفی بریلوی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں یہاں درس و تدریس کی ابتدا ہوئی، نصاب درس نظامی ہے۔ حفظ و ناظرہ اور قراءت و تجوید کا انتظام بھی ہے۔

مدرسۂ دار القرّاء: جامع مسجد بی بلاک ماڈل ٹاؤن میں ہے۔ مسلک حنفی دیو بندی ہے۔ ۱۹۶۳ء میں اس کی تأسیس ہوئی۔ یہاں قراءت و تجوید اور حفظ و ناظرہ کی تدریس ہوتی ہے۔

جامعۂ فضلیۂ عالی: مسجد نواں کوٹ ملتان روڈ میں ہے۔ ۱۹۶۳ء میں اس کی تاسیس ہوئی نصاب درس نظامی ہے۔

غوث العلوم جامعۂ رحیمیہ رضویہ: نیو سمن آباد لاہور میں ہے۔ مسلک حنفی بریلوی ہے۔ ۱۹۶۰ء میں اس کی تأسیس ہوئی۔ مدرسے کے کتابخانے میں بہ تعداد کثیر کتابیں ہیں۔ درس نظامی کے مطابق تدریس ہوتی ہے۔ حفظ و ناظرہ کا انتظام بھی موجود ہے۔

مدرسۂ جامعۂ اسلامیہ: مسلم آباد شالا مار ٹاؤن میں ہے۔ ۱۹۶۶ء میں اس کی تأسیس ہوئی۔ یہاں حفظ و ناظرہ اور تجوید و قراءت کی تدریس کے علاوہ درس نظامی رائج ہے۔ مولانا عبید اللہ انور امیر خدام الدین مدرسے کے سرپرست ہیں۔

جامعۂ تجوید القرآن نورانی: صدر بازار چھاؤنی کی جامع مسجد نورانی میں ہے۔ ۱۹۶۷ء میں یہاں درس و تدریس کی ابتدا ہوئی۔ یہاں ۱۲ تدریسی کمرے ہیں۔ حفظ و ناظرہ کی تعلیم ہوتی ہے۔ ابتدائی درس نظامی بھی رائج ہے۔ بیرونی ممالک کے کچھ طلبہ بھی یہاں تعلیم پا رہے ہیں۔

مدرسۂ رحمانیہ: گارڈن ٹاؤن میں ہے اہل حدیث کا مدرسہ ہے۔ اس کی ابتدا ۱۹۶۸ء میں ہوئی۔ یہ مدرسہ مجلس التحقیق اسلامی کے زیر اہتمام چل رہا ہے۔ درس نظامی کے علاوہ عہد حاضر کے علوم کی بھی تدریس ہوتی ہے۔ کتابخانے میں بہ تعداد کثیر کتابیں ہیں۔ محدث مدرسے کا ماہنامہ رسالہ ہے۔

جامعۂ حامدیۂ رضویہ: جامع مسجد اسلام پورے میں سولہ سترہ سال سے اسلامی علوم کی درس و تدریس ہو رہی ہے۔

مظفر المدارس (مدرسۃ الواعظین): یہ مدرسہ فاضل حضرات کی تبلیغی اور تصنیفی رہنمائی کے لیے ۱۹۷۵ء میں ایمپریس روڈ پر قائم ہوا۔ اس کے بانی بھی مظفر علی قزلباش ہیں۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: حافظ نذر محمد: جائزہ مدارس عربیہ مغربی پاکستان۔

[مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا]

(ادارہ)

لاہور میں مراکز ذرائع ابلاغ۔

اخبارات و رسائل وغیرہ کے لیے ملاحظہ ہو رسالۂ نقوش، لاہور نمبر)۔

تعلیقہ: لاہور مرکز علم و ادب و ثقافت ہے گزشتہ مباحث سے واضح ہو گیا ہو گا کہ لاہور کی تأسیس غزنوی دور میں ہوئی یا اس سے قدیم تر زمانے میں

ہوئی، اتنا بہر حال یقینی ہے کہ غزنوی دور ہی میں پہلی مرتبہ اسے تہذیبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اس کے ساتھ ہی علم و ادب کے مرکز کی حیثیت بھی اسے حاصل ہوتی گئی، جو آج تک قائم ہے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ غزنوی دور میں لاہور میں ایک طرف فارسی شاعری کا آغاز ہو رہا ہے تو دوسری طرف ہندوؤں میں فارسی جاننے والے افراد نظر آتے ہیں ، ان میں ایک تلک بن جے سین بھی تھا ۔ جس کی فارسی دانی کا مؤرخین نے خاص طور پر ذکر کیا ہے ۔ اس دور میں غزنہ اور لاہور میں موجود اختلاط عام ہوا اور لاہور کو غزنۂ صغیر کہا گیا ۔ اس میل جول کے نتیجے میں فارسی گو شاعر اس وقت کی ہندی زبان میں بھی شاعری کرنے لگے (مسعود سعد سلمان سے ایک ہندی دیوان منسوب ہے) اور مقامی ہندی میں فارسی کے الفاظ داخل ہوتے چلے جا رہے ہیں۔ ابوالفضل البیہقی کے بیان کے مطابق ثقافتی لحاظ سے غزنہ اور لاہور ایک ہی تہذیب کے دو شہر معلوم ہوتے ہیں ۔

غزنوی دور میں لاہور میں فارسی شاعری کا ایک دبستان قائم ہو جاتا ہے ، اس دور میں ، لاہور سے تعلق رکھنے والے متعدد شعرائے فارسی، ہمارے علم میں ہیں ۔ ان میں مسعود سعد سلمان اور ابوالفرج رونی کے علاوہ بہت سے اور بھی ہیں جن کا عوفی نے اپنے تذکرۂ لباب الالباب میں متعدد جگہ ذکر کیا ہے ۔

لاہور میں فارسی کا پہلا قابل ذکر شاعر نکتی لاہوری تھا، جو ابوالفرج اور مسعود سعد سلمان سے مقدم تھا ۔ اس فہرست میں یوسف دربندی لاہوری کا نام شامل کیا جا سکتا ہے ۔ اور مسعود بن شائی کوب کا بھی جو دربار لاہور سے منسلک نہ تھا، مگر لاہور کا رہنے والا تھا ۔

غزنویوں کے زمانے میں فارسی شعر و ادب کو جو فروغ حاصل ہوا، وہ تو معلوم ہے، لیکن برصغیر میں اس دور میں عربی کو بھی دینی، ادبی اور تہذیبی حیثیت حاصل رہی، چنانچہ عوفی کی لباب الالباب میں دو زبانوں (عربی اور فارسی) میں لکھنے والے شاعروں کے تذکرے موجود ہیں ۔

ان شعرا میں عربی کے ایک شاعر ابوالعطا بن یعقوب الغزنوی (۴۹۱ھ / ۱۰۹۷ء) کو نسبۃً زیادہ شہرت حاصل ہوئی ۔ عوفی کے بیان کے مطابق جب سلطان ابراہیم بن مسعود غزنوی نے ہندوستان کا رخ کیا، تو ابو العطا اس وقت لاہور کے قید خانے میں تھا ۔ عوفی نے اس کے عربی کلام کے نمونے دیے ہیں ۔ مسعود سعد سلمان نے اس کی مدح میں قصیدہ کہا اور اس کی وفات پر مرثیہ لکھا ۔

اس دور کے دوسرے مصنف جن کا غزنوی دور میں کسی نہ کسی طور پر لاہور سے تعلق رہا ہے، وہ ہیں البیرونی، ابوالقاسم، ابو المنصور بن علی الغزنوی التوکی ، مسعود سعد سلمان وغیرہ ۔

اس دور کے بعض اور اکابر : شیخ اسمٰعیل لاہوری جو ۳۹۵ / ۱۰۰۳ء میں بخارا سے لاہور آئے ابوالقاسم محمد بن خلف لاہوری، ابوالفتح عبدالصمد بن عبدالرحمٰن لاہوری، منہاج الدین ابراہیم انجوزجانی کے ناموں کے ساتھ لاہوری کی نسبت ان کے تعلق لاہور کا پتا دیتی ہے ۔

سراج منہاج : (دیکھیے ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، طبع پنجاب یونیورسٹی ۱۹۷۲ء (جلد دوم حصۂ عربی، ص ۹۱ تا ۱۲۵) کو بھی اس فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے ۔

تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب شیخ محمد اسمٰعیل (م ۴۴۸ھ) بخارا سے لاہور آئے اور وعظ و درس کا سلسلہ شروع کیا، تو ہزاروں لوگ ان کے وعظ سے متاثر ہو کر مسلمان ہوتے گئے (رحمٰن علی : تذکرۂ علمائے ہند) ۔

لاہور کو یہ شرف بھی حاصل ہوا کہ حضرت داتا گنج بخش (علی بن عثمان الہجویری) نے، جن کی کتاب کشف المحجوب صوفیانہ ادب میں ایک بنیادی کتاب کا درجہ رکھتی ہے، لاہور کو اپنے فیوض کی اشاعت کا مرکز بنایا۔

الہجویری شاعر بھی تھے، لیکن ان کا دیوان ضائع ہو گیا۔ شیخ محمد اکرام نے ان کے چند اشعار فارسی بطور نمونہ دیے ہیں۔ ابراہیم غزنوی کے زمانے میں فارسی کا ادبی دبستان لاہور میں بھی قائم ہو گیا۔ ابو نصر فارسی نے اس کی تربیت میں خاص حصہ لیا اور مقامی لوگ بھی فارسی سمجھنے لگے۔

مسعود ثالث نے علوم کے تحفظ کے لیے لاہور میں ایک دارالکتب (کتابخانہ) قائم کیا۔

دور غزنوی کے لاہور کی تاریخ میں امیر ایاز کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ ایاز کی سپہسالارانہ صلاحیتیں اور منتظمانہ قابلیتیں اپنی جگہ مسلّم ہیں (دیکھیے مشتاق بھٹی: "ملک ابو النجم ایاز بن اویماق" در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، ماہ نومبر ۱۹۳۳، مئی ۱۹۳۳ء)، اس کے ذوق حسن و ذوق شعر کی بھی کافی شہادتیں موجود ہیں، عنصری کی ایک رباعی، رونی کا ایک قصیدہ اور فرخی کا ایک قصیدہ اس کی سرپرستی ادب کی گواہی دیتے ہیں۔

اس قیاس کے لیے کافی شواہد موجود ہیں کہ ایاز ہی موجودہ لاہور کا بانی اور پہلا صوبے دار تھا۔ لاہور کے علاقۂ رنگ محل میں ایک قبر موجود ہے، اسے ایاز (یا الیاس) کا مزار کہا جاتا ہے اور عقیدت مند لوگ اس کی زیارت کے لیے آتے رہتے ہیں۔ تو نتیجہ یہ کہ جس طرح فارسی اور اردو کی شاعری میں ایاز کی شخصیت حسن و جمال کی علامت ہے، اسی طرح زمانے نے اسے خوش ذوقی کی سند بھی عطا کی۔ زلالی نے بونے پانچ سو صفحے پر مشتمل ایک ادبی مثنوی لکھ کر اس کی یاد کو پائدار بنا دیا۔ اور بعد کے ایک شاعر نے محمود نامہ لکھ کر اس کی عقیدت کو مستقل طور پر نقش کر دیا۔ ایاز سے ایک اختراع بھی منسوب ہے جسے ایاس (= ایاز) کہتے ہیں، جو ایک کپڑا ہے جسے برف باری کے زمانے میں سفر کرتے وقت آنکھوں پر باندھ لیتے تھے تاکہ برف کی سفیدی اور ٹھنڈک سے آنکھوں کو ضرر نہ پہنچے (مشتاق احمد بھٹی: کتاب مذکور)۔

غوریوں کا دور: خسرو ملک پر (۵۸۳ھ میں) سلطنت غزنویہ کا انقراض ہو گیا، لیکن غوریوں کی سلطنت کو زیادہ ثبات نصیب نہ ہوا اور خاندان غلاماں کا آغاز ہو گیا، اور دارالحکومت بھی دہلی منتقل ہو گیا، تاہم قطب الدین ایبک کا لاہور میں چوگان کھیلتے ہوئے انتقال ہو گیا۔

دور غوریہ و غلاماں میں عہد غزنویہ کی ادبی روایت ایک حد تک قائم رہی۔ اس دور میں لاہور کے جن دو شاعروں نے شہرت پائی وہ سراج منہاج لاہوری اور عمر اسحٰق لاہوری ہیں۔

ہندوستان میں مغلوں سے پہلے کی ادبی تاریخ پر کچھ تاریکی چھائی ہوئی ہے۔ اس زمانے کے ادب میں لاہور کی حصہ داری متعین کرنا مشکل ہے فارسی ادب کی عام تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو عبدالغنی (شمس العلما): *Persian Literature during the Pre-Mughal Period*، نیز عربی کے لیے دیکھیے زبید احمد: *Indian Contribution to Arabic Literature*۔

مغلوں کے زمانے کی ادبی تاریخ نسبۃً صاف ہے۔ اس میں لاہور کی ادبی سرگرمیوں کا حال مل جاتا ہے۔ میخانے کا مصنف عبدالنبی قزوینی فخر الزمانی جب ۱۰۲۵ھ کے آغاز میں لاہور پہنچا، تو اسے یہ شہر بہت پسند آیا، اس کی خوش حالی اور ثقافتی خوش دلی سے متاثر ہوا۔ اس پر تعجب کرنے

ہوئے لکھتا ہے:

"عجب ملکے بنظر این حقیر در آمد، ارزانی و فراوانی، دیگر یکی از خوبی‌ہاے ہندوستان این کہ ہر کس در ہر محل بہر طریقے کہ زیست کند ہیچ کسے را قدرت این نیست کہ نہی آن امر نماید، باخود قرارداد کہ جاے توطن تو این ملک است (طبع محمد شفیع لاہوری)، ص ۵۰۲، س ۲) ایک اور ضمن میں یہی مصنف لکھتا ہے:

"ملکے دیدم بغایت آبادان و معمور و بلادے مشاہدہ کردم از ورائے آسایش و رفاہیت بی نہایت مطبوع باخود قرار دادم کہ تمام عمر، درین دیار صرف کنم" (کتاب مذکور، ص ۴۲۳) - اسے لاہور (ہندوستان) کی زندگی کا یہ پہلو بہت اچھا لگا کہ:

"ہر نوع کہ کسی خواہد، باشد، منع و تکلیفی نباشد" ظاہر ہے کہ یہ باتیں ایک ایسے معمورے ہی میں ہو سکتی ہیں جس میں کشادہ دلی اور کلچر انتہا کو پہنچ گیا ہو، یہ وہ وصف ہے جس کا ذکر ایک صدی بعد کا شاعر خالص استرآبادی (المتوفی ۱۱۲۲ھ) بھی کر رہا ہے - وہ کہتا ہے:

ز خوبیہای ہند این خوبی اش بس
کہ ہرگز نیست کس را کار با کس

یہ اگرچہ ہند کی تعریف میں ہے، مگر اس کا خاص تعلق لاہور ہی سے ہے۔

خوشگو نے بھی سفینۂ خوشگو میں فیضی کے حالات میں اسی طرح کا تأثر دیا ہے - وہ لکھتا ہے کہ بقول صاحب مآثر رحیمی "فیضی ملاذ الفضلا و ملجأ الشعراء بود - اکثر مستعدان خراسان بشوق خدمتش بہ ہند رسیدہ، کامیاب باطن و ظاہر شدند - ہر کس کہ در ایران قدرت گفتن مصرعی و طبع موزونی داشتہ، بہ ہند آمد، نتائج طبع خود را بشرف اصلاح وی رسانید - دران وقت دارالسلطنت لاہور دارالشعراء گردید" یہ اس زمانے کی بات معلوم ہوتی ہے جب اکبر نے لاہور میں اپنے قیام کو طول دیا - لہذا چودہ سال کے اس عرصے میں لاہور ہی اس کا ادبی دربار بن گیا۔

اب لاہور کے دارالشعراء ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ لاہور میں مقیم، اور لاہور کے عارضی باشندے جو باہر سے آتے تھے، لاہور کو اپنے قیام سے ضرور مشرف کرتے تھے، جیسا کہ تذکروں میں ہے - اس کا خلاصہ دیکھیے مجلۂ نقوش لاہور نمبر، "فارسی شاعری میں لاہور کا ذکر")۔

بعد کے زمانوں میں بھی ایسا ہی ہوتا رہا، علمی و تعلیمی دنیا کا یہ واقعہ بھی اہم ہے کہ یہیں شہر لاہور میں عیسائی (Jesuits) مشن نے مرآۃ القدس کے نام سے بائبل کا فارسی ترجمہ اکبر کی خدمت میں پیش کیا - اکبر نے عیسائیوں سے جو رابطہ رکھا، اس پر دینی حلقوں میں بڑا احتجاج بھی ہوا، لیکن لاہور کی وسیع تر ادبی فضا میں وسعت مشرب کو خاص اہمیت حاصل تھی اور لاہور کی اس کشادہ دلی کا ذکر تو میخانہ کی عبارتوں سے ہم معلوم کر ہی چکے ہیں۔

جہانگیر نے بھی لاہور ہی میں عیسائی مشن کا استقبال کیا - اس پر بھی دینی حلقوں میں احتجاج ہوا، لیکن جہانگیر کی کشادہ دلی کا اعتراف خود پادریوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

مشاعرے: مغلوں کے عہد میں شعری مباحثے = مشاعرے) کا خاصا رواج تھا (عبدالباقی نے مآثر رحیمی میں متعدد مرتبہ ذکر کیا ہے - اس نے طرز تازہ گوئی کی تنقیدی مجلسوں کا بھی ذکر کیا ہے جو لاہور اور دہلی دونوں جگہوں میں منعقد ہوئیں۔ مشاعروں کا ذکر لاہور کے سلسلے میں اورنگ زیب کے بعد کے زمانے کے تذکروں میں بکثرت ملتا ہے - لاہور کے چند ایسے مشاعروں کا ذکر حاکم لاہوری نے اپنی کتاب

مرتبہ دیمہ میں کیا ہے، اس میں مسجد وزیر خان اور شالامار باغ میں مشاعروں کا خاص ذکر ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اہل ادب کے گھروں میں بھی مشاعرے ہوتے تھے۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ دہلی اور دوسرے مقامات پر، ادب کی جو رسمیں موجود تھیں، وہ لاہور کے لیے اجنبی نہ تھیں۔ شعر و شاعری، کی جو سرگرمیاں دور غزنوی سے شروع ہوئیں، انھیں توران اور ایران دونوں طرف سے، لاہور اپنے اندر جذب کرتا رہا اور اس پر ایک مقامی روایت اردو سے پہلے پنجابی شاعری کی بھی چلتی رہی اور ہیر وارث شاہ کو بطریق نالہ اشتیاق پڑھنے یا گانے کا سلسلہ بھی لاہور کے لیے ذوق فزا رہا بلکہ آخری عہد انگریزی میں بھی گرمی محفل کا سامان پہنچاتا تھا۔ اس کے پہلو بہ پہلو، مثنوی رومی کا وجد آور وعظ، واعظوں کی تقریروں میں ڈھل کر گلی کوچوں میں وجد آفرینی کرتا تھا آخری دور مغلیہ میں لاہور کی ثقافتی سرگرمیوں کا حال انند رام مخلص کی کتاب بدائع وقائع میں بھی ملتا ہے۔ اس کے علاوہ سرخوش لاہوری کے تذکرۂ کلمات الشعراء میں بھی لاہوری شعرا کا ذکر موجود ہے۔ مشاعروں کا سلسلہ اس وقت تک جاری رہا، جب تک سینما کے فروغ نے اسے بالکل دبا نہیں دیا۔ اردو پنجابی مشاعروں کا سلسلہ انگریزی دور میں اور بھی منظم ہوا، یہاں تک کہ مشاعروں کی سرگزشتیں لاہور کے اخبارات مثلاً پنجابی اخبار اور انجمن پنجاب رسالے میں چھپتی تھیں۔ کئی ادبی انجمنیں محض مشاعرے کے لیے قائم ہوئیں۔ (دیکھیے آغا محمد باقر: ”مضمون انجمن پنجاب“ نیز، اسلم فرخی، محمد حسین آزاد، اور گارساں دتاسی: خطبات)۔

انجمن پنجاب: کی بنیاد لاہور میں ۱۸۵۰ء میں بڑی اور نئے انداز کے مدرسے قائم ہوئے۔ ان مدرسوں سے پہلے آرنلڈ کی رپورٹ کے مطابق، مکاتب و مدارس موجود تھے اور اسی کے مطابق ۸۰ فی صد لوگ خواندہ تھے۔ انگریزی حکومت کے تحت تعلیمی ادبی سرگرمیوں کا انداز جدا ہوگیا، مگر اس مقالے میں اس کی روداد بیان نہیں کی جا سکتی۔

تعلیمی دائرے میں ۱۸۶۴ء میں لاہور کا اہم تعلیمی واقعہ گورنمنٹ کالج لاہور کا قیام تھا۔ اس کے فوراً بعد (۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو) انجمن پنجاب کی تأسیس ہوئی۔ اس تخیل کا محرک اول ڈاکٹر لائٹنر تھا جو گورنمنٹ کالج لاہور کا پہلا پرنسپل اور بعد میں یونیورسٹی کالج (اور یونیورسٹی اورینٹل کالج) کا پرنسپل تھا۔ ۱۸۸۲ء میں جب پنجاب یونیورسٹی قائم ہوئی تو اس کا پہلا رجسٹرار بھی وہی تھا۔ انجمن پنجاب کی تأسیس جس جلسے میں ہوئی (۲۱ جنوری ۱۸۶۵) اس میں پنڈت من پھول میر مجلس تھے اور جلسہ سکھشا سبھا کے مکان میں ہوا جو ”چوک نوگزہ“ کے قریب ہے۔ انجمن کا نام ”انجمن برائے اشاعت علوم مفیدہ“ (یا مطالب مفیدہ) تھا۔

اسی انجمن نے لاہور میں پنجاب یونیورسٹی کی تأسیس کے لیے جد و جہد کی، اس کا ایک مجلہ بھی تھا جس میں علمی مضامین کے علاوہ انجمن کے جلسوں کی رودادیں شائع ہوتی تھیں (انجمن کے حالات کے لیے دیکھیے، خطبات گارساں دتاسی، خطبہ ۱۸۶۶ء؛ آغا محمد باقر: انجمن پنجاب، در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین۔

اسی انجمن کے زیر اہتمام محمد حسین آزاد نے شعر و انشا کی اصلاح سے متعلق مضامین پڑھے جن سے نئے ادب کی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کیا (دیکھیے محمد صادق اور اسلم فرخی کی کتابیں) نیز برج موہن دتاتریہ کیفی کی کتاب منشورات)۔

نظم اردو کے مشاعرے لفٹنٹ گورنر سر ڈانلڈ میکلوڈ کی اس خواہش سے ہوے کہ سرکاری مدارس کے ذریعے اردو نظم کا رواج ہو جائے "چنانچہ میجر (بعد میں کرنل) ہالرائیڈ نے اردو نظم (بطرز مغربی) کی تحریک شروع کی جس میں محمد حسین آزاد اور مولانا حالی نے بھی حصہ لیا ۔ لاہور کی اس تحریک کا سارے ملک پر اثر ہوا (اسلم فرخی : محمد حسین آزاد، حصۂ اول، ص ۲۴ و بعد' ۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ آگے چل کر اردو کی نظم جدید کی تحریک بھی اسی ابتدا کی ترقی تھی ۔ قیام پاکستان کے بعد نئی پود، "ادب مر گیا" اور "ادبی جمود" قسم کے نعرے بھی لاہور ہی سے اٹھے ۔ اب لاہور علم و فن اور ادب و شعر کا عظیم مرکز ہے (اس کے لیے دیکھیے اردو ادب کی مختلف تاریخیں)۔

سر سید کی لاہور میں آمد :

۱۹۰۰ء سے پہلے کے پچیس سال کا ایک علمی و تعلیمی واقعہ سر سید احمد خان کی لاہور میں آمد ہے ۔ سید صاحب نے اپنے تعلیمی مشن کی خاطر چار مرتبہ لاہور کا سفر کیا ۔ اول دسمبر ۱۸۷۳ء میں، دوم جنوری، فروری ۱۸۸۴ء میں، سوم دسمبر ۱۸۸۸ء میں اور چوتھی مرتبہ اپریل ۱۸۹۴ء میں ۔ یہی وہ موقع ہے جب سر سید نے مسلمانان اہل لاہور کے جوش و خروش کو دیکھ کر انھیں "زندہ دلان لاہور" کا خطاب دیا تھا ۔ حسن اتفاق سے تیسرے سفر کی مفصل روداد سید اقبال علی نے سر سید احمد خان کا سفر نامۂ پنجاب میں بڑی تفصیل سے بیان کی ہے ۔ اس کے علاوہ یہ اخبار انجمن پنجاب اور پنجابی اخبار اور رفیق ہند میں بھی مل سکتی ہے ۔

سر سید ۳۰ جنوری ۱۸۸۴ء کو امرتسر سے پانچ بجے لاہور پہنچے اور ۴ فروری ۱۸۸۴ء تک لاہور میں قیام کیا ۔ اس موقع پر لاہور کے ریلوے سٹیشن پر بڑا استقبال ہوا ۔ استقبال کرنے والوں میں شہر لاہور کے اکابر (مسلمان اور ہندو) موجود تھے ۔ اس کے بعد، ہر روز سیّد صاحب کو ایک سے زیادہ تقریبوں میں سپاسنامے پیش ہوے جن کا جواب سیّد صاحب دیتے تھے ۔ تعلیم کے اہم مسائل، ملکی یکجہتی اور اتحاد کے موضوعات پر تقریریں ہوئیں ۔ محمد حسین آزاد، مولانا فیض الحسن اور دوسرے اہل علم سے بھی ملاقاتیں ہوئیں ۔ سردار دیال سنگھ مجیٹھیہ نے بڑی عزت و تکریم کی ۔ اس موقع پر سر سیّد نے جن اہم موضوعات پر کھل کر باتیں کیں، ان میں اول ہندو مسلم اتحاد، دوم اسلام کی حقانیت، سوم تعلیم نسواں کے بارے میں محتاط رویہ رکھنے کے متعلق اظہار خیال تھا ۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اردو کے بلند پایہ ادیبوں اور مصنفوں میں سے بعض یونیورسٹی اورینٹل کالج میں استاد یا اس کے فیض یاب رہے ان میں شبلی، فیض الحسن سہارنپوری اور مفتی عبداللہ ٹونکی شامل ہیں ۔ شہر کے باقی نامور ادیبوں اور شاعروں اور مصنفین کے تذکرے کے لیے دیکھیے مجلۂ نقوش لاہور نمبر ۔ اس کے علاوہ لاہوری ادیبوں کی ایک کھیپ گورنمنٹ کالج لاہور سے ابھری، ان کا ادب میں بڑا مقام ہے ۔

رسالۂ مخزن (۱۹۰۰ء) : اگرچہ لاہور میں ۱۹۰۰ء سے قبل بھی اخبارات و رسائل موجود تھے، لیکن ادب کی دنیا میں شیخ عبدالقادر کے رسالۂ مخزن (لاہور) نے جو دیرپا اثر ڈالا، وہ اسی کا حصہ تھا ۔ یہ رسالہ دس سال تک لاہور کی ادبی فضاؤں میں گرمی ہنگامہ کا سامان پیدا کرتا رہا اور اگرچہ اس نام سے بعد میں بھی طلوع و غروب کے منظر دکھاتا رہا، مگر لاہور ہی میں اس کے زیر اثر زمانے کے بڑے بڑے شاعر آسمان شہرت پر چمکے ۔ اقبال کی بھی بعض نظمیں مخزن کی زینت بنیں ۔ ان کے علاوہ، ادب اردو میں انشاے لطیف اور لطیف

رومانیت کی تحریک کے علمبردار بھی مخزن ہی کے ذریعے روشناس ہوئے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ زیر بحث زمانے کی اکثر تحریکیں اور ان سے وابستہ اکثر اہل علم لاہور کے محلۂ بازار حکیماں (بھاٹی دروازہ) ہی کے ارد گرد متبسم نظر آتے ہیں (دیکھیے حکیم احمد شجاع : لاہور کا چیلسی، در. . . . .)۔

غرض جس طرح ۱۹۱۰ء کے بعد لاہور کا موچی دروازہ اور ۱۹۲۰ء کے بعد دہلی دروازہ اور اس کا باغ سیاسی ہنگاموں کے لیے مشہور ہوا، ۱۹۱۰ء سے قبل علمی، تعلیمی اور ادبی شخصیتوں کے قیام اور سرگرمیوں کے لیے بھاٹی دروازہ اور بازار حکیماں کو امتیاز حاصل ہوا ۔ یوں تو لاہور کو از ابتدا تا حال اہم مرکز صحافت کہا جا سکتا ہے، لیکن مولانا ظفر علی خان کے اخبار زمیندار لاہور (اور ستارۂ صبح) کو اس لحاظ سے خصوصی اہمیت نصیب ہوئی کہ اس کے دامن میں زمانے کے بڑے بڑے صحافیوں اور ادیبوں نے پرورش پائی ۔ ان میں عبداللہ عمادی، سلیم پانی پتی، مہر و سالک اور حسرت کاشمیری جیسے نامور صحافی بھی شامل ہیں ۔

زمیندار کا امتیاز یہ تھا کہ اس نے صحافت کی رومانی، جذباتی روش کو فروغ دیا، جس کا بالواسطہ ادب اردو کے ارتقا پر بھی اثر پڑا ۔ زمیندار کئی تحریکوں کا علمبردار اور بڑا اثر رکھتا تھا ۔ برصغیر میں جن چند اخباروں کو اردو صحافت کی اولین رہنمائی کی سند ملی، ان میں لاہور کے زمیندار کو اول الاولین کہا جا سکتا ہے ۔ رفتہ رفتہ لاہور کو ایک مستقل ادبی دبستان کا درجہ حاصل ہو گیا اور قیام پاکستان کے بعد تو اسے اردو ادب کا سب سے بڑا مرکز کہا جا سکتا ہے اور اس میں اتنی قوت اور توانائی آ گئی کہ بقول بسمل الہ آبادی :

مرکز زبانِ اردو کا لاہور ہو گیا
دلی و لکھنؤ کو پکارا کرے کوئی

لاہور کے دبستان اردو کا شعور خودی قیام پاکستان سے پہلے ہی خود اقبال کے کلام میں بیدار نظر آتا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا :

اقبال لکھنؤ سے، نہ دہلی سے ہے غرض
ہم تو اسیر ہیں خمِ زلفِ کمال کے

لیکن اس شعور کمال کو جس کے خالقوں میں ظفر علی خان کا بھی بڑا حصہ ہے، نیاز مندان لاہور کے ایک ادبی اعلان کے ذریعے خاص تقویت نصیب ہوئی، یا یوں کہیے کہ یہ اعلان اس شعور کی علامت تھا۔

نیاز مندان لاہور کا پیغام کیا تھا؟ ”یو۔ پی کے تنقید نگاروں کی خدمت میں“ کے عنوان سے مجلہ کاروان لاہور، نمبر ۲ (۱۹۳۴ء) میں لاہور کی وہ آواز سنائی گئی، جسے لاہور کے ادبی بلوغ کا برملا اظہار و اعلان سمجھنا چاہیے ۔ پیغام میں لکھا ہے کہ یو ۔ پی، حیدر آباد اور لاہور اردو کے تین مراکز ہیں ۔ ان میں سے لاہور میں زبان کی حالت ایک ہونہار تنو مند نوجوان کی ہے ۔ جس کا خون گرم ہے جس کے اعضا میں لچک ہے، جو چھلانگیں مارتا جاتا ہے اور اس بات کی پروا نہیں کرتا کہ اس کا قدم پگڈنڈی پر پڑتا ہے یا نہیں اسے سمت کا اتنا ہی شعور ہے، جتنا کسی اور قدرتی نمو کو ہوتا ہے، یعنی یہ کہ سوا گرمی حیات کے اور کسی بیرونی قوت کا احساس نہیں لیکن قوت نامیہ خود وہی رستہ ڈھونڈتی ہے جو بخط مستقیم کھلی روشنی اور تازہ ہوا کی طرف جاتا ہے“۔

اور یہی کھلی روشنی اور تازہ ہوا تھی جس نے اردو زبان کے سب سے بڑے شاعر اقبال کو پیدا کیا جس کے کمال میں لاہور کا فیض بھی شامل ہے۔

اسی کھلی روشنی اور تازہ ہوا میں جس کا ذکر

نیاز مندانِ لاہور نے اپنے پیغام میں کیا۔ بعد کے جملہ شعری اور فنی، علمی دبستان ابھرے اور ملک کی ساری ادبی فضا پر محیط ہو گئے (شعرا و ادبائے لاہور کی مفصل فہرست کے لیے دیکھیے مجلۂ نقوش لاہور نمبر)۔

ترقی پسند تحریک: اس تحریک کی تاسیس اگرچہ خصوصی طور سے، لاہور میں عمل میں نہیں آئی، لیکن سید سجاد ظہیر نے اپنی کتاب روشنائی (طبع لاہور، ۱۹۵۶ء) میں ان مشاورتوں کا تفصیلی تذکرہ کیا ہے جو اس تحریک کی تنظیم کے لیے لاہور میں ہوتی رہیں۔ سجاد ظہیر لکھتے ہیں: ''یہ وہم و گمان میں بھی نہ تھا کہ لاہور کی ادب پرور سر زمین پر یہ وہ پہلا لغزیدہ قدم ہے جو بعد کو اردو ادب کے کھلیان میں سنہرے خوشوں کا اتنا انبار لگا دے گا۔ چند سال کے اندر اندر یہیں سے کرشن چندر، فیض، بیدی، ندیم قاسمی، میرزا ادیب، ظہیر کاشمیری، ساحر، فکر، عارف، رہبر، اشک وغیرہ ...... نے ترقی پسندی کے علم کو اتنا اونچا کیا کہ اس کی درخشاں بلندیاں ہمارے وطن کے دوسرے حصے کے ادیبوں کے لیے قابل رشک بن گئیں'' (ص ۳۹)۔

حلقۂ اربابِ ذوق:

لاہور میں ابھرنے والی اہم ادبی تحریکوں میں حلقۂ اربابِ ذوق اس لیے نمایاں ہے کہ یہ خالصۃً لاہور کے ادبی ماحول سے ابھرا۔ اسے ترقی پسند تحریک کا ردِ عمل یا اثر بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ ابتدا میں یہ دونوں تحریکیں کچھ یکساں سی معلوم ہوتی تھیں، مگر آہستہ آہستہ دونوں کا نقطۂ نظر (لہٰذا طریقِ اظہار اور رنگِ مطالب) جدا ہوتا گیا۔ ترقی پسند تحریک اب ۱۹۷۸ء میں کسی منظم صورت میں موجود نہیں، لیکن حلقۂ اربابِ ذوق کئی نشیب و فراز سے گزرتا ہوا اب بھی موجود ہے۔

اس کا پہلا نام ''بزمِ داستان گویاں'' تھا، اس کا پہلا اجلاس ۲۹ اپریل ۱۹۳۹ء کو ہوا لیکن بعد میں یکم اکتوبر ۱۹۳۹ء کے اجلاس میں اس کا نام تبدیل کر دیا گیا۔ اور ''حلقۂ اربابِ ذوق'' اس کا نام ٹھیرا۔ اول اول ترقی پسند نقطۂ نظر کے ساتھ ساتھ اور بعد میں ادب میں آزادی کے نظریے کی حمایت میں، حلقہ پھلتا پھولتا اور پھیلتا گیا۔ اس کی ایک خصوصیت بالالتزام ہفتہ وار نشست رہی ہے اور اب بھی ہے۔ اس مجلس (حلقے) کے ماحول سے، بہت سی ادبی شخصیتیں ابھریں اور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے ملک کے ادب پر گہرا اثر ڈالا (حلقے سے تعلق رکھنے والے ادیبوں اور ان کے ادب پاروں کی تفصیل کے لیے دیکھیے امتحانی مقالہ مرتبہ یونس جاوید: حلقۂ اربابِ ذوق، یونیورسٹی لائبریری لاہور؛ نیز انور سدید، ادبی تحریکیں (مقالہ ڈاکٹری پنجاب یونیورسٹی)۔

انجمن حمایت اسلام: اس موقع پر انجمن حمایت اسلام لاہور کا تذکرہ بھی خالی از فائدہ نہ ہوگا جس کے سالانہ اور غیر معمولی اجلاسوں میں ملک بھر کے نامور عالم، خطیب اور ادیب حصہ لیتے رہے۔ ان کاموں میں اقبال کے علاوہ مولوی نذیر احمد، مولانا حالی، سید سلیمان ندوی اور صدر الصدور امورِ مذہبی حبیب الرحمٰن خان شروانی .... شامل ہیں۔ اس لحاظ سے یہ انجمن تعلیم کے علاوہ ادبی و ثقافتی دائرے میں بھی مؤثر کردار ادا کرتی رہی۔

مشرقیات کے سلسلے میں یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور، علمی تحقیق (بانداز جدید) میں سرگرم رہا، جس میں ڈاکٹر لائٹنر کے بعد ڈاکٹر اے سی ولنر پروفیسر سنسکرت کے علاوہ ڈاکٹر مولوی محمد شفیع، پروفیسر حافظ محمد اقبال اور پروفیسر حافظ

محمود خان شیرانی کے نتائج تحقیق نے ایک دبستان نقد و تحقیق کی بنیاد رکھی۔

اہم بنیادی رسالے: اس موقع پر لاہور میں صحافت کی تاریخ لکھنی مقصود نہیں، صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اس شہر میں کون سے ایسے رسالے اشاعت پذیر ہوے، جن کا ملک بھر کی صحافت و ادب پر گہرا اثر پڑا، یا جن کو کسی نہ کسی وجہ سے انفرادیت حاصل ہوئی۔

لاہور کے رسائل میں مخزن کا تذکرہ آ چکا ہے، اس کے بعد، خصوصی اہمیت، رسالۂ ھمایوں (مدیر میاں بشیر احمد) کو حاصل ہوئی جس کے اوراق میں رومانیت و عقلیت کا امتزاج نظر آتا ہے اور ملک کے بہت سے ادیبوں نے اسی کے ماحول میں پرورش پائی۔ اس کے شائع ہونے کے بعد شباب اردو (مدیر: احمد حسین خان) میں ارزاں جذباتیت کی جگہ سنجیدگی نے لے لی۔ اس کے بعد نیرنگ خیال (مدیر، حکیم یوسف حسن) نکلا جس نے صحیح تنقیدی ذوق پیدا کیا۔ پھر عالمگیر (مدیر: حافظ محمد عالم) کی باری آئی جس کے باعث ادب تجارتی مقاصد کی طرف بڑھا۔ ادب لطیف (مدیر: میرزا ادیب وغیرہ) نے ادب کے ترقی پسندانہ نظریے کی بہت خدمت کی) خیالستان (اختر شیرانی) ادبی دنیا (مدیر: تاجور۔ بعد میں مولانا صلاح الدین احمد)، شاہکار (تاجور)، قیام پاکستان سے پہلے کے رسائل ہیں جن میں سے بعض بعد میں بھی جاری رہے۔ اور ان کے ساتھ کچھ نئے رسالے نقوش (مدیر: محمد طفیل)، اور فنون (مدیر: احمد ندیم قاسمی) شائع ہوے اور اب تک (۱۹۷۸ء) نت چل رہے ہیں۔ . . اور اگر قرب زمانی و مکانی کے لحاظ سے اوراق (مدیر: وزیر آغا) کو بھی شامل کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ان جرائد نے مل کر پاکستانی ادب کی رہنمائی کی خاص خدمت کی۔ لاہور کے رسائل اور بھی ہیں۔ (ان کے علاوہ اخبارات کے ادبی ایڈیشن دیتی ہیں) اجن کے ذریعے ادب کی مؤثر خدمت ہوئی۔ یہ سب بلند پایہ رسائل ہیں، ان میں نقوش اپنی محیط ادبی کاوشوں کے لیے، فنون آزاد ترقی پسندانہ میلان کے لیے اور اوراق اپنے ادبی خلوص کے لیے شہرت رکھتا ہے۔ نیرنگ خیال پہلا اہم پرچہ ہے جس نے فن شناسی اور مغربی طریق ادب شناسی کی لاہور میں بنیاد رکھی۔

لاہور باغوں کا شہر: لاہور کو باغوں کا شہر کہا جاتا ہے۔ دور مغلیہ سے پہلے، لاہور میں کتنے باغ تھے اور کہاں کہاں تھے، یہ ابھی قابل تحقیق ہے لیکن شعرائے غزنویہ، غوریہ کے کلام کے ذریعے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عہد باغوں سے خالی نہ تھا۔ یہی صورت عہد غلاماں و سلاطین دیگر قبل از مغلیہ کی ہے۔ سکھوں کے عہد میں ویرانی خاصی ہوئی۔ کچھ آبادی بھی ہوئی۔ انگریزی عہد میں لارنس باغ، گول باغ اور چھاونیوں وغیرہ کے ساتھ باغ بنے، انگریزوں نے اکثر پرانے باغوں کی از سر نو تعمیر کرائی۔ لیکن خاصی تعداد میں باغات . . . پر لوگوں نے قبضہ کر لیا۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے، دور مغلیہ میں باضابطہ طور پر باغ سازی اور باغ آرائی سب سے پہلے مرزا کامران (برادر ھمایوں) نے کی۔ اس کے بعد یہ برطانوی دور کے آغاز تک سلسلہ جاری رہا۔ خود برطانوی عہد میں بھی باغ آرائی ہوتی رہی، جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ ذوق باشندگان لاہور کے لیے بسنت پتنگ وغیرہ کے تیوہار کی طرح ایک امر طبعی تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے نقوش۔ لاہور نمبر، مضمون: دور مغلیہ کے باغات و دیگر مضامین)۔

لاہور قدیم کے واقعات اور اس کے باغات (اور دیگر عمارات وغیرہ) کے بارے میں مفتی تاج الدین نے ۱۸۶۷ء میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ اس میں باغات مغلیہ کی خاصی تفصیل دی ہے۔ اور لکھا ہے۔

کہ تقریباً ہر بڑی مسجد اور ہر بڑے مزار کے ساتھ باغ ہوتے تھے (میر تقی میر نے کہا ہے ؎

دشت کے ٹوٹے مقبروں پہ نہ جا
روضے سب گلستان ہوتے ہیں

لاہور میں باغ روضوں کے ساتھ بھی ہیں اور عمارتوں اور مدرسوں کے ساتھ بھی، گویا ذوق باغ آرای یہاں عام ہے۔ شالا مار باغ عہد شاہجہانی میں تعمیر ہوا اور عجائبات میں سے ہے۔ شاہجہان کے عہد میں باغ آرائی کی رسم اور بھی بڑھی۔ عہد اورنگ زیب میں یوں ہوا کہ دریائے راوی کی تباہ کن طغیانیوں سے لاہور کو بچانے کے لیے، اس بادشاہ نے ایک بہت بڑا بند تعمیر کرایا (جس کے آثار کہیں کہیں اب بھی باقی ہیں) اور اس کے بعد حکم دیا کہ امرا اور منصب دار شہر کے رخ مکانات و محلات تعمیر کرائیں۔ اس فرمان کے مطابق وہ علاقہ باغات سے پر ہو گیا۔

مفتی تاج الدین نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ مقبرۂ جہانگیر کی تعمیر کے بعد اس طرف بھی سیکڑوں باغات اور مقبرے تعمیر ہو گئے اور یہ بھی لکھا ہے:

”غرض کہ اس عہد میں یہ شہر نمونۂ بہشت تھا، دنیا کی ہر ممکن الحصول چیز یہاں موجود تھی، ہر ہنر و کمال اور علم کی قدر ہوتی تھی۔ لوگ مرفہ الحال اور دولت سے مالا مال، بہت سچے اور ایماندار تھے، جو منہ سے نکالتے سوا سچ کے کچھ نہیں ہوتا تھا۔ ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۳۳، فروری ۱۹۳۸ء میں سکھوں کے عہد کے باغات کا ذکر ہے، اس جگہ لاہور کے سب باغات کا ذکر مطلوب نہیں مقصد صرف یہ ہے کہ لاہور کی ثقافتی زندگی کے اس پہلو کو معرض توجہ میں لایا جائے، جس کا تعلق باغوں کی محبت سے ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے نقوش، لاہور نمبر)۔

شہر لاہور کے گرد فصیل (اب منہدم) کے ارد گرد گولائی میں، میونسپل باغ بڑی مدت تک لوگوں کی سیر گاہ اور طلبہ کے پڑھنے کی جگہ بنی رہی۔ اہل شہر لاہور کی باغ پسندی تو بدستور قائم ہے، لیکن اس وقت (۱۹۷۸ء) ایک افسوسناک رجحان کے تحت باغوں کی تعداد کم ہو رہی ہے اور مغربی طرز کی تفریحات کی وجہ سے باغوں کی سیر کا رواج کم ہو رہا ہے۔ آبادی بڑھ گئی ہے اور لوگ شب و روز فکر دنیا میں منہمک رہتے ہیں اس لیے نئے باغات کی تعمیر اب رک سی گئی ہے۔ ان باغوں میں سیاسی جلسے اور ہندو مسلم مناظرے ہوتے تھے اور کبھی کبھی مینا بازار بھی لگتے تھے۔

مال روڈ: لاہور کی ثقافتی زندگی میں شاہراہ قائد اعظم (مال روڈ) کو خاصی اہمیت حاصل ہے، انگریزی دور میں یہ سول لائنز کے بڑے بڑے عہدےداروں کی سیرگاہ اور آمد و رفت کا ذریعہ تھی۔ موجودہ سڑک سے قدرے مختلف اس کے دونوں کناروں پر گھڑ سوار لوگوں کے لیے ایک ایک سڑک دونوں طرف تھی اور درخت زیادہ تھے۔ یہ سڑکیں لارنس باغ سے گزر کر کوٹھی لاٹ صاحب سے ہوتی ہوئی چھاؤنی تک چلی گئی ہیں۔

مال روڈ کی سیاسی اہمیت: غالباً ۱۹۱۹ء کے مارشل لا کے بعد، اس سڑک کا سیاسی تحریکوں سے تعلق پیدا ہو گیا۔ مارشل لا کے اسیر جن میں بڑے بڑے اکابر لوگ تھے، اس سڑک پر سے، شاید پیدل چلائے جاتے تھے اور پبلک انہیں آتا جاتا دیکھتی تھی۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ شہر کے اکثر سیاسی جلوس اسی سڑک سے گزرنے لگے، اگرچہ بعض جلوس ریلوے سٹیشن سے دہلی دروازے کے اندر سے ہوتے ہوئے مسجد وزیر خان و سنہری مسجد کے راستے شہر میں گھوم کر لوہاری یا بھاٹی دروازے پر ختم ہو جاتے۔ یا سیدھے

دروازے (کہ ۱۹۱۳ء کے بعد شہر کا اہم ترین سیاسی پلیٹ فارم تھا) سے ہو کر انارکلی اور گول باغ سے بھاٹی کے اندر سے واپس اپنی جگہ پہنچ جاتے تھے۔ قیام پاکستان کے بعد مال روڈ جلوسوں کی عام گزرگاہ ہے۔ مسجد شہدا بھی اسی پر واقع ہے، سیاسی تحریکوں میں کئی مرتبہ اس سڑک پر مظاہرین پر گولی چلی، چنانچہ ۹ اپریل ۱۹۷۷ء کی اندھا دھند فائرنگ (جو سابق وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو کے اقتدار کے مخالف جلوس پر ہوئی) بہت ہی اہم واقعہ ہے۔ غرض اب مال روڈ (شاہراہ قائداعظم) ہر لحاظ سے ہنگاموں کا محل اور سیاسی عمل کا مرکز ہے۔ گول باغ اس کے مغربی سمت میں اور الفلاح مشرقی جانب ہے یہ چھوٹا سا ٹکڑا گویا بلا کی تماشاگاہ ہے۔ ذوالفقار علی بھٹو کے زمانے میں بلائی ہوئی سربراہی کانفرنس کی یادگار بھی یہیں ہے اور بعض اہم اخبارات کے دفتر بھی اسی کے قرب و جوار میں ہیں۔

کچھ اور معلومات: اس وقت (۱۹۷۸ء) شہر کے اکثر اہم ہوٹل اور قہوہ خانے اور ہال اسی سڑک پر واقع ہیں۔ ان میں ایک Y.M.C.A. ہال بھی، جو انگریزی دور میں، ادبی، ثقافتی، علمی سرگرمیوں کے لیے جگہ مہیا کرتا تھا، اسی سڑک پر ہے۔ لاہور کے تین بڑے ہال، یونیورسٹی ہال، بریڈ لا ہال (عقب سنٹرل ٹریننگ کالج) اور برکت علی محمڈن ہال، مشہور ہیں، مگر اس وقت ثانی الذکر متروک الاستعمال ہے۔ پاکستان نیشنل سنٹر اور الفلاح کے بڑے ہال بھی مال روڈ ہی پر ہیں اور بہت مقبول ہیں، مزید یہ کہ انارکلی بازار بھی اس سڑک کے شمال میں ہے۔

لاہور میں خصوصی طور سے چند بڑے سیاسی واقعات ہوئے، ان میں پچھلی صدی کے سازش کیس اور نئے زمانے میں بھگت سنگھ اور دت کی سزائے موت، غازی علم الدین شہید کا جلوس، گاندھی جی کے جلوس، مولانا ظفر علی خان، علی برادران اور قائد اعظمؒ کے عظیم جلوس یادگار تھے۔

لاہور دم تحریر (۱۹۷۸ء) بھی علم و فن کا ایک عظیم مرکز ہے۔ اس میں اخبارات، رسائل اور جرائد بتعداد کثیر نکل رہے ہیں (نقوش لاہور نمبر)، تحقیق، تنقید اور علمی موضوعات پر کتابیں شائع ہوتی رہتی ہیں، کالجوں کے علاوہ، علمی ادارے، مثلاً مرکزی اردو بورڈ، مجلس ترقی ادب، مرکزی اقبال اکیڈمی، بزم اقبال، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، آرٹس کونسل، پنجاب آرٹس کونسل، آرٹسٹس ایکویٹی، رائٹرز گلڈ، حلقۂ ارباب ذوق وغیرہ متعدد انجمنیں کام کر رہی ہیں۔

لاہور کا یہ مختصر سا حال بطور مرکز علم و ثقافت آیا ہے۔ بعض اور پہلو قابل ذکر تھے، مگر نقوش لاہور اور مآثر لاہور اور *Lahore : Past and Present* میں مختلف شعبہ ہاے زندگی کے بارے میں اتنا لکھ دیا گیا ہے کہ اس کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دینا نامناسب ہوگا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، ممتاز اور نمایاں ادیبوں، عالموں، مصنفوں اور فن کاروں کا اور سیلون وغیرہ کے لیے دیکھیے مجلّہ نقوش لاہور نمبر (سید عبداللہ رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

لاہیجان: ایران کے صوبہ گیلان کا ایک شہر جو دریاے سفید رود کے مشرق اور کوہ دُلْفَک [درفک] کے شمال میں واقع ہے (دیکھیے ایک قدیم قوم کا نام Δέρβικαι)۔ اس کا محل وقوع دریاے چمخالہ (پرڈیسر) پر ہے جو ۸ میل اوپر کی طرف لنگرود کے درمیان میں بہتا ہے۔ لنگرود موجودہ ضلع رانِ کوہ کا صدر مقام ہے۔

اگرچہ قدیم عرب جغرافیہ دان لاہیجان سے

واقف نہ تھے مگر یقینی طور پر یہ گیلان کے قدیم ترین شہروں میں سے ہے ۔ اس کا بانی افسانوی لاھج بن سام بن نوح قرار دیا جاتا ہے ۔ دریاے سفید رود گیلان کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے ۔ قدیم زمانے میں یہ دریا مشرق میں آماردی Amardoi اور مغرب میں کادوسی Kadusioi یا گیلوں Gelai کے درمیان حد فاصل کا کام دیتا تھا ۔ دیکھیے Andreas : *Amardos* در Pauly-Wissowa کی *Real Encyclopaedie* اسلامی زمانے میں گیلان کا وہ حصہ جو دریا کے مشرق میں واقع ہے، بِیّ پیش کہلاتا تھا اور مغربی جانب کا حصہ بِیّ پس کے نام سے معروف تھا ۔ (لفظ بِیّہ بمعنی آب، (دیکھیے امین احمد رازی در Dorn : *Auszuge*، ص ۱۰۰) یہ لفظ اوستائی کلمہ vaidhi بمعنی گذرگاہ آب سے مطابقت رکھتا ہے ۔ کاشانی کے قول کے مطابق بِیّ پیش کے لوگ علوی (زیدی) تھے اور بِیّ پس والے حنبلی یا استاد ابوجعفر (= طبری) کے پیرو تھے . . . .

مآخذ : متن میں آ گئے ہیں .

(V. MINORSKY) [و تلخیص از ادارہ]) .

⊗ **لائٹنر** : گوٹ لیب ولیہلم (Gottlieb Wilhelm Leitner) لسانیات، آثار قدیمہ اور تعلیم کے ماھر مستشرق؛ لائٹنر ۱۴ اکتوبر ۱۸۴۰ء کو بوداپسٹ (ھنگری) میں پیدا ھوے ۔ ان کے والد ڈاکٹر (Physician) تھے ۔ لائٹنر آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ھو گیا اور والدہ نے ایک انگریز افسر سے شادی کر لی ۔ ۱۸۴۸ء سے ۱۸۵۸ء یعنی گیارہ سال تک لائٹنر ترکیہ میں رہے ۔ برسہ اور استانبول کے مدرسوں میں ابتدائی تعلیم حاصل کی ۔ انھوں نے پروٹسٹنٹ کالج مالٹا اور کنگز کالج لنڈن میں اعلٰی تعلیم کے مدارج طے کیے ۔ ۱۸۵۴ء میں جنگ کریمیا (۱۸۵۵ - ۱۸۵۶ء) کے موقع پر ھزمجسٹی کمسریٹ Commissrate میں ترجمان درجۂ اول کی حیثیت سے ملازم ھوے ۔ ۱۸۵۹ء میں لائٹنر کنگز کالج لنڈن عربی اور ترکی زبانوں کے لیکچرار مقرر ھوے ۔ ۱۸۶۱ء میں عربی کے علاوہ اسلامی قانون کے پروفیسر بنا دیے گئے ۔ اسی سال رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے رکن بنے ۔ ۱۸۶۲ء میں فری بورگ یونیورسٹی سے پی ۔ ایچ ڈی کی ڈگری لی ۔ ۱۸۶۴ء میں گورنمنٹ کالج لاھور کی تاسیس ھوئی اور ڈاکٹر لائٹنر کا تقرر بطور پرنسپل ھوا ۔ نومبر ۱۸۶۴ء میں انھوں نے لاھور آ کر پرنسپل کا عہدہ سنبھالا ۔ ڈاکٹر لائٹنر کے لاھور پہنچنے سے شمالی ھند، خصوصًا پنجاب کی تعلیمی، ادبی اور علمی فضا بہت متأثر ھوئی ۔ انھوں نے یہاں پہنچتے ھی حالات کا بغور جائزہ لیا اور مقامی باشندوں کا تعاون حاصل کر کے ایک ھمہ گیر تحریک کا آغاز کیا جو آگے چل کر بہت بار آور ثابت ھوئی اور اسی کے نتیجے میں بالآخر پنجاب یونیورسٹی قائم ھوئی .

۲۱ جنوری ۱۸۶۵ء کو لاھور میں انجمن پنجاب کی بنیاد رکھی گئی جس کے صدر ڈاکٹر لائٹنر تھے ۔ لاھور، امرتسر اور پنجاب کے دیگر شہروں کے سربرآوردہ حضرات اس انجمن میں شامل تھے ۔ ڈاکٹر لائٹنر کی رھنمائی میں انجمن کے اغراض و مقاصد میں یہ امور شامل کیے گئے : (۱) قدیم مشرقی علوم کا احیا؛ (۲) باشندگان ملک میں دیسی زبانوں کے ذریعے علوم مفیدہ کی اشاعت؛ (۳) صنعت و تجارت کا فروغ؛ (۴) علمی، ادبی، معاشرتی، سیاسی مسائل پر بحث و نظر؛ (۵) صوبے کے بارسوخ، اھل علم طبقات اور افسران حکومت میں رابطہ قائم کر کے مذکورہ بالا مقاصد کی پیشرفت ۔ ڈاکٹر لائٹنر نے ان اغراض و مقاصد کی خاطر بڑے جوش اور خلوص سے کام شروع کیا ۔ جا بجا تقریریں کیں ۔ لاھور میں ایک پبلک لائبریری، ریڈنگ روم اور تعلیمی کمیٹی قائم کرنے کے علاوہ ۱۸۶۵ء ھی میں مشرقی علوم

کا ایک مدرسہ بھی قائم کر دیا۔ پھر لاہور سے باہر پنجاب کے دوسرے شہروں میں بھی انجمن کی شاخیں قائم کر کے سکول اور کتابخانے قائم کیے اور مختلف زبانوں میں شعور عامّہ کی تربیت کے لیے رسائل اور اخبارات جاری کیے۔ تعلیم عام کرنے کے ان مختلف کاموں کے ساتھ ساتھ ڈاکٹر لائٹنر نے بڑے پُرزور انداز میں پنجاب میں ایک اورینٹل یونیورسٹی کے قیام کی تحریک شروع کی اور اس مقصد کے لیے امرا و رؤسا کو گران قدر عطیات دینے پر آمادہ کر لیا۔ ۱۱ ستمبر ۱۸۶۵ء کو انہوں نے شمالی ہند و پنجاب کے لیے اورینٹل یونیورسٹی کا منصوبہ پیش کیا۔ مقامی باشندوں کی پرزور تائید کے علاوہ انہوں نے اس منصوبے کے لیے کچھ یورپی حضرات کی حمایت بھی حاصل کر لی۔ ڈاکٹر لائٹنر کلکتہ یونیورسٹی کے نصابات کو یہاں کے باشندوں کے لیے ناکافی اور یہاں کے ذہن و فکر اور تہذیبی روایات سے بے آہنگ خیال کرتے تھے۔ وہ تعلیم میں یہاں کے باشندوں کو شریک کر کے ان کے مزاج اور ضروریات کے مطابق نظام تعلیم استوار کرنا چاہتے تھے، جس کی غایت مختصر الفاظ میں اتنی ہی تھی کہ مشرقی علوم اور ملکی زبانوں کو نمایاں حیثیت حاصل ہو۔ علوم جدیدہ اور علوم قدیمہ میں ایک تعلق قائم کیا جائے اور جدید علوم ملکی زبانوں میں پڑھائے جائیں۔ ڈاکٹر لائٹنر کا یہ نظریہ انگریزی حکومت کی سیاسی حکمت عملی اور اس کے مخصوص مصالح سے بہت مختلف تھا، اس لیے انہیں اپنے نظریات کی پیشرفت کے لیے طویل اور صبر آزما جد و جہد کرنی پڑی، لیکن وہ اپنے مقاصد میں بمشکل تھوڑی سی کامیابی حاصل کر سکے، یعنی اورینٹل کالج کا قیام اور پنجاب یونیورسٹی کے مقاصد میں مشرقی علوم کی اہمیت کا اعتراف اور دیسی زبانوں کو با ثروت بنانے کا عزم جو تمہید (Preamble) کے طور پر یونیورسٹی کے دستور العمل میں ۱۹۰۰ء تک شامل رہا۔ اس اعتراف حقیقت کے باوجود ان اصولوں کو عمل میں لانے کے لیے ہمیشہ بے دلی سے کام لیا گیا جس کی وجہ سے ڈاکٹر لائٹنر کی آرزوئیں تشنۂ تکمیل رہیں اور وہ یہاں سے دل شکستہ واپس گئے۔

انجمن پنجاب کی تعلیمی، ادبی، علمی، معاشی اور معاشرتی سرگرمیوں کی پرخلوص رہنمائی کے علاوہ ڈاکٹر لائٹنر نے اپنی علمی تحقیقات کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اس کے لیے دشوار گزار علاقوں کی سیاحت کر کے وہاں کے باشندوں کی زبان، ادب، رسم و رواج، عقائد و تصورات کے بارے میں گرانقدر معلومات فراہم کر کے انہیں شائع کیا۔ اس سلسلے میں انہوں نے ۱۸۶۶ء میں کشمیر اور بدخشان کے درمیانی علاقے (بلتستان، گلگت، ہنزہ، ناگر، چترال، کافرستان) کا پُرخطر سفر کر کے برف پوش پہاڑوں کے درمیان گھرے ہوئے علاقوں کے باشندوں سے پہلی بار رابطہ قائم کیا۔ اس سیاحت اور مطالعے کا نتیجہ *The Languages and Races of Dardistan* کے متعدد حصوں کی صورت میں علمی دنیا کے سامنے آیا۔ اس علاقے کا یہ نام ''دردستان'' ڈاکٹر لائٹنر ہی کا دیا ہوا ہے۔ بین الاقوامی علمی حلقوں نے لائٹنر کی ان خدمات کا اعتراف کیا اور انہیں دردستان کا دریافت کنندہ (Explorer of Dardistan) قرار دیا۔ کشمیر اور بدخشان کے درمیان ان علاقوں کی سیاحت اور تحقیق کا یہ سلسلہ اس کے بعد بھی جاری رہا۔ تخت باہی کے قریب بدھ یونانی آثار کی دریافت بھی لائٹنر کے حصے میں آئی۔

۱۸۶۹ء میں ڈاکٹر لائٹنر نے برسّہ (ترکی) کے جرمن کونسل کی صاحبزادی کیرولین شوّاب سے شادی کی اور اسی سال ان کی تعلیمی تحریک کے نتیجے

میں حکومت نے پنجاب یونیورسٹی کالج قائم کرنے کا فیصلہ کیا (۸ دسمبر ۱۸۶۹ء) جس کے ڈاکٹر لائٹنر پہلے رجسٹرار بنے ۔ یہ منصب گورنمنٹ کالج کی پرنسپلی کے علاوہ تھا ۔ پنجاب یونیورسٹی کالج کی سینیٹ کا پہلا اجلاس ۱۱ جنوری ۱۸۷۰ء کو لیفٹیننٹ گورنر سر ڈونلڈ میکلوڈ کی صدارت میں ہوا جس میں اورینٹل کالج کے قیام کا فیصلہ کیا گیا ۔ اس کالج کے پہلے پرنسپل بھی ڈاکٹر لائٹنر بنائے گئے ۔ چند برس تک انھوں نے اس منصب کے فرائض اعزازی طور پر انجام دیے اور یکم اگست ۱۸۷۷ء سے پرنسپل کے عہدے کی تنخواہ پانچسو روپے ماہوار قبول کی ۔ ۱۸۷۳ء تا ۱۸۷۵ء کے دوران میں وہ طویل رخصت پر یورپ میں رہے اور جب مارچ ۱۸۷۶ء میں واپس آئے تو اورینٹل کالج بڑی نازک صورت حال سے دو چار تھا ۔ ڈاکٹر لائٹنر نے کالج کے معاملات درست کیے اور بہت جلد اسے علمی اور تعلیمی لحاظ سے بلند مقام تک پہنچا دیا ۔ اس ترقی کے باوجود حکومت اورینٹل کالج کے بارے میں مطمئن نہیں تھی اور کرنل ہالرائیڈ ڈائریکٹر تعلیمات کی نکتہ چینی کا سلسلہ برابر جاری رہا ۔ ڈاکٹر لائٹنر نے اپنی سالانہ رپورٹوں (۱۸۸۱ - ۱۸۸۲ء) میں اس کا مسکت جواب دیا ۔ وہ گورنمنٹ کالج اور اورینٹل کالج دونوں کے یک وقت پرنسپل تھے، اس لیے تعلیم کے سرکاری اور قومی نقطۂ نظر کے فرق کو زیادہ بہتر طور پر سمجھتے تھے ۔ پنجاب یونیورسٹی کالج کو ڈگریاں دینے کا اختیار نہیں ملا تھا اور طلبہ ابھی تک کلکتہ یونیورسٹی کے امتحانات دینے پر مجبور تھے ۔ اس دو عملی کا لائٹنر کو بڑا افسوس تھا اور وہ جلد سے جلد اس دو عملی کو ختم کر کے پنجاب یونیورسٹی کو مکمل طور پر بااختیار یونیورسٹی کی شکل میں دیکھنے کے متمنی تھے ۔ ۱۸۷۶ء میں جب وائسرائے ہند لارڈ لٹن Lytton پنجاب آئے تو ڈاکٹر لائٹنر نے ان سے یہ وعدہ لیا کہ پنجاب یونیورسٹی کالج کو مکمل یونیورسٹی کا درجہ دے دیا جائے گا ۔ ۱۸۷۷ء میں اس وعدے کی توثیق امپرئیل اسمبلی میں کر دی گئی اور طویل انتظار کے بعد بالآخر ۱۴ اگست ۱۸۸۲ء کو پنجاب یونیورسٹی ایک خود مختار ادارے کی حیثیت سے وجود میں آ گئی ۔ پنجاب یونیورسٹی کے قیام کا یہ سہرا صحیح معنوں میں ڈاکٹر لائٹنر کے سر ہے ۔ وہ اس یونیورسٹی کے پہلے رجسٹرار مقرر ہوئے ۔ ۱۸ نومبر ۱۸۸۲ء کو پنجاب یونیورسٹی کی پہلی کانووکیشن منعقد ہوئی جس کی صدارت وائسرائے ہند لارڈ لٹن نے بحیثیت سر پرست کی اور ڈاکٹر لائٹنر نے اردو میں رپورٹ پیش کی ۔ اسی کانووکیشن میں ڈاکٹر لائٹنر کی خدمات کے اعتراف میں انہیں ڈی ۔ او ۔ ایل کی ڈگری دی گئی ۔ اس کے بعد ڈاکٹر لائٹنر ڈیپوٹیشن پر ایجوکیشن کمیشن میں گئے اور پھر دو سال کے لیے طویل رخصت پر یورپ چلے گئے ۔ دسمبر ۱۸۸۴ء میں وہ واپس آئے اور اپنے مناصب کا چارج لیا ۔ لیکن تعلیمی نظام کے بارے میں حکومت کی پالیسی اور ان کے نقطۂ نظر میں جو شروع سے اختلاف چلا آتا تھا، وہ اب شدید تر ہو گیا تھا ۔ لائٹنر تعلیم کو یہاں کے باشندوں کے احساسات کے ساتھ ہم آہنگ کر کے اسے قومی شکل دینا ضروری سمجھتے تھے ۔ حکومت اس سے متفق نہیں تھی ۔ اس صورت حال سے لائٹنر خاصے دل برداشتہ ہو چکے تھے ۔ ان کی صحت بھی جواب دے رہی تھی ۔ اپریل ۱۸۸۶ء میں وہ چند ماہ کے لیے حکومت ہند کے دفتر امور خارجہ سے وابستہ رہ کر کشمیر، گلگت اور چترال گئے ۔ ۱۸۸۷ء میں لائٹنر انگلستان چلے گئے اور اپنے مناصب سے سبکدوش ہونے کے بعد انہوں نے ووکنگ میں رائل ڈرامیٹک کالج کی عمارت

حاصل کر کے وہاں اورینٹل انسٹیٹیوٹ قائم کیا اور تصنیف و تالیف کا شغل جاری رکھا۔ سہ ماہی ایشیاٹک ریویو Asiatic Quarterly Review) بعد میں ”ایشیاٹک ریویو“) جاری کیا اور دس سال تک اس کی ادارت کے فرائض انجام دیے۔ انہوں نے ۲۲ مارچ ۱۸۹۹ء کو انٹھاون سال کی عمر میں بون Bonn (جرمنی) میں وفات پائی۔

ڈاکٹر لائٹنر تقریباً پچیس زبانیں جانتے تھے۔ انہوں نے مستشرقین کی کئی کانفرنسوں میں شریک ہو کر مقالات پڑھے اور علما سے داد حاصل کی۔ وہ کئی مشہور علمی اداروں کے رکن تھے جن میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی، رائل ہنگیرین اکادمی آف سائنسز، اکیڈمی آف پیرس وغیرہ شامل ہیں۔ انہوں نے اپنی زندگی کا قیمتی حصہ لاہور میں گزارا۔ وہ صحیح معنوں میں پنجاب کے محسن تھے۔ انہوں نے یہاں رہ کر ملکی باشندوں کی تہذیبی جنگ لڑی جس میں وہ پوری طرح کامیاب تو نہ ہو سکے لیکن پنجاب یونیورسٹی کی تاسیس کے ساتھ اس کے مقاصد میں اس تہذیبی شق کو داخل کرانے میں ضرور ان کا حصہ ہے جس کی رو سے مشرقی علوم اور دیسی زبانوں کو باثروت بنانے کی ذمےداری اس یونیورسٹی نے قبول کی۔ ڈاکٹر لائٹنر جب تک یہاں رہے اپنی پرجوش طبیعت اور حریت فکر کی وجہ سے انگریز حاکموں کے لیے (خواہ وہ رتبے میں ان سے اعلٰی تھے یا فروتر) ایک ہوّا بنے رہے۔ وہ سخت ضابطہ پسند منتظم تھے اور اپنے ماتحتوں اور طلبہ سے اس امر میں کوئی رو رعایت نہیں کرتے تھے، لیکن اس دبدبے کے ساتھ ہی وہ بہت رحم دل بھی تھے، خصوصاً طلبہ کے لیے وہ شفقت کا پیکر تھے اور ان کے گھر کے دروازے شب و روز ان کے لیے کھلے رہتے تھے۔ ہیبت و شفقت کا یہ ملا جلا پیکر بیس سال سے زائد عرصے تک پنجاب کے لوگوں کی تعلیمی، تحقیقی اور تہذیبی خدمت کرتا رہا۔

ڈاکٹر لائٹنر کی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں: (۱) Dardistan، حصہ ۱، ۲، ۳؛ (۲) The Languages and Races of Dardistan، لنڈن ۱۸۷۶ء و لاہور ۱۸۷۷ء؛ (۳) The Bashgeli Kafirs and their Languages، ۱۸۸۰ء؛ (۴) Dardistan in 1866, 1686 and 1888؛ (۵) The Hunza and Nagyr Handbook، ووکنگ ۱۸۹۳ء؛ (۶) Discovery of Gracio Budhistic sculptures at Takht Bhai؛ (۷) Appendix to "Changars" and Linguistic Fragments، ۱۸۸۲ء؛ (۸) Introduction to a Philosophical Grammar of Arabic؛ (۹) The Theory and practice of Education؛ (۱۰) The Races of Turkey، ۱۸۷۱ء؛ (۱۱) The Simla Dialect؛ (۱۲) عربی صرف و نحو (اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں)؛ (۱۳) سنین اسلام، حصہ اوّل ۱۸۷۱ء؛ حصہ دوم ۱۸۷۶ء۔

مآخذ: (۱) H. L. O. Garret: A History of the Government College, Lahore، ۱۹۱۳ء؛ (۲) J. F. Bruce: A History of the University of the Punjab، ۱۹۳۳ء؛ (۳) Annual Reports of the Oriental College, Lahore بابت ۱۸۷۹ تا ۱۸۸۶ء؛ (۴) Calendar Punjab University College، ۱۸۷۴ - ۱۸۷۵ء؛ (۵) A Dictionary of Indian Biography، ۱۹۰۶ء؛ (۶) Webster's Biographical Dictionary؛ (۷) Universal Renouncing Dictionary of Biography، لنڈن ۱۹۱۸ء؛ (۸) The Annual Register 1899؛ (۹) دستور العمل، پنجاب یونیورسٹی کالج، ۱۸۷۴ - ۱۸۷۵ء؛ (۱۰) تاریخ یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور؛ (۱۱) سید عبداللہ: تعلیمی خطبات۔

(غلام حسین ذوالفقار)

⊗ **لِباس**: (ع): اَلْبَسَ لَبْسًا کپڑا پہننا، اَللِّبَاس، پوشاک، پہننے کے کپڑے؛ جمع: لُبُس و

اَلْبِسَة (المنجد، نیز لسان العرب بذیل مادّة)]۔ لباس تمدنی زندگی کی اہم‌ترین ضرورت ہے۔ اس کی بنیادی غرض جسم کے قابل ستر حصوں کی پردہ پوشی ہے، [لیکن جسم کو موسمی اثرات (سردی گرمی وغیرہ) سے محفوظ رکھنا بھی ایک مقصد ہے۔ اسی طرح لباس کو شان و شوکت اور تجمل کے اظہار کا ذریعہ بھی بنایا جاتا ہے]۔ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے نزدیک ستر پوشی کی بالعموم کوئی اہمیت نہ تھی۔ وہ اپنا ستر دوسروں کے سامنے کھول دیتے تھے؛ سر عام ننگے ہو کر کھا لیتے تھے۔ اور بہت سے لوگ حج کے موقع پر کعبے کے گرد برہنہ طواف بھی کرتے تھے۔ دنیا کی بعض قومیں برہنگی کو ایک مذہبی رسم کا درجہ دیتی رہی ہیں۔

اسلام آیا تو اللہ تعالٰی نے لباس کے متعلق احکام نازل فرمائے: يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا ۭ وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ۙ ذٰلِكَ خَيْرٌ ۭ ذٰلِكَ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُوْنَ (۷ [الاعراف]: ۲۶)، یعنی اے آدم! ہم نے تمھارے لیے لباس پیدا کیا، جو کہ تمھارے قابلِ ستر بدن کو چھپاتا ہے اور موجب زینت بھی ہے اور تقوی کا لباس یہ اس سے بڑھ کر ہے۔ یہ اللہ تعالٰی کی نشانیوں میں سے ہے تاکہ لوگ نصیحت پکڑیں۔ [تقوی کا معنوی لباس اس ظاہری لباس سے بھی بڑھ کر ضروری ہے اور یہ لباس کا پیدا کرنا، جس سے سترِ جسم اور زینت دونوں مقاصد حاصل ہوتے ہیں، اللہ کے فضل و کرم کی نشانیوں میں سے ہے: انسان کے لیے لباس صرف ستر پوشی اور ظاہری زیب و زینت ہی کا سامان نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ انسان اس روح کا دل سے بھی قائل ہو جو ظاہری ستر پوشی اور پردہ پوشی کے ساتھ ساتھ شرم و حیا اور انسانی و اخلاقی آداب اور مصالح کو دل سے ماننا ضروری ہے جو ستر اور پردے کے احکام میں بسلسلۂ لباس آئے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ظاہری ستر پوشی کوئی شے نہیں۔ آج کل کچھ لوگ دل کے پردے کا ذکر کرتے ہیں اور باور کراتے ہیں کہ ظاہری پردہ کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ خیال غلط ہے]۔ بہر حال لباس اللہ تعالٰی کے فضل و کرم کی نشانیوں میں سے ایک ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی، ص ۳۲۸، مطبوعۂ لاہور)۔ لباس وہی ہے جو برہنگی کو رفع کرے اور اس کے علاوہ وقار میں بھی اضافہ کرے۔ قرآن مجید میں لباس کا ذکر مجازی معنوں میں بھی آیا ہے: فَاَذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوْعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ (۱۶ [النحل]: ۱۱۲)، یعنی اللہ تعالٰی نے ان کو (ان کی حرکات کے سبب سے) بھوک اور خوف کا مزہ چکھایا۔ دوسری جگہ رات کو لباس [ساتر] بتایا گیا ہے: وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِبَاسًا وَّالنَّوْمَ سُبَاتًا وَّجَعَلَ النَّهَارَ نُشُوْرًا (۲۵ [الفرقان]: ۴۷)، یعنی اور وہ ہی تو ہے جس نے تمھارے لیے رات کو پردے کی چیز اور نیند کو آرام کی چیز بنایا اور دن کو زندگی کی حرکت کا وقت بنایا۔ تیسری جگہ مرد اور عورت دونوں کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے: هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ (۲ [البقرة]: ۱۸۷)، میاں بیوی دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے وہ ان کے حق میں اوڑھنا، بچھونا ہیں اور یہ ان کے حق میں۔ اس آیت کے مطابق معاشرے میں میاں بیوی کو ایک دوسرے کا پردہ پوش ہونا چاہیے اور ایک دوسرے کی زینت بڑھانے والا۔

اسلام میں کوئی خاص لباس مقرر نہیں، مگر یہ ضروری ہے کہ جو لباس بھی ہو وہ صاف ستھرا اور [illegible] یعنی ایسا لباس کہ جس کے

اقدار کے دلی احترام کا [illegible]

پہننے سے جسم کی بناوٹیں ظاہر نہ ہونے پائیں۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ جسم کے بے ڈھنگے حصے جو ذوق جمال و تناسب کے لیے ناگوار ہیں ان سے نگاہیں محفوظ رہیں اور دوسرا مقصد یہ بھی ہے کہ جنسی اشتعال کا سامان جس سے قرآن مجید نے دور رہنے کی تلقین کی ہے، پیدا نہ ہونے پائے۔ چنانچہ حیا اور پردے کے تصورات اسی پر مبنی ہیں [رک بہ حجاب]۔ اس کے علاوہ اس سے وقار انسانی کا تحفظ بھی مطلوب ہے۔ اسی لیے فقہا نے لکھا ہے کہ لباس پہننے والے کی حیثیت سے فرو تر نہ ہو، اور نہ ایسا ہو کہ اس سے اظہار فخر و تکبر ہوتا ہو۔ مردوں کے لیے ریشمی اور پرتکلف لباسوں کو دو وجہ سے اچھا نہیں سمجھا گیا کہ انسان اپنے عظیم اخلاقی نصب العین کے پیش نظر سخت کوشی اور دوامی جد و جہد پر مجبور سمجھا گیا ہے؛ اس لیے تکلف، تزئین اور آرائش کی زندگی کو جد و جہد کی سپرٹ کے منافی خیال کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ، اسلام کی مساواتی روح کے پیش نظر، لباس کا وہ معیار پسندیدہ سمجھا گیا ہے جو ایک عام آدمی کے لیے بھی سہل الحصول ہو۔ سخت کوشی کی زندگی کی اس حکمت کے تحت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنے فرزندوں کو وصیت کی تھی کہ ”در آفتاب بنشینید کہ آفتاب حمام عرب است و خشن پوشید“ اور صوفیہ نے کرباس و پلاس کو اختیار کیا]۔ البتہ ریشمی اور نرم و نفیس لباس عورتوں کے لیے پسندیدہ سمجھا گیا ہے۔ غرض اسلام نے اگرچہ کسی خاص لباس کی قید نہیں لگائی، لیکن لباس کے لیے بعض خاص آداب و شرائط ضرور عائد کی ہیں۔ یہ شرائط اسلام کی اخلاقیات انفرادیہ و اجتماعیہ کے تابع ہیں جن کا تذکرہ قرآن مجید و سنت میں ہے۔ بعض لباس ایسے ہیں جنھیں فواحش میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہ ہیں جو لباس کی اصل روح سراسر ڈھانپنا (سراسر محیط ہو جانا جیسا کہ آیات مذکورہ بالا سے واضح ہے) اور وقار انسانی کے منافی اوضاع پر مبنی ہوتے ہیں، لہٰذا عریانی اور نیم برہنگی کے قریب قریب لباس بھی ممنوع ہیں۔ اس کی تائید سورۃ النور کی آیات حجاب سے ہوتی ہے [رک بہ حجاب]۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان عورتوں پر لعنت فرمائی ہے جن کے کپڑوں سے برہنگی ظاہر ہوتی ہو (مسلم کتاب اللباس، نیز البخاری کتاب اللباس)۔

ایک مسلمان دنیا بھر کے لباس (موسم و آب و ہوا اور رسم و رواج کے تحت) استعمال کر سکتا ہے بشرطیکہ ان میں آداب و شرائط مذکورۃ بالا کا لحاظ رکھا گیا ہو۔

اس سلسلے میں شعار قومی کے طور پر، مسلمانوں کو یہ بھی حکم ہے کہ وہ یہود و نصاریٰ کے اتباع سے بچیں اور اپنی انفرادیت کو دوسری باتوں کے علاوہ لباسوں میں بھی قائم رکھیں۔ یہ دراصل قومی تشخص کے تحفظ کے لیے نہایت ضروری ہے۔ آج کل بعض لوگ مغربی بین الاقوامیت کی آڑ میں مغرب کے بعض لباسوں کی ترویج کے قائل ہیں۔ لیکن یہ یاد رہے کہ مسلمانوں کی اپنی ایک خاص بین الاقوامیت بھی ہے اس کا اتباع مغرب کی بین الاقوامیت کے اتباع سے مقدم اور مستحسن ہے۔ کسی بھی ایسی تہذیب کا اتباع جو اس اسلامی تشخص کی نفی کرتی ہو، اسلامی تعلیمات کے مطابق پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے فقہا نے مَنْ تَشَبَّہَ بِقَوْمٍ فَھُوَ مِنْھُمْ کے تحت دوسری اقوام کی مشابہت اختیار کرنے کی مخالفت کی ہے اور اسی کے تحت بعض ملکوں میں مسلم اور غیر مسلم لباسوں میں فرق بھی نظر آتا ہے۔

احادیث سے پتا چلتا ہے کہ عہد رسالت میں عرب میں عام طور پر سراویل، ازار، عمامہ، عباء، جلباب، قمیص اور خمور (جمع: خُمُر = اوڑھنیاں) وغیرہ

مستعمل تھیں، یمن کی چادریں اور صوف کے جبے بھی پہنے جاتے تھے۔ عہد جاہلیۃ میں اہل ثروت عرب حریر (ریشم) کا بنا ہوا لباس بھی پہنا کرتے تھے؛ (بخاری، کتاب اللباس؛ سنن ابی داؤد کتاب اللباس؛ مسند احمد بن حنبل)۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے لباس کے متعلق مذکور ہے کہ آپؐ کا عام لباس چادر، قمیص اور تہمد تھا، عمامہ اکثر سیاہ رنگ کا ہوتا تھا اور عمامے کے نیچے سر سے لگی ہوئی ٹوپی ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ آپؐ کو یمن کی دھاری دار چادریں پسند تھیں جن کو عربی میں حِبَرہ کہتے تھے، لیکن آپؐ نے بعض اوقات شامی عبا بھی استعمال کی ہے۔ آپؐ کو سفید رنگ کے کپڑے بہت مرغوب تھے (البخاری : الصحیح، باب اللباس؛ ابو داؤد : السنن، کتاب اللباس؛ احمد بن حنبل : مسند ۱ : ۲۴۷، مطبوعۂ قاہرہ)۔ صحابۂ کرام بھی جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اتباع کو اپنے لیے سعادت سمجھتے تھے یہی لباس پہنا کرتے تھے۔ بعد میں عام مسلمانوں نے بھی بالعموم اس کی پیروی کی۔

عہد بنو امیہ میں جب اسلامی فتوحات کی وجہ سے فارغ البالی اور مرفہ الحالی کا دور دورہ ہوا تو لباس کی تراش خراش پر بھی اس کا اثر پڑا اور ریشم کے کپڑوں کا رواج عام ہونے لگا۔ بعض اکابر مثلاً محمد ابن الحنفیہ، مُطَرَّف نقش و نگار والی ریشم کی چادر اوڑھتے تھے (ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۸، قاہرہ ۱۹۲۵ء)۔ شوقین مزاج لوگ گھوڑے کی سواری کے وقت غِلَالَہ (شلوکہ) اور تنگ مُہری کے پاجامے پہننے لگے، البتہ گھر میں ڈھیلے ڈھالے کپڑے پہنے جاتے تھے۔ اس زمانے میں تنگ قبا کا بھی رواج ہو چلا تھا۔ صحرا نشین بدوی اور عام دیہاتی سفید رنگ کے جبّے اور دھاری دار اور زرد کوفیہ پہنتے تھے۔ یہاں تک کہ فقیہ اور کاتب (دفتروں کے بڑے عہدے دار) بڑے بڑے سفید اور نیلے عمامے سر پر پہننے لگے۔ عام لوگ سرخ رنگ کے نوکدار جوتے استعمال کرتے تھے۔ حکمران طبقہ معطر چادریں (مُلاوۃ مطیّۃ) بھی پہنا کرتا تھا (A Short History of the Saracens : Ameer Ali ص ۲۰۳، لنڈن ۱۹٦۱ء؛ آلاغانی، ۱ : ۲۳، قاہرہ ۱۲۸۵ھ، بحوالۂ شفیق جبری : دراسۃ الاغانی، ص ۲۳٦، دمشق ۱۹۵۱ء)۔

کتب تاریخ میں پیشہ ورانہ الگ لباسوں کا ذکر بھی آتا ہے۔ اسی طرح الگ عسکری لباس کا بھی۔ (اس کے لیے رکّ بہ علم (حربیات))۔

بنو عباس کے زمانے میں عوام موٹے کپڑے کی چادر، قمیص اور تہمد پہنا کرتے تھے۔ کمر کے گرد کمر بند یا پٹکہ ہوتا تھا اور شانوں پر ردا (چادر) ڈال لی جاتی تھی۔ مفلوک الحال لوگ بُرْکان (سیاہ رنگ کا کمبل) استعمال کرتے تھے (ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۹، قاہرہ ۱۹۲۵ء)۔ شوقین لوگ عمدہ اور نرم کتان (دبیقی و جنّابی) کی بنی ہوئی ڈھیلی ڈھالی اور خوش رنگ قمیص، پتلی بنیانیں، نیشا پوری جبّے، یمن کی بنی ہوئی سوتی چادریں، سون، تونس اور سلول کی منقش چادریں پہنا کرتے تھے۔ ایرانی ملبوسات کا بھی رواج تھا۔ شرفا زعفرانی رنگ کو ناپسند کرتے تھے۔ مردوں کو سفید رنگ کے کپڑے مرغوب تھے۔ لطف و نشاط کی مجلسوں اور بے تکلف صحبتوں میں رنگے ہوئے کرتوں، عنبر میں رنگی ہوئی قمیصوں اور رنگین چادروں اور زعفرانی ازار کے استعمال میں مضائقہ نہ تھا۔ اونچے گھرانے کی خواتین دخانی کپڑے، شلوکے، رشیدی، خراسانی اور طبری چادریں، نیشاپوری دوپٹے، سفید ڈھیلی شلواریں اور سیاہ رنگ کی اوڑھنیاں زیب تن کیا کرتی تھیں۔ ان کو سفید، زرد، سیاہ اور سبز

رنگ کے کپڑے ناپسند تھے۔ سہاگن عورتیں رنگین لباس استعمال کرتی تھیں۔ سرخ، زرد، سبز، سیاہ گلابی اور سرخ رنگ کے رنگے ہوئے کپڑے ادنٰی درجے کی نبطی عورتیں اور گانے والیاں استعمال کرتی تھیں۔ اگر ان رنگوں میں دوسرے رنگ کی آمیزش ہوتی یا صندل اور مشک سے ان رنگوں کو مٹا دیا جاتا تو یہ کپڑے مرغوب خاطر بن جاتے تھے۔ ان کے علاوہ مختلف اقسام کے ریشم کے رنگا رنگ کپڑے بھی استعمال ہوتے تھے۔ اِزار بند (تِکّہ) کا رواج نہ تھا (الوشّا : کتاب الموشّی، ص ١٢٣ تا ١٢٦، لائیڈن ١٨٨٦ء)۔ ارباب نشاط اور لونڈیاں گلابی رنگ کا پاجامہ، گلابی رنگ کی قمیص اور گلابی رنگ کا دوپٹا اوڑھے رہتی تھیں جو ان پر بہت سجتا تھا۔ مشہور مغنی اسحٰق موصلی سرخ قبا، سرخ موزے پہنا کرتا تھا۔ سر پر زرد رنگ کے ریشم کی پٹی ہوتی تھی جو سرخ رنگ کے ریشمی فیتے سے بندھی ہوتی تھی۔ ہارون الرشید کھلے جبے، منقش عمامے اور منقش تہمد پہنا کرتا تھا (الاغانی، ٥ : ٩٢، قاہرہ ١٢٨٥ھ)۔ کپڑا تیار کرنے کی کھڈیاں خراسان، مصر، کوفے اور سوس میں تھیں۔ سوس میں جو ریشمی کپڑا بنتا تھا، وہ سوسی کہلاتا تھا (الاغانی، ٥ : ٩٠، قاہرہ ١٢٨٥ھ، بحوالۂ شفیق جبری : دراسة الاغانی، ص ١١٣، دمشق ١٩٥١ء)۔

اشراف ڈھیلا ڈھالا پاجامہ، قمیص، غلالۃ (شلوکہ)، قُفطان، قبا اور عبا یا جُبّہ پہنا کرتے تھے۔ سر پر عمامہ اور اس پر طیلسان ہوتا۔ بعض اوقات طیلسان کندھوں پر پڑا رہتا۔ اشراف ٹوپی (قلنسوہ [رَکّ باں] سر پر رکھتے تھے جس کے نیچے ہلکی ریشمی ٹوپی ہوتی تھی۔ خلفا ٹوپیوں پر عمامہ باندھتے تھے۔ امرا اور اہل ثروت موزے (جرابیں) بھی پہنا کرتے تھے جو ریشم اور پشم کے ہوتے تھے۔ جرمی موزوں کا بھی رواج تھا۔ عباسی خلفا کے عہد میں سرکاری لباس سیاہ تھا۔ دربار میں آنے کے لیے سیاہ لباس ضروری تھا۔ امیر گھرانوں کی خواتین کے سروں پر ایک تاج نما ٹوپی ہوتی تھی جس میں ہیرے، موتی اور جواہرات جڑے ہوتے تھے۔ ٹوپی کے زیریں حصے کا گھیرا سنہری ہوتا جو جواہرات سے مزین ہوتا۔ یہ ٹوپی ہارون الرشید کی ہمشیرہ علیہ نے رائج کی تھی۔ (*A Short History of the Saracens* : Ameer Ali، ص ٣٥٣، ٣٥٤، لنڈن ١٩٦١ء)۔

اندلس میں عرب اپنا لباس اپنے ساتھ مشرق سے لائے تھے، لیکن وہ عمدگی، صفائی اور پاکیزگی میں اپنے مشرقی ہم مذہبوں سے بازی لے گئے تھے۔ عورتوں میں عمدہ لباس کا شوق جنون کی حد تک پہنچ گیا تھا۔ ان کے ملبوسات عمدہ اور باریک ململ اور ریشم کے ہوتے تھے، جڑاؤ زیورات کا استعمال عام تھا۔ سیاہ میں بڑی بڑی پگڑیوں کا استعمال متروک ہو گیا تھا۔ اندلس کے مشرقی اضلاع بلنسیہ اور مرسیہ وغیرہ میں قضاۃ اور فقہا عماموں کے بجائے قلنسوہ (ٹوپی) پہنا کرتے تھے۔ اندلس کے مغربی اضلاع قرطبہ اور اشبیلیہ وغیرہ میں عمامے کا رواج تھا اور قاضی اور فقیہ چھوٹے چھوٹے عمامے پہنا کرتے تھے۔ متأخر صدیوں میں اہل اندلس نے اپنے فرنگی ہمسایوں کی تقلید شروع کر دی تھی۔ اور فرنگیوں جیسا لباس پہننا شروع کر دیا تھا (*A Short History of the Saracens* : Ameer Ali، ص ٥٢١ تا ٥٢٢، لنڈن ١٩٦١ء) اور یہیں سے ان کی انفرادیت اور الگ تشخص کے احساس کا زوال شروع ہوا۔

مصر ہمیشہ سے دنیائے عرب کا علمی، تمدنی اور ثقافتی مرکز رہا ہے۔ یہاں کے رسم و رواج اور کپڑوں کی وضع قطع کی تقلید شام، حجاز اور المغرب کے بیشتر ممالک میں کی جاتی رہی ہے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک عوام کا

لباس سادہ رہا ہے ۔ وہ تنگ پاجامہ، نیلی ململ یا موٹے سوت کی لمبی قمیص یا بڑا سا جُبّہ پہنا کرتے تھے ۔ یہ جبہ گلے سے لے کر سینے تک کھلا رہتا تھا ۔ اونی جبہ زَابُوط کہلاتا تھا اور سردیوں میں استعمال کیا جاتا تھا ۔ جبے کے اوپر بعض لوگ سفید یا سرخ اون کی پٹی باندھ لیا کرتے تھے جبکہ گھریلو ملازمین سرخ اون یا چمڑے کی چوڑی پٹی سے، جس میں روپے پیسے رکھنے کے لیے جیب سی ہوتی تھی ۔ نمایاں نظر آتے تھے ۔ ان کے سر پر چھوٹی سی سفید ٹوپی، اس پر طربوش (ترکی ٹوپی) اور طربوش کے گرد زرد اونی شال یا ململ کا ٹکڑا لپٹا ہوتا ۔ غربا صرف نیلی یا خاکی قمیص پر اکتفا کرتے جو کھلی آستینوں کی ہوتی ۔ سردیوں میں عام لوگ عبایہ پہنتے تھے ۔ یہ سوتی کپڑے کا ہوتا تھا جس پر سفید یا نیلی یا خاکی رنگ کی چوڑی دھاریاں ہوتی تھیں ۔ سیاہ یا گہرے نیلے رنگ کا وسیع و عریض اونی جبہ بھی استعمال ہوتا تھا جو دفّیہ کہلاتا تھا ۔

متوسط اور بالائی طبقہ تنگ پاجامہ پہنتا تھا جو گھٹنوں کے نیچے ٹخنوں تک رہتا اور اسے تکہ یا ازار بند سے باندھا جاتا جس کے دونوں سرے ریشمی ہوتے تھے ۔ اس کے علاوہ کھلی آستینوں کی سوتی یا ریشمی قمیص ہوتی تھی ۔ سردیوں میں اس کے اوپر صدیری پہن لی جاتی تھی جو بغیر آستینوں کی ہوتی تھی ۔ یا قُفطان ہوتی جس کی آستینیں ہاتھ کی انگلیوں سے بھی آگے نکلی ہوتی تھیں، کمر پر شال یا ململ کا پٹکا ہوتا اور سب سے اوپر لمبا سا کوٹ یا جبہ ہوتا تھا ۔

مصر میں مختلف قسم کے عمامے بھی پہنے جاتے تھے ۔ عام مسلمان گہرے زیتونی رنگ کے عمامے استعمال کرتے تھے جبکہ قبطی عیسائی اور یہودی سیاہ یا نیلگوں ململ کے عماموں میں نظر آتے تھے ۔ شریف (ج اَشراف = سید زادے) سبز رنگ کا عمامہ پہنتے تھے ۔ علما اور ادبا ایک چوڑا سا عمامہ سر پر باندھتے تھے جو مقلہ کہلاتا تھا ۔

متوسط اور بالائی طبقے کی عورتوں کا لباس خوشنما ہوتا تھا ۔ وہ زیادہ تر سیاہ کریب کی قمیص استعمال کرتی تھیں ۔ پاجامہ (شِنتیان) سفید ململ یا چھینٹ کا ہوتا اور اس کو تکّہ یا ازار بند سے باندھا جاتا ۔ قمیص کے اوپر قُفطان سے ملتی جلتی ایک واسکٹ سی پہنی جاتی جس کی آستینیں لمبی ہوتیں اور سینے سے لے کر کمر تک بٹن لگے ہوتے تھے ۔ سینہ بند (brassiere) کا بھی رواج تھا جو عَنْتَری کہلاتا تھا ۔ شال یا کاڑھے ہوئے رومال سے کمر باندھ لی جاتی ۔ سر پر طاقیہ اور طربوش ہوتی اور اس کے گرد چھینٹ یا ململ یا کریب کا رومال لپٹا ہوتا ۔ اس کے علاوہ امیر عورتیں سر پر ململ یا رنگ دار کریب کے کپڑے کا بڑا سا ٹکڑا (دوپٹا) رکھا کرتیں جس کے دونوں سرے سنہری یا سونے کے تاروں کے ہوتے ۔ یہ طرحہ کہلاتا تھا اور زمین کو چھوتا رہتا تھا ۔ گھر سے باہر نکلتے وقت برقع پہنا جاتا جو پاؤں تک ہوتا اور اس میں صرف آنکھیں دکھائی دیتی تھیں ۔ اس پر تین گز لمبا ایک قسم کا جبہ ڈال لیا جاتا تھا جو حِبرہ کہلاتا تھا ۔ زرد یا سرخ رنگ کے مراکشی چمڑے کی اونچی ایڑیوں اور سونے کے کام والے زنانے جوتوں کا بھی رواج تھا ۔ بعض پر موتی بھی لگے ہوتے تھے (Edward William Lane : '*The Manners and Customs of the Modern Egyptians*' بار پنجم، ص ۳۰ تا ۴۸ مطبوعہ لندن) ۔

بیسویں صدی کے آغاز میں مصر کے شہروں میں کوٹ پتلون اور ترکی ٹوپی پہننے کا رواج ہو گیا تھا، لیکن عام لوگ شہروں اور قصبات میں نیلگوں لمبا کرتا ہی پہنتے ہیں جسکا چاک کھلا رہتا ہے، خواص قُفطان اور عبا پہنتے ہیں، جس میں گردن

کھلی رہتی ہے۔

مکۂ معظمہ میں انیسویں صدی کے آخر تک جبہ اور عنتری پہنے جاتے تھے (Snouck Hurgronje: *Mecca in the Latter Part of the 19 century*، ص ۱۳۵، لائیڈن ۱۹۷۰ء)۔

ترکیہ میں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک واسکٹ کا استعمال عام تھا۔ اس کے اوپر عبا پہنی جاتی تھی۔ علما، مدرسین اور متوسط طبقے کے افراد پتلون نما پاجامہ پہنتے تھے۔ ان پاجاموں کے اوپر گھیر ہوتا تھا اور پتلون کی طرح بٹن ہوتے تھے۔ ترکی ٹوپی مسلمانوں کے علاوہ عیسائی اور یہودی بھی استعمال کرتے تھے۔ ترکی ٹوپی کے اوپر سفید رنگ کی چھوٹی سی دستار ہوتی تھی، جسے عربی میں لفّہ کہتے تھے اور یہ اہل علم کی خاص علامت سمجھی جاتی تھی۔ بیسویں صدی کے آغاز میں عورتیں گھروں میں یورپی لباس پہننے لگی تھیں، البتہ باہر نکلتے وقت ڈھیلا ڈھالا ریشمی گاؤن gown پہن لیتی تھیں جو گردن سے پاؤں تک ہوتا تھا اور اوپر سے نیچے تک بٹن لگے ہوتے تھے۔ سر پر قصابہ ہوتا تھا اور چہرہ ایک رومال سے ڈھکا ہوتا تھا اور دونوں آنکھیں کھلی رہتی تھیں (شبلی نعمانی: سفر نامۂ روم و مصر و شام، ص ۷۲، ۷۳، ۱۹۰۲ء؛ لاہور ۱۹۶۱ء)۔ مصطفیٰ کمال پاشا (اتاترک) نے تنسیخ خلافت کے بعد قدیم وضع کے لباس کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ اب ترکی ٹوپی کی جگہ یورپی ہیٹ نے لے لی اور عورتیں بھی عام طور پر انگریزی لباس پہننے لگیں۔

مسلمان ایران میں وارد ہوئے تو وہ کرتا، تہمد اور عبا پہنتے تھے۔ بغداد کے عباسی دربار کے زیر اثر ایران میں بھی پاجامہ، قبا اور عمامے کا رواج ہوا۔ متأخر صدیوں میں یہاں جامہ، زیر جامہ قبا، شلوار اور پیشواز اور دستار استعمال ہونے لگی۔ مابعد کی صدیوں میں کلاہ اور طاقیہ زیب سر بنی۔ علما اور قضاۃ دراعہ (جبہ) پہننے لگے۔ امرا اور رؤسا کے ہاں اطلس، کمخواب اور دیبقی کے کپڑے پہنے جاتے تھے۔ سردیوں میں قاقم اور سمور زیب تن کیے جاتے۔ قلندر لنگوٹے پر اکتفا کرتے تھے۔ ارباب تصوف پشمینے کی چادر اور دلق (گودڑی) میں گزر بسر کر لیتے تھے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ زربفت، مخمل، گلبدن اور سنہری منقش سے مزین ملبوسات تیار ہونے لگے۔ ان کپڑوں کے کارخانے زیادہ تر کاشان اور اصفہان میں تھے۔ متوسط اور اونچے طبقے کی خواتین مقنع (برقعہ) پہنتی تھیں۔ ان کے علاوہ اور بھی ریشمی کپڑے تھے جو اسکندری، انطاکی، جہرمی، حلبی، خسروی، رومی، رومی باف، شاہی، طوسی، قبرسی، کتّی، مرشدی، تاری، زربنہ، سیتہ، ابریشمینہ وغیرہ کہلاتے تھے۔ شدید سردی میں مختلف اقسام کی پوستینیں پہنی جاتی تھیں جو اوک، آس، انطانی، برناس، دلہ، خز، سمور، سنجاب، سیاہ برہ، صدر، شکم، قاقم، قرساق، قندس، کاسو، کول، کیش اور وشق کہلاتی تھیں (نظام الدین محمود: دیوان البسہ، قسطنطنیہ، ۱۳۰۳ھ)۔ ایران میں قاجاری دور سے انگریزی لباس رائج ہوا۔ رضا شاہ پہلوی کے زمانے میں پہلوی کیپ (ٹوپی) کا آغاز ہوا۔ اب ایران کے اکثر شہروں میں لوگ انگریزی لباس میں ملبوس نظر آتے ہیں۔ برقع اور نقاب متروک ہو گئے ہیں، البتہ علما اور دینی طلبہ اب بھی عبا، قبا، پاجامہ اور عمامہ پہنتے ہیں۔ بعض شہروں میں عورتیں باہر نکلتے وقت چادر نماز اوڑھ لیتی ہیں جو سر سے لے کر ٹخنوں تک ہوتی ہے لیکن آنکھیں کھلی ہوتی ہیں۔

مسلمان برصغیر میں وارد ہوئے تو ہندو عوام نیم عریانی میں زندگی بسر کرتے تھے۔ وہ بے سلی ہوئی چادروں، ساڑیوں اور دھوتیوں سے بدن ڈھانپتے تھے۔ عوام اور فقرا صرف دھوتی یا

لنگوٹی پر اکتفا کرتے تھے۔ ا میں جو عرب ہندوستان میں وارد ہوئے، کُرتے، تہمد اور عبائیں پہنتے تھے، لیکن ایرا توران سے آنے والے زیرین لباس پہنتے تھے، جسے ہم مشرقی پاجامہ کہتے ہیں۔ ہلکی شلواروں کا بھی رواج تھا۔ مختلف زمانوں میں ان کپڑوں کی وضع قطع اور تراش خراش میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ امرا درباروں میں تاتاری اور مخمل کی زر دوزی قبا پہنتے تھے جس پر سفید پٹی ہوتی تھی۔ سردیوں میں حسب حیثیت گرم کپڑے، کمبل یا شالیں اوڑھی جاتیں۔ مغلوں سے پہلے کے سلاطین اور ان کے درباری تورانی اور خراسانی لباس ہمراہ لائے، چنانچہ یہی ان کا ملبوس رہا۔ مغل بادشاہوں کے زمانے میں درباری لباس میں ایرانی ذوق کے مطابق کچھ تبدیلی ہوئی۔ عبدالحلیم شرر کے بیان کے مطابق دہلی میں دربار مغلیہ کا آخری لباس یہ تھا: سر پر پگڑی، بدن میں نیم جامہ (کہنیوں تک آدھی آستینوں کا شلوکہ جس میں سینے پر گھنڈیاں لگائی جاتی تھیں)، ٹانگوں میں ٹخنوں سے اونچا تنگ مہری کا پاجامہ، پاؤں میں اونچی ایڑی کا کفش نما جوتا اور کمر میں جامے کے اوپر پٹکا۔ عام لوگ کرتا اور پاجامہ یا تہمد پہنتے تھے۔ ایران سے آنے والوں کی قبا دیکھ کر بالابر ایجاد ہوا جس میں گول گریبان بالکل کھلا رہتا۔ اسی بالابر نے ترقی کر کے دہلی میں انگرکھے کی شکل اختیار کی، جس میں سینے پر چولی قبا سے لی گئی اور ایک گول اور لمبوترا گریبان بڑھا دیا گیا۔ یہ انگرکھا سارے ہندوستان میں پھیل گیا (عبدالحلیم شرر: مشرقی تمدن کا آخری نمونہ، یعنی قدیم لکھنؤ، ص ۳۵۷ تا ۳۵۹، کراچی ۱۹۵۶ء)۔ لکھنؤ میں نیمے کے عوض شلوکا ایجاد ہوا، جس میں آگے کی طرف بٹن لگائے جاتے تھے پھر لکھنؤ کے آخری عہد میں اچکن ایجاد ہوئی اور آناً فاناً سارے ہندوستان میں پھیل گئی اور یہی اچکن حیدرآباد (دکن) پہنچ کر تھوڑی سی ترمیم کے بعد شروانی بن گئی۔ شلوکے کے بجائے ڈھیلا اونچا کرتا اختیار کیا گیا اور انگریزی دور میں قمیص نے رواج پایا جس میں کف اور کالر ہوتے ہیں۔ سردیوں میں روئی دار دگلا اور روئی دار صدری اور کشمیری چادریں پہنی، اوڑھی جاتی تھیں۔ اب اونی سویٹر کا رواج ہے۔

ابتدائی دور کے مسلمان امرا، وزرا اور سلاطین کے عمامے بڑے بڑے عوتے تھے، لیکن مغلیہ عہد میں پگڑیاں روز بروز چھوٹی ہونے لگیں، پگڑی کے نیچے باریک کپڑے کی ٹوپی ہوتی تھی۔ پگڑی کے بجائے کمرخی، چوگوشیہ، پنج گوشیہ اور جاڑوں کی ضرورت کی وجہ سے نہایت نفیس اور کامدار ٹوپیاں ایجاد ہوئیں۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے زمانے سے قبل دو پلڑی کا رواج ہوا جو عام لباس کا لازمہ بن گیا۔ انگریزوں کے عہد میں سر سید احمد خان کے زیر اثر ترکی ٹوپی نے قبول عام حاصل کیا اور سارے ہندوستان کے تعلیم یافتہ مسلمانوں کے لباس کا جزو بن گئی۔ بیسویں صدی عیسوی کے دوسرے اور تیسرے عشرے میں پنجاب اور سرحد میں پشاوری، مشہدی اور یزدی لنگیوں (پگڑیوں) کا رواج تھا۔ تحریک پاکستان میں جناح کیپ، اچکن، قمیص اور شلوار کے ساتھ قومی نشان بن گئی۔ ایک طبقے میں رامپوری وضع کی ٹوپی بھی پہنی جاتی ہے۔ علمائے دین اور صوفیہ ابھی تک لمبے کرتے، پاجامے، اچکن یا عبا اور عمامے میں نظر آتے ہیں۔ برصغیر میں مسلمانوں سے پہلے دھوتی کا رواج تھا، (بلکہ چرمی جوتوں کا رواج بھی نہ تھا؛ دیکھیے Vadia: *India on the Eve of Muslim Conquest*)۔ مسلمان فاتح پاجامے اپنے ساتھ لائے۔ بعض عابد و زاہد

سنت نبوی علٰی صاحبہا الصلوٰۃ و السلام کی پیروی میں تہمد بھی باندھتے تھے۔ مسلمانوں کا پہلا اور اصلی پاجامہ تنگ مہری کا اٹنگا پاجامہ تھا جو شرعی پاجامہ کہلاتا تھا۔ چند روز بعد مہری کسی قدر لمبی اور نیچی ہوگئی۔ دہلی کے آخری عہد تک کابل و قندھار میں دو قسموں کے پاجامے مروج تھے۔ کابل والوں کا پاجامہ نیچے مہری کے پاس سے تنگ اور اوپر گھیر کے پاس سے بہت ڈھیلا ہوتا اور ایک ایک پاجامے پر تھان بھر کپڑا لگ جاتا ہے۔ اہل قندھار ایسا پاجامہ پہنتے ہیں کہ اوپر کا گھیر چھوٹا اور پائنچے بڑے گھیر کے ہوتے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد سے لکھنؤ میں گھٹنے کا رواج عام ہوا۔

عورتوں کا عام لباس: برصغیر پاک و ہند میں غیر مسلم عورتوں کا قدیم لباس ایک بے سلی چادر ہوتی تھی جو آدھی کمر سے لپیٹ کر باندھ لی جاتی اور آدھی کندھے یا سر پر اوڑھ لی جاتی۔ سینے کا لباس شمالی ہند میں انگیا اور جنوبی ہند میں چولی کہلاتا تھا اور اب بھی یہی نام معروف ہے۔ مسلمان سلے ہوئے کپڑے اور کرتا، پاجامہ ساتھ لائے۔ مسلمانوں کی عورتیں ایران اور ترکستان سے ڈھیلے پائنچوں کے پاجامے پہنے ہوئے یہاں آئیں۔ کچھ عرصے بعد وہ پاجامے تنگ مہری کے ہو گئے۔ یہ پاجامے کتان، اطلس، گلبدن اور سوسی کے ہوتے تھے۔ زنانہ لباس میں نورجہاں نے نہایت عمدہ جدتیں اور اختراعیں کیں۔ مغل شہزادیاں نیمہ اور پیشواز پہنتی تھیں۔ ان کے علاوہ مخمل، زربفت، فرنگی، گجراتی، کاشی، ہروی، طاس، گجراتی، مقیش، دارائی، مشجر فرنگی، دیبائے فرنگی، دیبائے یزدی، اطلس ختائی، خز، منطبق کے ریشمی کپڑے بھی پہنے جاتے تھے (ابوالفضل: آئین اکبری، بحوالۂ عبدالمجید سالک: مسلم ثقافت ہندوستان میں، ص ۴۰۹ تا ۴۲۱، بار دوم، مطبوعۂ لاہور)۔ ڈھاکے کی ململ کے بنے ہوئے کپڑے نفاست اور عمدگی میں بے مثال تھے۔

لکھنؤ میں مسلمان بیگمات تنگ مہری کا کھنچا ہوا پاجامہ، سینے پر چھوٹی اور تنگ آستینوں کی انگیا اور کرتی پہنتیں۔ ۱۸۵۷ء کے قریب کے زمانے میں آدھی آستینوں کے تنگ شلوکوں کا رواج ہو گیا اور انگریزوں کے عہد سے قبل بھی اس کے عوض ڈھیلے کرتے پہنے جانے لگے۔ سردیوں میں شالیں اوڑھی جاتی تھیں۔

پنجاب بالخصوص مشرقی پنجاب میں مسلمانوں کی معاشرت اہل دہلی سے متأثر رہی ہے۔ عام مسلمان عورتیں کرتی یا کرتا، دوپٹا اور گھاگھرا (لہنگا) پہنا کرتی تھیں۔ بالائی طبقے کی خواتین چوڑی دار پاجامہ، لمبا کرتا اور دوپٹا استعمال کرتی تھیں۔ گرمیوں میں بالائی لباس نفیس ململ، چکن، تن زیب اور آب رواں کا ہوتا جب کہ سردیوں میں مخمل، بانات اور پشمینے کی مختلف اقسام کے کپڑے اور کشمیری چادریں مرغوب خاطر تھیں۔ چوڑی دار پاجامے کتان، اطلس، گلبدن اور سوسی کے ہوتے تھے، لیکن اب زیادہ تر لٹھے یا رنگدار ریشم کی شلواروں کا رواج ہے۔ بعض گھرانوں میں لہنگے، ساڑھیاں اور غرارے بھی پہنے جاتے تھے۔ مغربی پنجاب کے مختلف اضلاع مثلاً جھنگ اور سرگودھا وغیرہ میں عورتیں تہمد بھی باندھتی ہیں۔ سرحد اور بلوچستان میں عورتیں ڈھیلے ڈھالے لمبے کرتے، چوڑے گھیرے کی شلواریں، چادریں یا بڑے عرض کے دوپٹے پہنتی اوڑھتی ہیں۔ کرتوں پر شلوکہ یا صدری ہوتی ہے جس پر ریشم یا کلابتوں کا کام ہوتا ہے۔

مسلمان عورتیں برقع بھی اوڑھتی ہیں جو علی العموم سفید کپڑے کا ہوتا تھا۔ بعد میں سیاہ کریب کا ترکی برقع رواج پا گیا، مگر اب انگریزی تمدن کے

اثرات کے تحت اس کا رواج کم ہوتا جا رہا ہے۔ دیہات میں ابھی تک چادر یا موٹا دوپٹا اوڑھنے کا التزام ہے اور بعض خاندانوں میں برقع بھی استعمال ہوتا ہے۔

لباس میں آخری اور اہم چیز جوتا ہے۔ مسلمانوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جوتے کا رواج نہ تھا۔ جوتے کے بجائے یہاں لکڑی کی کھڑاویں استعمال کی جاتی تھیں۔ مسلمان اپنے ساتھ چمڑے کے جوتے لائے۔ سلاطین دہلی اور ان کے امرا و وزرا اونچی ایڑی کی کفش نما جوتیاں پہنتے تھے۔ دہلی کے آخری عہد میں چڑھواں جوتا ایجاد ہوا۔ اس کے بعد سلیم شاہی جوتا نکلا جس پر کلابتوں کا کام بننے لگا۔ لکھنؤ میں لال نری کے سُبک اور نفیس جوتے بنائے جاتے تھے۔ بعد میں یہ جوتے کلشانی مخمل اور بانات کے بننے لگے۔ ان کی آرائش میں اور ترقی ہوئی تو سلمہ ستارے کے کام کے جوتے بننے شروع ہوئے۔ سستے داموں کے جوتوں پر جھوٹا سلمہ بھی لگا دیا جاتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک گھیتلا جوتا مروج تھا جو امرا اور اونچے طبقے کے شریف گھرانوں میں پہنا جاتا تھا۔ اس کی وضع قطع میں مختلف اوقات میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ پنجاب میں زیادہ تر نری کے دیسی جوتے کا رواج رہا ہے۔ مغربی پنجاب اور صوبۂ سرحد میں چپل پہنی جاتی ہے۔ اعلٰی اور قیمتی چپل پر زر دوزی کا کام بنایا جاتا ہے۔ بعض مقامات پر جوتوں کا بھی رواج ہے۔ تلے دار پشاوری جوتا ملک بھر میں مشہور ہے۔ انگریزی دور سے پاکستان میں انگریزی وضع کے سلیپروں، پمپ شوز اور بوٹوں کا رواج چلا آیا ہے۔

مآخذ: (۱) Ameer Ali: *A Short History of*
the Saracens، لندن ۱۹۶۱ء؛ (۲) Snouck
Hurgronje: *Mecca in the Latter part of the 19th*
century، لائیڈن ۱۹۷۰ء؛ (۳) Edward William
Lane: *The manners and customs of the Modern*
Egy، ص ۳۰ تا ۵۰، بار پنجم، مطبوعۂ لندن؛ (۴)
البخاری: الجامع الصحیح، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) ابو داؤد:
سنن، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) احمد بن حنبل: مسند،
مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) ابن قتیبہ: عیون الاخبار، ۱ : ۲۹۹ تا
۳۰۰، قاہرہ ۱۹۲۵ء؛ (۸) الاغانی، طبع شنقیطی، قاہرہ
۱۲۸۵ھ؛ (۹) الوشا: کتاب الموشی، ص ۱۲۳ تا ۱۲۶،
لائیڈن ۱۸۸۶ء؛ (۱۰) شفیق جبری: دراسۃ الاغانی،
دمشق ۱۹۵۱ء؛ (۱۱) نظام الدین محمود قاری: دیوان
البسہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۳ھ؛ (۱۲) شبلی نعمانی: سفر نامۂ
روم و مصر و شام، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) عبد الحلیم
شرر: مشرقی تمدن کا آخری نمونہ (قدیم لکھنؤ)، ۲۰۶
تا ۲۹۳، کراچی ۱۹۶۵ء؛ (۱۴) عبد المجید سالک:
مسلم ثقافت ہندوستان میں، ص ۴۵۹ تا ۴۶۳، بار دوم،
مطبوعۂ لاہور [نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

لُبّے: Lubbay یا Labbai؛ تامل میں البے؛ (کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ "عربی" کی مسخ شدہ شکل ہے)۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ایک طبقے کا نام جو جُنکہ بھی کہلاتے ہیں (سنسکرت: یونَ yavana بہ معنی "یونانی مغربی")۔ انہیں ان عرب مہاجرین کی اولاد خیال کیا جاتا ہے جنہوں نے مقامی عورتوں سے شادیاں کر لیں، لیکن اب ان میں اور اصل باشندوں میں لباس، حجامت اور داڑھیوں کی تراش کی خاص وضع کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں پایا جاتا۔ یہ لاکھوں کی تعداد میں زیادہ تر جنوبی ہند کے مشرقی ساحل پر آباد ہیں۔ ان میں سے بیشتر شافعی المذہب سنی ہیں اور ان کا مرکزی مقام ناگور ہے جہاں ان کے سرپرست ولی شاہ الحمید عبدالقادر (م ۱۶۰۰ء) مدفون ہیں جو عوام میں "قادر ولی"

یا ''میراں شاہ'' کے نام سے مشہور ہیں (دیکھیے *Gazetteer of the Tanjore District* ص ۲۳۳) ۔ قرآن مجید کے ترجمے تامل زبان میں بھی موجود ہیں اور ان کا رسم الخط عربی ہوتا ہے ۔ لبے عموماً محنتی اور باہمت لوگ ہیں خصوصاً ماہی گیری اور تجارت کے پیشوں میں ۔

مآخذ: (۱) E. Thurston: *Castes and Tribes of Southern India*، مدراس ۱۹۰۹ء، ۴: ۱۹۸ ببعد؛ (۲) قادر حسین خاں: *South Indian Musulmans*، مدراس ۱۹۱۰ء، ص ۲۹ ببعد؛ (۳) *Manual of the Administration of the Madras Presidency*، مدراس ۱۸۹۳ء، ۳: ۴۲۷ ۔

(T. W. ARNOLD)

- **لَبَّیک:** رَکَ بہ تَلْبِیَہ ۔
- **لَبْلَه:** [= نِیبْلَہ]؛ اندلس کے جنوب مغربی حصے میں اشبیلیہ سے ۵۴ میل مغرب کی جانب دریائے تنتو Tinto کے دائیں کنارے پر [صوبۂ ولبہ کے] ایک چھوٹے سے شہر کا نام ہے [. . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ] ۔

مآخذ: (۱) الادریسی: *Description de l'Afrique et l'Espagne*، طبع Dozy و ڈخویہ، ترجمہ ص ۱۴۳، ۱۷۸، ۲۰۹، ۲۱۵؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلت، ۲: ۳۲۲ اور ۴: ۳۴۵؛ (۳) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، پیرس ۱۹۲۴ء، اشاریہ؛ (۴) ابن القوطیہ: فتح اندلس، طبع J. Ribera، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، اشاریہ؛ (۵) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۲ طبع Dozy و ترجمہ Fagnan اشاریہ، ج ۳، طبع Lévi Provençal، اشاریہ؛ (۶) ابن ابی زرع: روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۳۷؛ (۷) ابن خلدون: العبر (*Histoire des Berbères*)، ۲: ۱۹۲؛ (۸) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، بار دوم، لائیڈن ۱۹۳۲ء، اشاریہ؛ (۹) E. Lévi Provençal: *Documents inédits d'histoire almohade*، پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۲۴۳؛ (۱۰) Codera: *Decadencia y Desaparicion de los Almoravides en España*، سرقسطہ ۱۸۹۹ء، ص ۱۴۰ و ۱۹۵؛ [(۱۱) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حیدر آباد (دکن) ۱۹۲۷ء، ص ۳۲۳ تا ۳۲۴] ۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

- **لُبْنان:** Lebanon؛ ایک سامی لفظ سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں ''دودھ کی مانند سفید'' ۔ اس سے مراد وہ برف پوش چوٹیاں ہیں، جو سال بھر برف کی وجہ سے سفید نظر آتی ہیں ۔ مغربی سلسلۂ کوہ اصل لبنان ہے جب کہ مشرقی سلسلۂ کوہ کو لبنان مقابل کہتے تھے ۔ دونوں سلسلہ ہائے کوہ کے درمیان جو وادی لبنان ہے وہ البقاع کے نام سے مشہور ہے ۔ سلسلۂ کوہ ہرمن Herman حضرت حسانؓ بن ثابت کے زمانے سے جبل الثلج کے نام سے مشہور ہے ۔ زمانۂ حال کے مصنفین اسے جبل الشیخ لکھتے ہیں ۔ عوام میں جبل کا اطلاق مبہم طور پر قرون وسطی سے لے کر آج تک اس سلسلۂ (کوہ) پر ہوتا رہا ہے جو بحیرۂ روم کے متوازی نہر العاصی (Orontes) کے دہانے سے لے کر الجلیل (Galilee) تک شام میں سے گزرتا ہوا چلا گیا ہے ۔ اسی سے لفظ اہل الجبل یا جبلیون یعنی ''پہاڑی لوگ'' نکلا ہے جو مسلمان مؤرخین نصیریوں، متولیوں اور دروز وغیرہ کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔ ایک روایت یہ ہے کہ کعبہ پانچ پہاڑوں کے پتھروں سے تعمیر ہوا تھا ۔ ان میں ایک کوہستان لبنان بھی تھا (ابن الفقیہ: کتاب البلدان، ص ۱۹، ۲۰، لائیڈن ۱۸۷۵ء) ۔ اس روایت سے شاید اس کی توجیہ ہو سکے کہ عرب جغرافیہ دان لبنان کو اس طویل فاصلِ آب (ridge arête) کا تسلسل سمجھتے ہیں جو الحجاز کو نجد، شام اور اناطولی سے جدا کرتا ہے اور بحیرۂ اسود تک چلا گیا ہے ۔ لبنان

کی جنوبی سرحد کو بالعموم لیطانی (موجودہ قاسمیہ) کی زیریں وادی سے منطبق کر دیا جاتا ہے۔ موجودہ اصطلاح، جو مقامی روایت کے مطابق ہے، لُبْنان کی جائے وقوع اس دریا اور نہر الکبیر (قدیم Eleutherus) کے درمیان قرار دیتی ہے۔ [موجودہ لبنان کے شمال اور مشرق میں شام، مغرب میں بحیرۂ روم اور جنوب میں اسرائیل ہے]۔ یہی وہ خطّہ ہے جو ہمارے تاریخی جائزے کا موضوع ہوگا۔ لبنانِ مقابل (Anti-Lebanon) کی پس ماندہ اور منتشر آبادی ہمیشہ مشرقی شام کے شہروں کے حلقے میں مرتکز رہی ہے، بحالیکہ لبنان، جس کے شہروں کا رخ سمندر کی جانب ہے اور جس کے دونوں پہلوؤں پر سمندر کے بخارات سے پیدا شدہ بھاری بارشیں ہوا کرتی ہیں اور انہیں کا پانی یہاں سے دریاؤں کی شکل میں نکل کر شام کے باقی حصے کو سیراب کرتا ہے، معاشی اور سیاسی طور پر قدیم علاقۂ فینیقیا (Phoenicia) کے وسطی حصوں کا دست نگر ہے۔

لُبنان کا ذکر زمانۂ قبل اسلام کے شعرا کے ہاں بہت کم ملتا ہے۔ مثال کے طور پر نابغۃ الذبیانی کا نام پیش کیا جا سکتا ہے جس کے سرپرست ملوک غسّان (والحیرہ) تھے، لیکن ان کے جانشین مسلمان شعرا لبنان کے نام سے زیادہ آشنا ہوتے چلے جاتے ہیں، مثلاً ابو دہبل الجمحی، نابغۃ الشیبانی اور عبدالرحمن بن حسّان کیونکہ یہ شعرا اموی خلفا کے دربار میں حاضر ہوتے رہتے تھے۔ لُبنان کا ملک جنگلوں سے پٹا پڑا ہے، اور اس کی پیداوار اوسط درجے کی ہے۔ اس کے اندر پہنچنا مشکل ہے کیونکہ بیچ بیں گہری ندیاں اور تیز رفتار دریا واقع ہیں۔ یہ عربوں کی فتوحات کے وقت سے چند چھوٹی چھوٹی قوموں کی جائے پناہ رہا ہے: [مارونی، دروزی، شیعہ اور مسیحی راہب لبنان کی خلوت گاہوں میں سکون کے جویاں بن کر آتے رہے ہیں]۔

وہ نیم آزادی، جس سے یہ خطّہ کبھی محروم نہیں رہا، ہمیشہ اس کے انفرادی خطوط پر ارتقا کے لیے سازگار رہی ہے اور اسلام سے منحرف فرقوں مثلاً متولی، دروز اور نُصیری [رک بآں]، نیز عیسائی فرقوں، ملکی (Malkites)، یعقوبی (Jacobites) اور مارونی (Maronites) کے لیے پرورش گاہ بنی رہی ہے۔ ان عیسائی فرقوں کا عرب مصنفین نے لبنان کے تذکرے میں نام لے کر کہیں ذکر نہیں کیا۔ ذاتی استقلال کا جو درجہ ان گروہوں نے، جو ابتدا میں مذہبی تھے، لیکن انجام کار خالص قومی بن گئے، حاصل کیا، اسے سامنے رکھ کر شام کے اندر عربوں کے نفوذ اور مسلم اقتدار کے اتار چڑھاؤ کے اسباب کا بخوبی مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔

ہر ایک گروہ اور اکثر اوقات ہر ایک ضلع اپنے اپنے مقامی حکمران خاندانوں کے زیر فرمان زندگی بسر کرتا جن کی بنیاد دمشق، بغداد یا قاہرہ کے بادشاہوں کے ہاتھوں رکھی ہوئی مانی جاتی تھی۔ وہیں سے انہیں باقاعدہ پروانۂ فرمانروائی عطا کیا جاتا تھا اور اس کے عوض ان پر کچھ فرائض عائد ہوتے تھے اور کچھ فوجی خدمات انجام دینا پڑتی تھیں بشرطیکہ اقتدار بالا میں اتنی قوت ہو کہ انہیں اس پر مجبور کر سکے۔ لبنان کے ان عملاً خود مختار جاگیرداروں نے ان تمام اضطراب خیز ہنگاموں کے دوران میں جو مشرق میں رونما ہوتے رہے اور جن میں یکے بعد دیگرے خلفا سلجوقی سلاطین، ایوبیوں، صلیبی جنگ جویوں، مملوکوں اور ترک پاشاؤں کی حکومتیں قائم ہوتی رہیں، بہت مستعدی اور کامیابی سے اپنی حیثیت برقرار رکھنے کی حکمت عملی اختیار کی۔ بنو عباس لبنان کی جنگی اہمیت کا پورے طور پر اندازہ نہ کر سکے، اس لیے انہوں نے اس پر قبضہ کرنے کا کبھی خیال ہی

نہیں کیا، کیونکہ یہ ایک نسبۃً ویران سا علاقہ تھا اور اس وقت بھی چند ساحلی اضلاع کو چھوڑ کر کچھ یونہیں سا آباد تھا ۔ ان سے زیادہ دور اندیش اور پیش بین صلیبی محارب تھے جنھوں نے ”جبل“ کی سرحد پر بھاری سنگین قلعے بنا لیے جیسے حصن الاکراد [رک بآں] اور شقیف ارنون ۔ خلفا کی اس غفلت سے جراجمہ [رک بآں] کو لبنان میں داخل ہونے کی جرات ہوئی ۔ شمالی لبنان کے بالائی علاقوں میں مارونیوں Maronites کا قدم جما لینا اور آناطولی حملہ آوروں کا حملہ لازمًا بیک وقت ہوا ہوگا اور اس حملے نے اس مارونی عیسائی جماعت کی تنظیم میں ضرور مساعدت کی ہوگی جس کی قسمت میں ”جبل“ کے علاقے میں ایک زبردست کردار ادا کرنا لکھا تھا ۔ نویں صدی کے اواخر میں عرب کے قبیلۂ تنوخ نے حلب کے علاقے سے آ کر اپنے لیے جنوبی لبنان میں ان لوگوں کے درمیان جو شیعی تعلیم سے متأثر ہو چکے تھے اور ان پر کسی قدر عربی رنگ چڑھ چکا تھا اپنی ایک امارت قائم کر لی جو امارت ”امراءالغرب“ کہلائی ۔ اس امارت کے نشو و نما میں گیارھویں صدی کے دوران ایک رکاوٹ پیدا ہو گئی اور وہ یہ تھی کہ صلیبی محاربوں کی صیدا اور بیروت میں ریاستیں قائم ہو گئیں ۔ جبیل (Giblet) اور بطرون (Batron) (بترون) کی جاگیریں اور طرابلس (Tripoli) کا ضلع یہ سب اپنی گزر اوقات کے لیے شمالی لبنان کے عیسائیوں کے دست نگر تھے۔

جب صلیبی محارب بیروت سے نکال دیے گئے تو ممالیک مصر نے بیروت کی حفاظت تنوخیوں کے سپرد کر دی ۔ تیرھویں اور چودھویں صدی میں ممالیک کے خلاف کچھ بغاوتیں ہوئیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ وسطی لبنان کے متولی اور دروز باغیوں کا پورا پورا استیصال ہو گیا ۔ [illegible] مارونیوں کے لیے نہر ابراہیم (Adonis) کے جنوبی علاقوں پر قبضہ جما لینے کے لیے سہولتیں پیدا ہو گئیں ۔ سولھویں صدی کے شروع میں تنوخی عثمانلی ترکوں سے مل گئے جو شام کو فتح کرنے میں مصروف تھے ۔ اندرونی پھوٹ سے کمزور ہو جانے کے باعث تنوخیوں کو تھوڑے ہی دن میں بنو معن کے لیے جگہ خالی کرنا پڑی جن کا سب سے زیادہ مشہور نمائندہ فخرالدین [رک بآں] تھا ۔ ۱۶۹۶ء میں جب بنو معن کا آخری سردار وفات پا گیا تو ان کے سیاسی وارث ان کے قرابت دار بنو شہاب قرار پائے جو ابتداءً وادی التّیم سے جو حرمن (Herman) کی مغربی ڈھلانوں پر واقع ہے، آئے تھے۔

فخرالدین کے زوال سے لبنان میں ترک سازشوں کا دروازہ کھل گیا ۔ ترکوں کو بنو شہاب کے اقتدار کی بیخ کنی میں کچھ زیادہ دیر نہیں لگی کیونکہ وہ دروزی جاگیرداروں کی نافرمانی اور دست درازی ہی کے مقابلے میں ہمیشہ غلطاں پیچاں رہے ۔ زرعی مفاد کے پیش نظر بنو معن نے شمالی عیسائیوں کی جنوبی لبنان میں نقل مکانی کر کے آ بسنے میں ہمت افزائی کی تھی ۔ اس حکمت عملی پر بنو شہاب نے، جن کے روابط مارونیوں سے اچھے تھے، اور بھی زیادہ زور دیا ۔ مارونی امیروں میں سب سے زیادہ مشہور بشیر [رک بآں] تھا، جو پیدائش کے اعتبار سے عیسائی تھا (سال ولادت ۱۷۶۷ء) ۔ فخرالدین معنی کے طریق کار کو اختیار کر کے اس نے نصف صدی اس دھن میں صرف کر دی کہ لبنان کو ایک عظیم الشان ریاست بنائے ۔ ۱۸۴۰ء میں وہ معزول ہو گیا اور جلا وطنی کی حالت میں مر گیا ۔ لبنان میں بلا واسطہ ترکی حکومت (۱۸۴۰ تا ۱۸۶۰ء) کی سیادت کے بعد مارونیوں اور دروزیوں میں خونریز فسادات ہوئے اور امن و امان

بحال کرنے کے لیے فرانسیسی فوجیں لبنان میں داخل ہو گئیں۔ اس کے بعد دستوری ماہرین کی ایک بین الاقوامی جماعت مقرر کی گئی کہ لبنان کے لیے یورپ کے زیر نگرانی ایک خود مختار حکومت کا دستور بغور و فکر تیار کرے۔ اس جماعت کا صدر رومن کیتھولک فرقے کا ایک عیسائی حاکم اعلیٰ تھا جسے یورپ کی ان دول نے پانچ سال کے لیے مقرر کیا تھا جن کے ہاتھ میں تمام انتظامی قوت مرتکز تھی۔ اس اقتدار کے توازن کے طور پر ایک انتظامی مجلس مقرر کی گئی جس کا انتخاب اس طریقے سے کیا گیا کہ اس میں مختلف فرقوں کے نمائندے شامل ہو گئے۔ اس ''دستور حکومت (Règlement-Organique) کے تحت موجودہ لبنان صورت پذیر ہوا اور اس کی پچاس سالہ خوش حالی اور امن و امان جو اس سے پہلے اسے کبھی نصیب نہ ہوئے تھے، اسی دستور کے بدولت اسے ملے۔

پہلی جنگ عظیم نے ہر چیز کو درہم برہم کر دیا۔ ترکی فوجوں نے ''جبل'' پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک ترکی حاکم مقرر کر دیا گیا۔ قحط اور بیماری نے آبادی کے بڑے حصے کو ختم کر دیا۔ ۲۵ اپریل ۱۹۲۰ء کو سان ریمو San Remo کی کانفرنس میں فرانس کو شام اور لبنان پر حکومت کرنے کا حق (mandate) عطا کر دیا گیا۔ اسی سال پہلی ستمبر کو بیروت میں فرانسیسی جمہوریہ کے ہائی کمشنر جنرل گورو Gouraud نے باضابطہ طور پر حکومت لبنان کلاں (État du Grand Liban) کے قیام کا اعلان کیا اور بیروت اس کا دارالسلطنت قرار پایا۔ اس ''خود مختار لبنان'' کے علاوہ اس نئی ریاست میں طرابلس، صیدا اور صور (Tyre) کے اضلاع بھی شامل کر دیے گئے۔ یہ ریاست شمال میں نہر الکبیر سے شروع ہو کر فلسطین کی حدود تک پھیلی ہوئی ہے اور مشرق کی طرف لبنانِ مقابل Anti-Lebanon کے پہاڑی سلسلے سے گھری ہوئی ہے۔ لبنانِ کلاں (Grand Liban) کی حکومت شام کی مختلف ریاستوں (Confédération Syrienne) سے الگ ہے، اگرچہ اسے اس سے معاہدے کرنے کا حق حاصل ہے۔ اس کا انتظام ایک فرانسیسی افسر کے سپرد ہے تاوقتیکہ کوئی ملکی حاکم اعلیٰ (گورنر) مقرر ہو۔ تیس اعضا پر مشتمل ایک نمائندہ مجلس جو بذریعۂ رائے شماری منتخب ہوتی ہے، میزانیہ اور رفاہ عام کے معاملات کی جانچ پڑتال کرتی ہے۔

گزشتہ مردم شماری (۱۹۲۱ تا ۱۹۲۲ء) کے مطابق لبنان کی آبادی ۶۲۹۰۰۰ تھی۔ عیسائیوں کی تعداد ۳۳۰۰۰۰ تھی جس میں تمام مختلف فرقے شامل ہیں۔ ان میں سے ۲۰۰۰۰۰ (دو لاکھ) مارونی عیسائی تھے۔ مسلمان ۲۷۰۰۰۰ ہیں (ان میں ۱۲۵۰۰۰ سنّی تھے اور ۱۰۰۰۰۰ متولی یا شیعہ، ۴۳۰۰۰ دروز وغیرہ)، ۳۰۰۰ یہودی، ۲۰۰۰۰ غیر ملکی تھے۔

[فرانس کی ۲۰ سالہ انتدابی حکومت کے خاتمے پر ۲۶ نومبر ۱۹۴۱ء کو لبنان کی آزادی کا اعلان کیا گیا اور ۱۹۴۶ء میں غیر ملکی فوجیں ہٹا لی گئیں۔ نئی آزاد ریاست، الجمہوریۃ اللبنانیہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ ۱۹۵۸ء میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین خانہ جنگی کو فرو کرنے کے لیے لبنان کے صدر شمعون نے امریکہ سے مدد مانگی، چنانچہ امریکہ نے اپنی برّی اور بحری افواج بھیج کر ملک میں امن و امان قائم کیا۔ ۱۹۶۹ء میں لبنانی فوجوں اور فلسطینی چھاپا ماروں میں چند جھڑپیں ہوئیں جن کا خاتمہ قاہرہ میں طے شدہ ایک معاہدے سے ہوا (نومبر ۱۹۶۹ء)، لیکن اب بھی کبھی کبھی فریقین میں اختلافات رونما ہوتے رہتے ہیں۔ جمہوریۂ لبنانیہ کا رقبہ تقریباً ۱۰۴۰۰ مربع کیلومیٹر یا ۴۰۰۰ مربع میل ہے اور آبادی

۱۹۷۱ء میں ساڑھے اٹھائیس لاکھ تھی۔ لبنان کے باشندے محنتی اور جفاکش ہیں۔ چونکہ سر زمین لبنان کوہستانی ہے، اس لیے بڑھتی ہوئی آبادی کی کفالت نہیں کر سکتی۔ لاکھوں لبنانی نقلِ وطن کرکے مصر، ریاست متحدہ امریکہ اور جنوبی امریکہ میں جا کر آباد ہو گئے ہیں اور اپنے عزیزوں کے گزارے کے لیے رقمیں بھیجتے ہیں۔ بڑے شہر اور ان کی آبادی حسب ذیل تھی: بیروت، سات لاکھ؛ طرابلس، پونے دو لاکھ؛ زحلہ چالیس ہزار؛ صیدا پچیس ہزار اور صور چودہ ہزار۔ سرکاری زبان عربی ہے، لیکن فرانسیسی اور انگریزی بھی عام طور پر رائج ہیں۔ ایک طے شدہ اصول کے مطابق آبادی کی مخلوط نوعیت کے پیش نظر جمہوریۂ لبنان کا صدر کوئی مارونی عیسائی ہوتا ہے، وزیر اعظم سنی مسلمان اور ایوان نمائندگان (Chamber) کا اسپیکر شیعی مسلمان اور دیگر عہدیدار پانچ سال کے لیے منتخب ہوتے ہیں۔

ایک عرصے سے مسلمانوں کے مسلسل مطالبے کے باوجود آج تک نئی مردم شماری نہیں ہو سکی۔ مسلمانوں کا دعوٰی ہے کہ وہ اکثریت میں ہیں، اس لیے وہ اقتدار میں زیادہ شرکت کے متمنی ہیں۔ مارونی عیسائی حکومت، تجارت، صنعت، تعلیم اور صحافت پر چھائے ہوئے ہیں۔ انھیں اہلِ یورپ کی تائید بھی ہمیشہ سے حاصل رہی ہے۔ ۱۹۷۵ - ۱۹۷۶ء کے خوفناک فسادات میں انھیں امریکہ اور یورپ سے ہر قسم کی امداد ملتی رہی ہے۔ مزید برآں اسرائیل کی ہمدردی بھی ان کے شامل حال ہے اور وہ ہر ممکن طریقے سے جنوبی لبنان پر قبضہ کرنا چاہتا ہے۔ ملک میں چار یونیورسٹیاں ہیں، جن میں امریکی یونیورسٹی اور سینٹ جوزف یونیورسٹی سب سے نمایاں ہیں۔ متعدد ابتدائی اور ثانوی اور تعلیم نسواں کی درس گاہیں موجود ہیں۔ لبنان کے مطابع دنیا بھر میں مشہور ہیں۔ عربوں کو یورپ کے جدید علوم و فنون سے متعارف کرانے میں بیروت کے عیسائی فضلا کا بھی حصہ ہے۔ عرب ممالک میں عرب قومیت کی تحریک بھی عیسائی دانشوروں کی ذہنی اپج کی پیداوار ہے۔ لبنان ایک بہت خوبصورت ملک ہے۔ نصف سے زیادہ علاقہ تین ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے، لہٰذا آب و ہوا بہت خوشگوار اور ایک حد تک معتدل ہے؛ پھل بہت عمدہ اور بکثرت ہوتے ہیں۔ اس کی خاص چیزیں جبل لبنان اور غابة الأرْز (دیار کا جنگل) ہیں جن کا ذکر یہاں کے مشہور مصنف جبران خلیل جبران [رَکّ باں] کی تحریروں میں اکثر آتا ہے۔ اس جنگل کے بعض درخت سیکڑوں سال پرانے ہیں۔ ملک میں تین ریلوے لائنیں ہیں اور سڑکیں بالعموم بہت اچھی حالت میں ہیں۔ گزشتہ دس بارہ سال میں صنعت و حرفت میں خاصی ترقی ہوئی ہے اور تیل صاف کرنے کے ایک سے زیادہ کارخانے قائم ہو گئے ہیں۔]

مآخذ: (۱) نہایت تفصیل کے ساتھ H. Lammens کی کتاب *La Syrie précis historique*، بیروت ۱۹۲۱ء، ج ۲؛ (۲) صالح بن یحیٰی: تاریخ بیروت طبع شیخو (امراء الغرب پر ایک اہم مقالہ)؛ (۳) یاقوت: معجم، ۱: ۳۷۱، ۵۱۶، ۹۷۰؛ ۲: ۱۱۰، ۱۵۵، ۲۷۶، ۳۷۳، ۳۳۰، ۵۸۸، ۸۲۹، ۸۸۰؛ ۳: ۱۷۰، ۳۵۳، ۳۹۹، ۶۲۷؛ ۴: ۲۱، ۲۹۱، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۰۰؛ (۴) الہمدانی: صفة جزیرة العرب طبع D.H. Muller، ص ۱۲۶؛ (۵) طنوس الشدیاق: کتاب اخبار الأعیان فی جبل لبنان؛ (۶) H. Lammens: *Frère Gryphon et le Liban au 15 eme siècle, Revu de l' Orient chrétien*، ۱۸۹۹ء؛ (۷) وہی مصنف: *Les Nosairis dans le Liban*، ۱۹۰۲ء؛ (۸) وہی مصنف: *La description du Liban, d' après Idrisi*، MFBO، ۱: ۲۷۳ تا ۳۰۰:

(۹) وھی مصنف: *Topographie franque du Liban*؛ notes et essais d' identification، M.F.O.B. ۱: ۲۰۰ تا ۲۷۱؛ (۱۰) وھی مصنف: تشریح آلابصار فی ما یحتوی لبنان من الآثار، ج ۲؛ (۱۱) Ristelhueber: *Les traditions françaises au Liban*؛ (۱۲) المحبی: خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، ج ۳؛ (۱۳) امیر حیدر شہاب: تاریخ؛ (۱۴) Wüstenfeld: *Fachreddin der Drusenfürst*؛ (۱۵) d'Arvieux: *Mémories*، ج ۶؛ (۱۶) Rabbath-Tournebize: *Documents inédits pour servir à l' histoire du christianisme en Orient*، ج ۲؛ (۱۷) von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، ۱: ۱۰۳ ببعد؛ (۱۸) Jouplain (ڈ جیسم کا فرضی نام): *La question du Liban*۔ فہرست مآخذ، بیشتر سترھویں صدی سے؛ (۱۹) P. Masson: *Eléments d' une bibliographie française de la Syrie* در *Congrès français de la Syrie*، ۱۹۱۹ء؛ (۲۰) V. Cuinet: *Syrie, Liban et Palestine*، خلاف واقعہ چیزوں یا غلطیوں سے پُر ہے؛ [(۲۱) P.K. Hitti: *Lebanon in History*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۲۲) Peter Mansfield: *The Arabs*، لنڈن ۱۹۷۶ء؛ (۲۳) *Statesman's Year-Book 1976-76*]۔

(H. Lammens [و ادارہ])

• **لَبِیْد بن رَبِیْعة**: ابو عقیل؛ زمانۂ جاہلیت کا ایک عرب شاعر جو ظہور اسلام کے بعد تک زندہ تھا۔ وہ کلاب کی شاخ، بنو جعفر سے تھا اور کلاب بنو عامر میں سے تھے؛ اس لیے وہ ھوازن کی شاخ تھے اور قیس عَیلان کے قبائلی گروھوں میں شامل تھے۔ ابن سعد (طبقات، ۶: ۲۱) کے بیان کے مطابق لبید کا انتقال ۴۰ھ/ ۶۶۰ - ۶۶۱ء میں ہوا۔ بعض دوسرے مصنف، مثلاً ابن حجر (۳: ۶۵۷) جن کا بیان Nöldeke کے خیال میں تسلیم کر لینا چاہیے، لبید کا انتقال [illegible]

ان کے علاوہ اور لوگ بھی ھیں جو ۳۲ ھجری کو اس کی تاریخ وفات ٹھیراتے ھیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے بہت لمبی عمر پائی تھی (السجستانی: کتاب المعمرین، طبع گولڈ تسیہر Goldziher، باب ۶۱)۔ درحقیقت وہ اپنی عمر دراز کے متعلق اپنے قصیدوں میں کئی اشارے کرتا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش محض تخمیناً متعین کی جا سکتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ ۶۰۰ء سے قبل ھی وہ اپنی قادر الکلامی کے باعث اپنے قبیلے میں ایک امتیازی حیثیت حاصل کر چکا تھا۔ عین جوانی ھی کے زمانے میں وہ غالباً اپنے قبیلے کے اس وفد میں شریک تھا جو الحیرہ کے بادشاہ ابو قابوس نعمان [بن المنذر] (حدود ۵۸۰ تا ۶۰۲ء) کے دربار میں حاضر ہوا تھا اور جب نعمان کے ندیم ابو ربیع بن زیاد العبسی نے اسے بنو عامر کے خلاف بھڑکایا، (لبید کی ماں قبیلۂ عبس سے تھی) تو لبید ایک ھجویہ رجز (دیوان، قصیدہ ۳۲) کے ذریعے بادشاہ کے سامنے اس کی ھنسی اڑانے میں اس قدر کامیاب ہوا کہ بادشاہ نے دوبارہ بنو عامر کو اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا۔ بادشاہ کے جواب میں سے ایک بیت جو اس نے اپنے درباری کے اس مراسلے کا لکھا تھا جس میں اس نے اپنے آپ کو لبید کی ھجو کے خلاف بچانے کی کوشش کی تھی مثل بن گیا ہے:

[قَدْ قِيلَ ذٰلِكَ اِنْ حَقًّا وَ اِنْ كَذِبًا
فَمَا اعْتِذَارُكَ مِنْ شَيْءٍ اِذَا قِيلَا]

(یعنی وہ بات تو کہی جا چکی ہے، سچ تھی یا جھوٹ۔ جو کچھ کہا جا چکا اس پر تمھارا اعتذار بےمعنی ہے؛ المفضل: الفاخر، ۱: ۱۳ ببعد، العسکری: امثال، برھامش المیدانی، ۲: ۱۱۷ س ۷ تا ۱۸؛ المیدانی، ۲: ۳۳؛ کتاب الاغانی (بار اول)، ۱۵: ۹۳ ببعد، ۹۱ ببعد، (بار دوم) ۱۶: ۲۲ ببعد، ۲۱ ببعد؛ الاصابة (القاھرہ ۱۹۰۷ء)، ۱: ۲۶،

بعد]؛ عبدالقادر: خزانة الادب، ۲ : ۷۹ و ۳ : ۱۷۱ ببعد) ۔ اپنے بعد کے قصیدوں میں لبید اس بات پر بھی فخر کرتا ہے کہ اس نے اپنی فصیح بیانی سے اپنے قبیلے کی امداد کی ۔ نامور شاعر بن جانے کی حالت میں بھی وہ اپنے قبیلے کا وفادار رہا اور اس کے ہم عصر الاعشٰی نے آوارہ گرد مُغنّی کا جو پیشہ اختیار کر رکھا تھا اس سے اسے سخت نفرت تھی، لیکن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی بعثت نے اسے اس کے معمولی دائرۂ عمل سے باہر نکال لیا ۔ ہمیں اس کے حلقۂ اسلام میں شامل ہونے کی صحیح تاریخ کا علم نہیں ہے ۔ [ایک عام روایت کے مطابق وہ قبولِ اسلام کے بعد ۶۰ سال تک زندہ رہا، لیکن اس نے اس عرصے میں سوا ایک بیت کے اور کوئی شعر نہیں کہا] ۔ سنہ ۸ ہجری کے جمادی الآخرہ جیسے ابتدائی زمانے میں قبیلۂ عامر بن صَعْصَعہ کے سرداروں عامر بن طفیل اور اَرْبَد بن قیس (لبید کے سوتیلے بھائی) نے نئے نظامِ حکومت سے اپنے قبیلے کی وابستگی کے سلسلے میں بغیر کسی نتیجے پر پہنچنے کے مدینۂ منورہ میں گفت و شنید کی (Caetani : *Annali*، ۲ : ۹۰) ۔ ان دونوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کے بہت جلد بعد وہ بے وقت ہلاک ہو گئے ۔ عامر طاعون سے مرا اور اَرْبَد بجلی گرنے سے ۔ اَرْبَد والے واقعے کی تصدیق بظاہر اس مرثیے سے ہوتی ہے جو لَبید نے اَرْبَد کی موت پر لکھا (دیوان، قصیدہ ۵) ۔ اس کے برعکس یہ الزام کہ اَرْبَد نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو قتل کرنے کی کوشش کی، بالکل ناقابل تسلیم ہے؛ کیونکہ اس حالت میں لبید اربد کے لیے اتنے مرثیے نہ کہتا اور اگر کہتا بھی تو اس کے دیوان میں وہ ہرگز شامل نہ کیے جاتے ۔ ۹ ہجری میں اس قبیلے نے پھر ایک وفد مدینۂ منورہ بھیجا جس میں لبید بھی شریک تھا اور ایک معاہدہ سرانجام پایا کہتے ہیں کہ اسی موقع پر لبید نے اسلام قبول کیا ۔ بعد میں وہ کوفے چلا گیا اور وہیں وفات پائی ۔ اس کے اہل و عیال میں سے صرف ایک لڑکی کا ذکر ملتا ہے جس نے اس کی قابلیت ورثے میں پائی (الاغانی، ۱۳ : ۹۸؛ المیدانی: ۲ : ۳۹ س ۱۲، الغزولی: مطالع البدور، ۱ : ۵۲ سطر ۷ ببعد) ۔ [ایک قصیدے میں وہ اپنی دو بیٹیوں کا ذکر کرتا ہے (دیوان، طبع براکلمان، ص ۱ تا ۹؛ نیز دیکھیے ابن سعد ۵ : ۲۱)].

لَبید کے قصیدوں کی عربوں کے نزدیک بڑی قدر و منزلت تھی ۔ اس کے معلقہ کی بنا پر نابغہ اسے عربوں یا کم از کم اس کے قبیلے ہوازن کا سب سے بڑا شاعر بتاتا تھا [(اَشعَرُ العرب، اَشعَرُ ہوازن، دیکھیے الاغانی، ۱۳ : ۱۰۱)] ۔ وہ امرؤ القیس اور طرفہ کے بعد اپنے آپ کو درجۂ سوم کا حق دار سمجھتا تھا ۔ الجُمَحِیّ (طبقات الشعراء، طبع Hell، ص ۲۹ ببعد [الاغانی ۱۳ : ۹۷]) اسے نابغة الجعدی ابو ذُؤَیب اور الشَّمّاخ کے ساتھ جاہلی شعرا کے تیسرے طبقے میں جگہ دیتا ہے ۔ ہجا، مرثیہ اور قصیدہ تینوں اصناف میں لبید کو یکساں دسترس حاصل تھی ۔ اس کا ایک قصیدہ معلقات کے مجموعے میں شامل کر لیا گیا اور Nöldeke کے خیال میں یہ قصیدہ بدوی شاعری کے بہترین نمونوں میں سے ہے (*Fünf Mo'allaqât*، ۲ : ۵۱) ۔ لَبید جنگلی جانوروں کے روایتی مناظر، مثلاً گورخروں اور نیل گائے کا شکاری کے آگے آگے بھاگنے اور اس کے کتوں سے گتھم گتھا ہونے، کو بڑے دلکش پیرائے میں بیان کرتا ہے ۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ اس نے نسیب کی جانب محض اس لیے توجہ کی کہ وہ ایک روایتی چیز تھی ۔ وہ عورت کی محبت کے موضوع کی طرف اتنی توجہ مبذول نہیں کرتا جتنی کہ اَطْلال (شکستہ آثار) کے بیان کی طرف کرتا ہے، جنھیں وہ ہنرورانہ

خوشنویسی کے نمونوں سے تشبیہ دیتا ہے۔ وہ اپنے علاقے کے مقامات کی یاد تازہ کرنے کا بھی بڑا شائق ہے جہاں کے نخلستان اور آب پاشی کے وسائل اسے دلکش منظر کشی پر برابر آمادہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے سلسلے میں وسط عرب سے لیکر خلیج فارس کے ساحل تک سفر کی پوری روداد بیان کرتا ہے (فان کریمر: مقالۂ مذکورہ، ص ۱۲)؛ تاہم ابو ذُؤَیب کی طرح جو تقریباً اس کا ہم عصر تھا اور محبوبہ کے ذکر کی طرف رجوع کرنے کا شائق تھا، لبید بھی اپنے معلقہ (بیت ۵۵) میں دوبارہ اپنی محبوبہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس طرح نسیب کو قصیدے کے بنیادی حصے سے ملا کر ایک جان کر دیتا ہے، لیکن اس کے لیے یہ عمل محض ایک نئے وصفی قطعے کی طرف گریز کا ایک طریقہ ہے۔ البتہ جو بات اس کے کلام کو دیگر شعرائے جاہلیت کے کلام سے ممتاز کرتی ہے وہ ایک طرح کا مذہبی تأثر ہے جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بعثت سے پہلے بھی اس کے معاصرین کے ہاں بالکل عنقا نہ تھا، مثلاً جن مواقع پر زہیر اپنی طویل زندگی سے حاصل کردہ عملی حکمت کو سادہ مگر زوردار الفاظ میں پیش کرتا ہے، وہاں لبید ہمیشہ ایک مذہبی موضوع چھیڑ دیتا ہے۔ اس نے یقیناً عیسائیت کا کبھی دعوٰی نہیں کیا اور نہ ہم اسے حُنَفاء کا نمائندہ ہی تسلیم کر سکتے ہیں جیسا کہ فان کریمر کرنا چاہتا ہے، بلکہ اس کے ہاں ہمیں اللہ کے پاسبانِ اخلاق ہونے کا عقیدہ بالخصوص ملتا ہے جو عرب میں عام طور پر مروج تھا۔ اس کے دیوان کے بہت سے اشعار بظاہر قرآن مجید کے فیض کا نتیجہ ہیں۔ یہ کہنا کہ اس نے دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد شعر نہیں لکھے، درست معلوم نہیں ہوتا (ابن سعد، ۶ : ۲۱، ص ۴، اس بیان کا بعد میں بھی اعادہ کیا گیا ہے،

الغزولی: مطالع، ۱ : ۵۲ ببعد)۔ اس کی تردید کے لیے محض یہ واقعہ کافی ہے کہ اس کے دیوان کے قصائد عدد ۲۱ و ۵۳ اس کی موت سے کچھ ہی عرصہ پہلے لکھے گئے تھے (کتاب الاغانی ۱۶ : ۱۰۱)۔ بہشت کا بیان (دیوان، قصیدہ ۳، بیت ۴) اور اسی طرح وہ تصور جو اس سے پہلے بیان ہوا ہے یعنی یہ کہ انسانی اعمال ایک دفتر میں درج ہوتے ہیں، قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔ اسلام کے زیر اثر قصیدہ شمارہ ۳۹ و ۴۱ میں جس کا گیارھواں شعر جیسا کہ ابن قُتَیبَہ (کتاب الشعر، ص ۱۵۳ س ۵) پہلے بیان کر چکا ہے، لبید کے قبول اسلام کے بعد لکھا گیا ہوگا، بشرطیکہ وہ الحاقی نہ ہو۔ وہ نسیب کی جگہ پند و موعظت سے کام لیتا ہے۔ اس طرح وہ انسانی زندگی کی ناپائداری پر شاعرانہ نصیحت گری کی ایک نئی فنی شکل تخلیق کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ قرآن مجید کے علاوہ وہ عیسائی دعوت سے بھی متأثر ہوا ہو۔ جب وہ پند و نصیحت کے ساتھ قصیدہ ۱۴ میں کسی عورت پر الزام کا رد کرتا ہے تو اس ضمن میں وہ محض قدیم تر مثالوں کی پیروی کرتا ہے، جیسے کہ طرفہ کے معلقہ میں بیت ۵۶ ببعد اور ۶۳ تا ۶۵ میں کیا گیا ہے (دیکھیے *Das Schicksal*: Caskel، ص ۹)، مگر طرفہ کے ہاں یہ چیز قصیدے میں محض ایک استطرادی قطعے کی حیثیت رکھتی ہے۔

الفہرست (ص ۱۰۸) کے بیان کے مطابق کئی بڑے بڑے عرب ماہرین لغت مثلاً السُّکَّری، ابو عامر الشَّیبانی، الاَصمعی، الطُّوسی اور ابن السِّکّیت نے لبید کا دیوان مرتب کیا تھا۔ ان میں سے صرف الطُّوسی کے مرتب کردہ دیوان کا نصف حصہ مع شرح ۵۰۸۹ کے اس مخطوطے میں محفوظ ہے جسے الخالدی نے طبع کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ باقی تمام مخطوطے [illegible] اور سٹرس برگ کے مخطوطے،

بہت بعد کے ہیں اور اسی طرح قاہرہ کا وہ مخطوطہ جس میں دیوان ابو ذُؤیب طبع J. Hell بھی شامل ہے ابھی تک طبع نہیں ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: کتاب الطبقات، ۶: ۲۰ تا ۲۱؛ (۲) ابن قُتیبہ: کتاب الشّعر و الشّعراء، ۱۴۸ تا ۱۵۶؛ (۳) ابوالفرج الاصفہانی: کتاب الاغانی، بار دوم، ۱۴: ۹۰ تا ۹۸؛ (۴) دیوان لبید العامری، روایۃ الطوسی، الطبعۃ الاولیٰ، بحسب النسخ الموجودۃ عند طابعہ الشیخ یوسف ضیاء الدّین الخالدی المقدسی (وی انا)، الجوائب ۱۲۹۷ھ؛ (۵) اے فان کریمر: Über die Gedichte des Lebyd، در SB.Ak. Wien، جلد ۹۸، عدد ۲، ص ۵۵۵ تا ۶۰۳؛ (۶) دیوان لبید مع ترجمہ و تعلیقات از Dr. A. Huber، طبع C. Brockelmann، لائیڈن ۱۸۹۱ء؛ (۷) اشعار لبید مع ترجمہ و تعلیقات از Dr. A. Huber طبع کارل براکلمان، لائیڈن ۱۸۹۱ء؛ (۸) Die Mo'allaqa Labids ubersetzt und erklart از Th. Noldeke در Fünf Mo'allaqat [خمس معلقات]، SB.Ak Wien، Ph. Hist، جلد ۱۴۲، عدد ۵، ۱۹۰۰ء؛ [(۹) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۱: ۱۳۵ تا ۱۴۷، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) R. A. Nicholson: A Literary history of the Arabs، ص ۱۱۹ تا ۱۲۱]۔

(C. BROCKELMANN)

• **لپانتو**: یونانی شہر ناپکتاس Naupactos کے نام کی اطالوی صورت۔ ترک اسے Ine Bakhtī کہتے ہیں۔ اس لفظ کے ترکی تلفظ کی نقل اس طرح کی گئی ہے۔ مثلاً Leunclavius: Annales Turcici، ص ۳۰) لیکن von Hammer: G.O.R.، ۲: ۳۱۸) اس کا تلفظ Aina Bakhtī نقل کرتا ہے اور اس کا ترجمہ "Spiegelglück" کرتا ہے۔ یونانی صورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھی بہت زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ترک اس کا تلفظ ابتداً Ine Bakhtī کرتے تھے۔ یہ شہر قدیم Locris میں واقع ہے اور اس آبنائے کے شمال میں ہے جو بحیرۂ Ionia سے خلیج کارنتھ کو جو قرون وسطی سے خلیج لپانتو کے نام سے مشہور ہے جاتی ہے۔

[. . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) Von Hammer: G.O.R.، ۲: ۱۰۰، ۳۱۸ ببعد، ۳: ۹۲۰ ببعد۔ لپانتو کی جنگ کا حال سولھویں صدی کے مؤرخوں نے بیان کیا ہے؛ (۲) پچوی: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۸۳ھ، ص ۴۹۰ ببعد؛ (۳) سلانیکی: تاریخ، قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۴) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار، قسطنطنیہ ۱۱۴۱ھ، ورق ۳۴ ببعد۔ بعد کے تذکروں میں جودت پاشا: تاریخ، ۱: ۱۱۹، قسطنطنیہ ۱۳۰۲ھ اور صفوت بے کے شائع کردہ مسودات در T.O.E.M.، عدد ۹ (اگست ۱۹۱۱ء) نہایت وسیع یورپی مآخذ کی فہرست کا جائزہ جو G.O.R، ۳: ۷۸۴، میں دی گئی ہے، دیکھیے نیز Awram Galanti کا مقالہ در T.O.E.M.، عدد ۷۸، جنوری ۱۹۲۴ء۔

(J. H. KRAMERS و [تلخیص از ادارہ])

• **لِثام**: (ع)؛ (اس کا تلفّظ بعض اوقات لقام بھی کیا جاتا ہے) بمعنی نقاب؛ یہ کپڑے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جس سے بدو اپنے چہرے کا زیریں حصہ، منہ اور بعض اوقات ناک بھی ڈھانپ لیا کرتے تھے (دیکھیے شرح مقامات الحریری، طبع de Sacy، پیرس ۱۸۲۱ء، ص ۳۲۷، س ۲)۔ [لثام منہ ڈھانکنے اور لقام ناک ڈھانکنے کے معنوں میں مستعمل ہے (لسان، بذیل مادہ]۔ اس سے چہرے کے اعضائے تنفس گرمی، سردی اور گرد و غبار سے محفوظ رہتے تھے (دیکھیے دیوان ذوالرّمہ، قصیدہ ۵، ۳۳، ۳۹، ۴۲ اور ۷۳، ۱۶؛ شرح دیوان المتنبی، ص ۳۶۴، س ۲۷ و شرح مقامات الحریری، ص ۳۲۷، س ۲)۔ لثام سے چہرہ پہچانا نہیں جاتا تھا، اس لیے یہ قتل کا بدلہ لینے والے کے خلاف ایک قسم کے بچاؤ کا کام

دیتا تھا (Goldziher، در Z.D.M.G.، ۴۱ : ۱۰۱)۔ بعض اوقات وہ اشخاص بھی بھیس بدلنے کے لیے اسے پہن لیا کرتے تھے، جو اس کے استعمال کے عادی نہ ہوتے تھے۔ الف لیلہ (طبع Macnaghten، ۱ : ۸۲۸) میں ایک شہزادی کا ذکر ملتا ہے جو مردوں کا بھیس بدل لیتی تھی اور دوسرے مقام پر ایک شہزادے کا تذکرہ ہے جو عورتوں کا لباس پہن لیتا تھا۔ باب تفعّل میں التثام سے تلثّم آتا ہے، جس کے معنی لثام پہننا ہیں (دیکھیے الاغانی، ۸ : ۱۰۲، س ۲۰؛ ۲۱ : ۵۵، س ۱۹؛ الاغانی، طبع Kosegarten، ص ۱۲۱، س ۱۳؛ Wright : *Opuscula arabica*، ص ۱۱۱، س ۲؛ الحریری : مقامات، بار دوم، ۲ : ۳۳۴، س ۲)، جبکہ باب افتعال میں التثام کے معنی لثام کے طور پر کسی چیز کے پہننے کے ہیں اور یہ عام طور پر مجازی معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تلثیمہ عام طور پر عورت کے نقاب کو کہتے ہیں (Cherbonneau، در *J.A.*، ۱۸۵۹ء، ۱ : ۶۳)، لیکن فاطمین کے عہد میں تلثیمة البیاض ایک خاص قسم کے سرکاری عہدے داروں کا لباس ہوتا تھا جسے ان کا قاضی القضاۃ عمامے اور طیلسان کے ساتھ پہنا کرتا تھا (de Sacy : *Chrest*، ۲ : ۹۲)۔ شہروں کے رہنے والے عام طور پر لثام نہیں پہنا کرتے تھے۔

دینی اعتبار سے لثام کی اسلام میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دوسرے کپڑوں کے ساتھ محرم کے لیے اس کا استعمال بھی ممنوع ہے (البخاری، ۱ : ۳۹۰)۔

شمالی افریقیہ میں لثام پہننے کا رواج زیادہ تر صنہاجہ قبائل [رك بآن] میں تھا جو ملثّمون یا اولاد الملثّمہ کہلاتے ہیں۔ مرابطون کا قبیلہ لمتونہ لثام پہننے کا عادی تھا، اس لیے لثام کو کچھ سیاسی اہمیت بھی حاصل ہو گئی۔ لثام پہننے کی رسم (زیر نقاب، دیکھیے البکری، ص ۱۷۰) افریقیہ کے دوسرے مقامات، مثلاً کانم میں پائی جاتی تھی (المقریزی، ۱ : ۱۹۳، س ۲۳ ببعد) اور ابھی تک طوارق کے ہاں موجود ہے۔ المغرب کے یہ باشندے لثام سمیت دنیاے اسلام کے مشرقی ممالک میں جہاں اس کا رواج نہ تھا، جاتے تھے، جبکہ ان کی عورتیں کھلے منہ سفر کیا کرتی تھیں۔ متاخر زمانے کی ایک خود ساختہ حکایت سے اس عجیب و غریب رسم کی اس طرح توجیہ کی جاتی ہے کہ ایک گاؤں پر حملے کے وقت عورتوں کی تعداد زیادہ تھی اور مرد کم تھے۔ مردوں نے نقاب پہن لیے اور عورتوں نے ہتھیار باندھ لیے تاکہ دشمن کو ان کی صحیح تعداد کا پتا نہ چل سکے (Goldziher، در *Z. D. M. G.*، ۴۱ : ۱۰۱)۔ ایک دوسری روایت میں یہ مذکور ہے کہ اموی سلطنت کے انقراض کے بعد دو سو اموی (جان بچانے کے لیے) عورتوں کا بھیس بدل کر افریقیہ چلے گئے، اور لثام پہننے والے ان کے اخلاف ہیں (Wüstenfeld : *Der Tod des Husejn*، ص ۸)۔ البکری کے بیان کے مطابق (متن، ص ۱۷۰، ترجمہ، ص ۳۲۲) وہ کبھی لثام نہیں اتارتے تھے۔ اگر کوئی میدان جنگ میں ڈھیر ہو جاتا اور اس کا لثام ضائع ہو جاتا تو جب تک اسے لثام دوبارہ نہ پہنایا جاتا اس کے دوست بھی اسے پہچان نہیں سکتے تھے۔ لثام نہ پہننے والے "مگس منہ" کہلاتے تھے۔ موحدین، بالخصوص ابن تومرت، مرابطون کے لثام پہننے کی مخالفت کرتے تھے۔ وہ بتکرار اصرار کیا کرتے تھے کہ مردوں کو عورتوں کا لباس پہننے کی ممانعت آئی ہے، لیکن وہ اس رسم کو نابود کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے (Goldziher، در *Z.D.M.*، ۴۱ : ۱۰۲)۔ ملثّم کی اصطلاح والی دوسری عبارتوں کے ساتھ عبداللطیف (طبع de Sacy، ۴۸۳،

حاشیہ مع دیگر حوالہ جات) کی عبارت میں بھی ملتی ہے۔ Fleischer (*Kleine Schriften*، ۲ : ۲۳۳) نے اس طرح کی بہت سی عبارتوں پر بحث کی ہے، نیز دیکھیے Marquart : *Die Beninsammlung*، اشاریہ، بذیل مادّۂ *Litāmträger* .

لثام اور اس کے دوسرے اشتقاقات کا مجازی معنوں میں استعمال شعرا کے ہاں کثرت سے ہوا ہے۔ "محبوبہ کے زیر لثام ہونٹوں کے چومنے" (Dozy : *Vetements*، ص ۴۰۰، دیکھیے ماتحت لِثامَین = چہرہ، در المتنبی : دیوان، ص ۳۹۳، س ۲۷) سے لثم = چومنا (دیکھیے عمر بن ربیعہ : دیوان، طبع Schwarz، ص ۶، شعر ۲۰۷؛ ابن الفارض : دیوان، مارسیلز ۱۸۵۳ء، ص ۱۲۵، س ۵ نیچے سے) اور تلاثم = "ایک دوسرے کو چومنا" کے الفاظ نکلے ہیں : مَلثَم، چومنے کی جگہ کہلاتی ہے (فرزدق، در Dozy : *Supplement*)۔ لڑکی کو اس کے بالوں سے بنا ہوا لثام دیا جاتا تھا (الف لیلہ، طبع Breslau، ۲ : ۵۲، س ۲)۔ اونٹ کے منہ پر جھاگ کا ڈھیر لثام کہلاتا تھا (ذوالرمہ : دیوان، ص ۶۷۱، س ۱۷)۔ بھیڑیے کو اَحَمّ اللثام = سیاہ رنگ کا چھینکا کہتے تھے (الطِرِمّاح : دیوان، ص ۴، س ۳۵)۔ اس کے لیے لم یَتَلَثَّم (الحماسۃ، ۱ : ۶۷۲، س ۱۷) کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ شراب کی صراحی کے منہ پر پڑا ہوا کپڑا (صافی) لثام کہلاتا ہے (مَلثوم، در المفضلیات، طبع Lyall، قصیدہ ۱۲۰، شعر ۷)؛ نیز شراب کی صراحیوں کے بارے میں دیکھیے دیوان الاخطل، طبع صَلحانی، ص ۸۰، س ۲؛ و دیوان علقمہ، طبع Socin، ۲ : ۳۳)۔ سورج گرد و غبار کے بادلوں سے ڈھک جاتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے لثام پہن لیا ہے (اِلتَثَم، در دیوان المتنبی، ص ۱۰۶، س ۱۵)۔ طلوع صبح کے لیے کشف الصبح اللثام (صبح نے اپنا نقاب اتار لیا) کا محاورہ مستعمل ہے (ابن عربشاہ، طبع Golius، ص ۳۹، س ۳ نیچے سے؛ نیز دیکھیے شرح مقامات الحریری، ص ۲۳۰، س ۱۰)۔ بہت سی کتابوں کے نام کشف اللثام سے شروع ہوتے ہیں (دیکھیے براکلمان، *G.A.L.*، ۲ : ۶۵۹)۔ دیواروں سے لثام ہٹانے کا مطلب ان کو ننگا کرنا ہے (عماد الدین، طبع Landberg، ص ۹۵، س ۱۲)۔ اپنی اصلیت سے لثام اتارنے کے معنی، حقیقت کے اقرار کے ہیں (الحریری : مقامات، بار دوم، ۲ : ۶۲۳، س ۳)۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت اسرافیلؑ کے چار پروں میں سے ایک پر نقاب پڑا ہوا ہے (اِلتَثَم) جس کی پہنائی آسمان سے لے کر زمین کے ساتویں طبقے تک ہے (قزوینی، طبع *Wüstenfeld*، ۱ : ۵۶ نیچے؛ پوشیدہ آواز کو مَلثَم کہتے ہیں دیوان طرفہ، طبع Ahlwardt، قصیدہ عدد ۵، ۲۹، طبع بیروت ص ۱۰، ۱۸۸۶)۔ اس کا ایک اور مجازی استعمال دیوان ابن الفارض (در de Sacy : *Chrest.*، ۳ : ۵۵، بیت عدد ۵۵) میں ملتا ہے۔

مآخذ : مندرجۂ بالا اقتباسات کے لیے مقالہ نگار پروفیسر A. Fisher اور F. Krenkow کا ممنون احسان ہے۔ ان کے علاوہ ملاحظہ ہو : (۱) Dozy : *Vêtements*، ۳۹۹ ببعد؛ (۲) وہی مصنف : *Supplement*، ۲ : ۵۱۶؛ مسلمان عورتوں کے نقابوں اور برقعوں کے لیے دیکھیے (۳) Snouck Hurgnornge : *Twee populaire dwalingen-verbetered, Verspr. Geschr.*، ۱ : ۲۹۵ ببعد؛ لسان العرب، بذیل مادّہ).

(W. BJÖRKMAN)

لَحج : جنوبی عرب کی ایک سلطنت جس کا صدر مقام بھی اسی نام کا ہے، عدن کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں حوشبی، مشرق میں فضلی، جنوب میں عقربی اور مغرب میں صبیحی علاقے واقع ہیں۔ صدر مقام جو لحج یا الحوطہ کے نام سے مشہور ہے، سمندر کی سطح سے

۳۵۰۱ فٹ کی بلندی پر وادی تُبن کی دو شاخوں یعنی وادی صغیر اور وادی کبیر کے درمیان ایک زرخیز نخلستان میں واقع ہے جس کا وجود ان نہروں پر منحصر ہے جو آب پاشی کے لیے پہاڑی ندی نالوں اور بہت اچھے پانی کے کنووں سے پانی حاصل کرتی ہیں۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ].

مآخذ: المقدسی در B.G.A، ۳: ۷۰ و ۸۵؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۵۸؛ ۳: ۲۴۴ و ۶۳۸؛ ۴: ۳۷۴ و ۳۴۴ و ۷۵۱؛ (۳) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، ۳: ۹؛ (۴) البکری: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۰۲؛ ۲: ۹۳۴؛ (۵) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۵۲ ببعد؛ (۶) امین الریحانی: ملوک العرب؛ (۷) علوم الدین احمد: *Die auf südarabien bezüglichen Angaben Našwāns im Šams al-ʿulūm*، سلسلۂ یادگار گب، ۲۴: ۹۳؛ (۸) A. Sprenger: *Die Post und Reiserouten des Orients*، در *Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes*، ۳/۳: ص ۱۰۹ و ۱۴۱ و ۱۳۵ و ۱۵۲؛ (۹) بدر الاسلام محمد بن اسمٰعیل بن محمد الکبسی: اللطائف السنیۃ فی اخبار الممالک الیمنیۃ، Cod. Glaser، ص ۲۰۴، در قومی کتاب خانہ، ویانا، ص ۳، ۶ تا ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۹؛ (۱۰) S. W. Redhouse: *The Pearl-strings, a history of the Resúliyy Dynasty of Yemen*، لائیڈن ۱۹۰۶ء، سلسلۂ یادگار گب، ۳/۱: ۲، ترجمہ، ۱: ۱۳۰ و ۱۳۷ ببعد، ۲۳۸، ۲۷۰، ۲۸۳ و لائیڈن ۱۹۰۷ء، ۲: ۱۲ و ۱۹ ببعد، ۲۹، ۳۰، ۷۷، ۲۳۳؛ (۱۱) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۰؛ (۱۲) J. R. Wellsted: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۳۰۵ تا ۳۱۱؛ (۱۳) H. F. Jacob: *Kings of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۳ء، مواضع کثیرہ؛ (۱۴) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، برلن ۱۸۴۶ء، ۸/۱: ۷۰۳ و ۷۰۵ تا ۷۰۷؛ (۱۵) Noel Desvergers: *Arabie, l'Univers, histoire et description de tous les peuples Asie*، پیرس ۱۸۴۷ء، ۵: ۱۲ (سلطان عدن کے محل کی تصویر بھی دی گئی ہے)؛ (۱۶) R. L. Playfair: *History of Arabia Felix or Yemen*، بمبئی ۱۸۵۹ء، ص ۱۶۸؛ (۱۷) G. Weil: *Geschichte der Chalifen*، Stuttgart ۱۸۶۲ء، ۵: ۳۹۸؛ (۱۸) H. v. Maltzan: *Reise nach Südarabien*، Brunswick ۱۸۷۳ء، ص ۳۲۳ تا ۳۳۹؛ (۱۹) R. Manzoni: *El Yemen, tre anni nell' Arabia felice. Escursioni fatte dal settembre 1877 al Marzo 1880*، روم ۱۸۸۴ء، ص ۱۳ تا ۱۹، ۲۲، ۲۷۰ ببعد (مع تصویر قلعۂ لحج بالمقابل ص ۲۲)؛ (۲۰) E. Glaser: *Tagebuch*، ۱۸۸۷ء، جلد ۲، ورق ۳ و ۴ و ۵؛ (۲۱) O. Baumann: *Besuch von Lahadj in Südarabien*، Globus ۱۸۹۰ء، ۶۲: ۱ تا ۶ (تین تصاویر سمیت)؛ (۲۲) M. Hartmann: *Die Mekkabahn*، برلن ۱۹۰۸ء، ص ۲۳ ببعد؛ (۲۳) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England*، *Hamburgische Forschungen*، Brunswick ۱۹۱۶ء، ۱: ۶۳، ۷۲، ۱۱۱ ببعد، ۱۲۲، ۱۳۲ تا ۱۳۰، ۱۷ تا ۱۹؛ (۲۴) *Handbooks Prepared under the Direction of the Historical section of the Foreign Office No. 61 Arabia* (یہ کتابچے جو وزارت امور خارجہ کے شعبۂ تاریخ کی زیر ہدایت طبع ہوئے، شمارہ ۶۱، موسومہ بہ عرب)، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۷۱، ۷۵، ۸۸ ببعد؛ (۲۵) *The Statesman's Yearbook*، ۱۹۲۱ء مکمل، لنڈن ۱۹۲۱ء، ص ۹۶ و ۱۹۲۷ء مکمل، لنڈن ۱۹۲۷ء،

ص ۹۰؛ (۲۶) D. G. Hogarth: *Arabia*، آوکسفرڈ ۱۹۲۲ء، ص ۱۰۲؛ (۲۷) علاقۂ لحج کے نقشے، در G.S. Stevens: *Report on the country around Aden*، در *J.R.G.S.*، ۱۸۷۳ء، عدد ۴۳، مقابل ص ۲۹۰؛ (۲۸) G.U. Yule: *A Rock-cut Himyaritic Inscription on Jabal Jehaf, in the Aden Hinterland*، در *Proc. Soc. of Biblical Archaeology*، ۱۹۰۵ء، ۲۷: ۱۵۳ تا ۱۵۵؛ (۲۹) نقشہ جس سے عدن کے محروسہ کی نئی حد ظاہر ہوتی ہے، در *Geogr. Journal*، ۱۹۰۶ء، ۲۸: ۶۳۲۔

(ADOLF GROHMANN [و تلخیص از ادارہ])

لِحیان: ایک عرب قبیلہ جو بنو ھُذَیل کی شاخ ہے۔ اس کا سلسلۂ نسب یہ ہے: لحیان بن ھذیل بن مُدرِکہ بن الیاس [بن مُضَر بن نزار بن مَعَدّ]؛ چونکہ وہ بنو ھذیل کے دوسرے قبائل کی طرح ایسے علاقے میں آباد تھے جو مکے کے شمال مشرق میں واقع ہے، لہٰذا ان کی تاریخ اسلام سے قبل یا ما بعد دوسرے ھُذَلی قبائل سے الگ نہیں ہے۔ ان سے علیحدہ ان کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ مثال کے طور پر تأبّط شرا کے ساتھ ان کی جھڑپوں کا ذکر دیوان الحماسۃ (ص ۳۰) میں آیا ہے۔ یہ لڑائیاں یاقوت کی معجم البلدان (۲: ۲۴۷؛ ۳: ۱۰۳، طبع وستنفلٹ) میں مذکور ہیں، (نیز دیکھیے حماسۃ البحتری، ص ۸۰ تا ۸۱؛ ابن الجراح، طبع H H Brau، عدد ۸۶ ـ S.B. Ak. Wien ۱۹۲۷ء، ص ۳۱)۔ یاقوت نے خُزاعہ کے ساتھ ان کے ایک معرکے کا بھی حال لکھا ہے (معجم البلدان، ۲: ۶۱۳)۔ بنو ھذیل کے مشہور شعرا میں مالک بن خالد الخُناعی، المتنخّل الخناعی وغیرہ شامل ہیں۔ اشاعت اسلام کے زمانے میں وہ بنو ھذیل کے دیگر قبائل کی طرح سیاسی طور پر قریش کے زیر اثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مخالف تھے۔ اس مخالفت سے برافروختہ ہو کر حضرت عبداللہ بن انیس رض نے ان کے سردار خالد بن سفیان بن نُبَیح الہذلی کو قتل کر دیا۔ [ماہ صفر ۴ھ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے چند صحابہ کرام رض کو الرجیع کے لوگوں سے (جو لحیانی تھے) صدقات وصول کرنے اور ان کو دین سکھانے کی غرض سے بھیجا، مگر انہوں نے غداری اور بدعہدی کرکے مسلمان محصّلوں اور مبلّغوں کو شہید کر دیا جن میں حضرت مرثد، حضرت عاصم بن ثابت اور خُبَیب بن عدی بھی شامل تھے۔ ان شہدا کا بدلہ لینے کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ۵ھ اور بقول دیگراں ۶ھ میں بنو لحیان پر چڑھائی کر دی۔ بنو لحیان نے آپ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی آمد کا سنا تو ڈر کر بھاگ گئے اور پہاڑوں میں جا پناہ لی (البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۴۸، ۳۷۵؛ ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۰۰)]۔

ابن الکلبی (کتاب الاصنام، ص ۵۷؛ نیز دیکھیے یاقوت: معجم، ۳: ۱۸۱، س ۱۶) نے لکھا ہے کہ وہ بنو ھذیل کے بت سُواع کی خدمت (سِدانۃ) کیا کرتے تھے (دیکھیے Wellhausen: *Reste Arab. Heldentums*، بار دوم، ص ۱۸ تا ۱۹)۔ شمالی حجاز میں بعض کھنڈروں کے جو دیواری نقوش اور کتبات برآمد ہوئے ہیں، ان سے نہ صرف ان قرائن کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کی آمد سے صدیوں پیشتر وہاں ایک لحیانی ریاست بھی قائم تھی۔ ان کتبات اور نقوش کا اس وقت پتا چلا جب ان کی غیر مکمل نقلیں Doughty و Huber نے شائع کیں اور بعد ازاں ان کی کثیر تعداد (۹۰۰) کو Buting نے جمع کر لیا اور J. Halevy کی ابتدائی تحقیقات کے بعد D.H. Müller نے ان کو حل کیا۔ یہ کتبات اب کثیر تعداد میں دستیاب ہیں اور Jaussen و

Savignac جیسے ذی علم پادریوں کی تصانیف اور انکشافات کی بدولت اچھی طرح روشناس ہونے لگے ہیں۔ ان کا محل وقوع العلاء نامی ایک گاؤں کا نواح ہے، (یہ ان کھنڈروں میں پائے جاتے ہیں جو الخُریبہ کہلاتے ہیں اور العلاء کے مشرق میں پہاڑوں پر بھی بڑی تعداد میں کتبات پائے جاتے ہیں)، جو الحِجر [رک بآں] کے نبطی مرکز مدائن صالح [رک باں] سے زیادہ دور نہیں ہے۔ یہاں بھی تھوڑے سے نقوش دستیاب ہیں۔ ان میں اور معینی نقوش میں گہری مماثلت پائی جاتی ہے (جو العلاء کے مشرق میں بکثرت ملتے ہیں۔ مابعد کے دور کے لحیانی نقوش اور معینی نقوش میں بھی یکسانیت پائی جاتی ہے، D. H.) Müller نے غلطی سے ان کا زمانہ اور بھی متأخر قرار دیا ہے) ۔ ان کی زبان شمالی حجاز کے ثمودی اور الصُّفائی [نسبت بہ الصفا] نقوش سے ملتی جلتی ہے۔ بعض خصوصیات کے اعتبار سے یہ قدیم عربی سے مختلف بھی ہے (بالخصوص اسم میں ال کے بجائے ھا اور مُتْفعِل وزن کے بدلے یَتْفعل کا استعمال).

ان نقوش سے پتا چلتا ہے کہ العلاء (جس کا قدیم نام ددن (DDN) کی صورت میں لکھا جاتا ہے، بائبل کا دِیدان ہے) لحیانی سلطنت کا دارالحکومت تھا۔ اس سلطنت کو ایک عرصے تک بڑی اہمیت حاصل رہی۔ العلاء دیدان آزادی سے پہلے معینیوں کی نو آبادی تھا اور اس شاہراہ کی ایک منزل تھی، جہاں سے یمن اور ہندوستان کا مال تجارت بحیرۂ روم کی بندرگاہوں تک پہنچتا تھا۔ معینی سلطنت کے زوال کے بعد (بقول ہارٹمن ۲۳۰ اور ۲۰۰ قبل از مسیح) نبطیوں نے تجارتی کاروبار میں معینیوں کی جگہ لے لی اور الحجر میں آباد ہو گئے، لیکن لحیانیوں نے جو معینی تہذیب و ثقافت اختیار کر چکے تھے اور خود مختار سلطنت کے مالک تھے، نبطیوں کی یلغار میں حائل ہو گئے۔ دونوں سلطنتوں کی سرحدیں غالباً الحجر اور العلاء کے درمیان تھیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ لحیانی ثمود [رک بآں] کے ذیلی قبائل تھے جن کا ذکر سرگون آشوری کی داستان تاریخ میں آتا ہے۔ پلینی سے پہلے ان کا کہیں بھی تذکرہ نہیں ملتا۔ وہ انھیں Lechieni کے نام سے یاد کرتا ہے (*Hist. Nat.*، ۶ : ۳۲، س ۳) ۔ بطرا کی سلطنت کے زوال (۱۰۶ء) کے بعد ان کی طاقت میں یقیناً اضافہ ہو گیا ہو گا۔ الحجر بھی ان کے مقبوضات میں شامل تھا جسے نبطی خالی کر چکے تھے.

بنو لحیان کب اور کس طرح چھٹی صدی عیسوی میں بنو ھذیل کی شاخ بن گئے اور اپنے اصلی مقام کو چھوڑ کر جنوب کی طرف جا کر آباد ہو گئے ۔ ان سوالات کا جواب مصادر کے فقدان کے سبب وثوق سے نہیں دیا جا سکتا ۔ اسلامی روایات میں ان کا ذکر نہیں آتا ۔ وہ انھیں ثمود اور الحِجر کے نبطیوں سے ملتبس کر دیتے ہیں۔ لحیانی سلطنت کی یاد صرف ایک روایت سے تازہ ہوتی ہے۔ کہ بنو لحیان "جُرہُم کے پس ماندگان میں سے تھے"، جو بعد ازاں بنو ھذیل کا جزو بن گئے (الطبری، طبع de Goeje، ۱ : ۷۴۴، س ۱۱ تا ۱۲ [رک بہ جُرہم] بہ تتبع ابن الکلبی؛ تاج العروس، ۱۰ : ۳۲۳، س ۱ تا ۲ بہ تتبع الہمدانی، در الاِکلیل، لیکن یہ عبارت صفۃ جزیرۃ العرب میں پائی نہیں جاتی) ۔ ثمودی نقوش و کتبات (جنھیں ابتدائی عربی کہا جاتا رہا ہے) لحیانی رسم الخط کی ترقی یافتہ صورت میں ہیں جس کا آخری درجہ الصُفائی کتبات ہیں، لیکن ہم ان اقوام کے تاریخی روابط سے بالکل نا آشنا ہیں جنھوں نے ان جیسے رسم الخط اختیار کیے تھے.

دِیدان العلاء کے کھنڈروں کا اچھی طرح کھوج نہیں لگایا جا سکا، لیکن پھر بھی ان سے لحیانیوں کی اعلٰی تہذیب و تمدن کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ مقابر

کے علاوہ، جو ابھرواں تصویروں اور نقوش سے مزین ہیں، Jaussen اور Savignac نے ایک خانقاہ کا بھی پتا چلایا ہے جس کے درمیان میں گول سا حوض بنا ہوا ہے۔ اس کو بڑے بڑے مجسموں سے آراستہ کیا گیا ہے جن کے کئی اہم ٹکڑے دستیاب ہوئے ہیں۔ خانقاہ کے ایک کتبے سے وَدّ بت کے اَفکل کا پتا چلتا ہے۔ یہ اصطلاح جو رسوم قربانی کی خدمات کا دوسرا نام ہے، مسلم روایات میں بھی پائی جاتی ہے (الاغانی، ۲۱: ۱۸۹؛ ابن درید: کتاب الاشتقاق، ص ۹۷، س ۷)۔ جن دیوتاؤں کی وہ پرستش کرتے تھے، ان میں اللہ کے ساتھ اللّات، وَدّ، یَغُوث اور ذوغابہ شامل تھے۔ مؤخرالذکر کی بابت وثوق سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ آرامی اصل کے دیوتاؤں، مثلاً بلسمن، جو آسمان کا دیوتا تھا، اور صَلْم وغیرہ کی عبادت کی جاتی تھی۔ ان جیسے ناموں اور آرامی اصطلاحات سے (جن میں نَفْش، قبر کے معنوں میں آیا ہے)، نبطیوں کے اثرات کا صاف پتا چلتا ہے، جنھوں نے معینیوں سے مل کر لحیانی تہذیب کی تشکیل کی۔ ان میں یہودی اثرات کی موجودگی، جس کی شناخت کا Müller و Glaser کو زعم تھا، مشتبہ ہے۔

مآخذ: (۱) Wüstenfeld: Genealogische Tabellen M. 8. (Register)، ص ۲۷۵؛ (۲) ابن قتیبہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۱؛ (۳) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۰۹؛ (۴) ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، ورق ۲۸؛ (۵) ابن ہشام: السیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۹۳۸ تا ۹۴۲، ۹۸۱ تا ۹۸۳؛ (۶) الواقدی: کتاب المغازی، مترجمۂ Wellhausen، ص ۱۰۸ تا ۱۹۰، ۲۲۳؛ (۷) الطبری: تاریخ الرسل و الملوک، طبع de Goeje، ۱: ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۴؛ (۸) Caetani: Annali dell' Islām، ۱: ۵۷۷ تا ۵۷۸، ۵۸۱ تا ۵۸۲ (بذیل سال ۹ و ۳ قبل از ہجرت، ۲ تا ۳ و ۷ء)؛ (۹) D. H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Arabien، در Denkschriften Ak. Wien، ج ۳۷ (۱۸۸۹ء)؛ (۱۰) E. Glaser: Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۹۸ تا ۱۲۷؛ (۱۱) Jaussen و Savignac: Mission archéologique en Arabie، پیرس ۱۹۰۹ء، ۱: ۲۹۳ تا ۲۷۱، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: viii تا xiv، ص ۲۷ تا ۷۷، ۳۹۱ تا ۵۳۳؛ (۱۲) M. Lidzbarski: Ephemeris für Semit. Epigraphik، ۲: ۲۳ تا ۳۸، ۳۳۵ تا ۳۶۱، ۳: ۲۱۳ تا ۲۱۷ [(۱۳) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ، بالخصوص مآخذ؛ (۱۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ]۔

(G. Levi Della Vida)

لُحَیَّۃ: بحیرۂ احمر کے ساحلِ عرب پر خلیج جازان کے جنوبی سرے پر ایک بندرگاہ۔ یہ چھوٹا سا شہر جو اب غیر اہم ہے اپنے مقام پر واقع ہے جو کسی وقت ایک جزیرہ تھا، لیکن نسبۃً جدید تغیرات ارضیہ کی وجہ سے بری علاقے سے مل گیا ہے۔ مد کی حالت میں بری علاقے سے جدا ہو جاتا ہے اور بحالت جزر خشک بندرگاہ بن جاتا ہے۔

[تفصیل کے لیے دیکھیے لاؤ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادہ]۔

مآخذ: Joao de Barros: Decada secunda da Asia، لزبن ۱۶۲۸ء، کتاب ۸، باب ۲؛ (۲) C. Niebuhr: Beschreibung von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۱۰، ۲۲۸؛ (۳) C. Ritter: Die Erdkunde von Asien، ۸/۱ (برلن ۱۸۴۶ء)، ص ۸۸۲ تا ۸۸۷؛ (۴) A. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۷۵ء، ص ۴۴ ببعد، ۲۰۲؛ (۵) R. Manzoni: El Yemen, tre anni nell' Arabia felice.

Escursioni fatte dal Settembre 1877 al Marzo 1880، روما ۱۸۸۳ء، ص ۱۲۹؛ (۶) E. Glaser : Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، ۲ : برلن ۱۸۸۹ء، ص ۳۳، ۳۸، ۴۳، ۵۵، ۱۳۸، ۱۵۲، ۲۳۸؛ (۷) H. Burchardt : Reiseskizzen aus dem Yemen (Zeitscher. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin ۱۹۰۲ء)، ص ۵۹۳ ببعد؛ (۸) W. Schmidt : Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie طبع H. Grothe، سلسلہ ۳، ۸ Hept، فرینکفرٹ a/M ۱۹۱۳ء)، ص ۲۰؛ (۹) G. W. Bury : Arabia Infelix or the Turko in Yamen، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۲۶، ۱۱۹؛ (۱۰) F. Stuhlmann : Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England (Hamburgische Forschungen، Brunswick ۱۹۱۶ء)، ص ۶۹؛ (۱۱) Handbooks prepared under the Direction of the Historical Section of the Foreign Office No. 61، Arabia، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۳۳ ببعد، ۵۳، ۶۱، ۹۳؛ (۱۲) A. Grohmann : Südarabien als Wirtschaftsgebiet (Osten und Orient I. Reihe, Forschungen)، جلد ۳، ویانا ۱۹۲۲ء)، ص ۲۳۸؛ (۱۳) The Statesman's Year Book 1926، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۳۳۳، ۶۳۳، ۶۳۴۔

(ADOLF GROHMANN [و تلخیص از ادارہ])

لَخْم (بنو) : عراق کے لخمی قبیلے کے سوا جس کا قدیم عربی شاعری میں بار بار ذکر آتا ہے، اس قبیلے کی دور جاھلیت کی تاریخ اچھی طرح معلوم نہیں ہے۔ [بنو لخم کا نسب یوں ہے :- بنو لخم بن عَدِی بن الحارث بن مُرّۃ بن اُدَد بن زید بن یَشْجُب بن عَرِیب بن زید بن کَہْلان بن سَبَأ۔ عدی بن الحارث کے چار بیٹے تھے : (۱) الحارث، اسکی اولاد بنو عاملۃ کہلائی؛ (۲) عَمرو بن عدی، اس کی اولاد بنو جُذام کہلائی؛ (۳) مالک بن عدی؛ یہ بنو لخم کہلائے اور (۴) عُفَیر، اس کی اولاد بنو کِندہ کہلائی] ۔ لخم کی خاص بات یہ ہے کہ یمنی اور معدّی دونوں عراق کے بااقتدار لخمی شاہی خاندان کے اخلاف ہونے کے دعویدار ہیں ۔ جہاں تک جُذام اور عاملہ سے لخم کی قرابت کا تعلق ہے، یہ ضرور ان حقائق کے مطابق ہے جو اس صدی میں جس میں اسلام کا ظہور ہوا، خاصی حد تک تسلیم کیے جا چکے تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ تینوں قبیلے اشتراک مقاصد و اغراض کی بنا پر ایک دوسرے سے وابستہ تھے، اور یہ بات ان کے نسلی رشتے کی ضامن ہے۔

ان تینوں قبیلوں میں بنو لخم بلا شبہہ ممتاز ترین ہی نہیں بلکہ قدیم ترین بھی تھا۔ اساطیر کی رو سے اس کا سلسلہ حضرت ابراھیمؑ کی اولاد سے جا ملتا ہے ۔ کہتے ہیں کہ جب حضرت یوسفؑ کے بھائی انہیں کنویں میں پھینک گئے تو انہیں جس شخص نے کنویں سے نکالا وہ ایک لخمی ہی تھا۔ ھجرت نبوی سے کچھ ہی پہلے بنو لخم کا زور ٹوٹ گیا تھا، لیکن عاملہ [رک بآں] اور خاص طور پر جذام کی اھمیت جنھوں نے بنو امیہ کے تحت کارھاے نمایاں انجام دیے، بڑھ گئی تھی۔ ھجرت نبوی سے دو صدی قبل لخمیوں کے بیشتر افراد جزیرہ نماے عرب کے شمالی علاقوں مثلاً شام و فلسطین اور عراق میں آباد ہوگئے تھے جہاں انھوں نے الحیرہ [رک بآں و مادۂ جذیمہ] میں لخمی خاندان کی حکومت کی بنیاد ڈالی جو غسانیوں سے ہمیشہ برسر پیکار رہتی تھی ۔ شام میں ہمیں لخمی انہیں خطوں میں آباد ملتے ہیں جن میں جذام آباد ہیں ۔ جذام کی طرح انھوں نے بھی عیسائی مذھب اختیار کر لیا تھا اور یہی الحیرہ کے لخمیوں کا بھی سرکاری مذھب بن گیا تھا۔

ظہور اسلام کے وقت قبیلۂ جذام شام کے لخمیوں کو جو ان کے رشتے دار تھے، عملاً اپنے میں جذب کر چکا تھا اور یہ عمل پر امن طریقے اور باھمی سمجھوتے سے مکمل ھوا۔ پہلی صدی ھجری میں ان دونوں قبیلوں کو عموماً ایک ھی گروہ کی حیثیت سے یاد کیا جاتا تھا، حتّٰی کہ اگر کسی ''سردار لخم'' کا ذکر سن کر ھم یہ سوچنے لگیں کہ یہ سردار قبیلۂ جذام کا بھی حاکم تھا تو یہ کسی حد تک درست ھوگا۔ جُذامی کے مقابلے میں نسبت لخمی شاذ و نادر ھی استعمال ھوتی تھی۔ مسلمانوں کو جن جنگوں کا سامنا ھوا اُن میں فتح شام کے وقت یَرمُوک، بعد ازاں صِفّین کے معرکوں اور پھر حجاز کے مقدس شہروں پر یزید اول کے عہد کی جنگوں میں یہ دونوں قبیلے مشترک سرداروں کے ماتحت اور مشترک جھنڈوں تلے لڑے تھے۔ لفظ ''لخمی'' اب عملاً ایک اعزازی لقب سے کچھ ھی زیادہ اھمیت کا حامل رہ گیا تھا۔ حقیقت میں لخم کا جُذام سے علٰحدہ کوئی وجود باقی نہیں رھا تھا۔ دریائے فرات کے مغربی علاقوں میں جب لخم کا ذکر آتا ھے تو اس سے مراد جُذام ھی ھوتا ھے، کیونکہ تذکرہ نویس بالعموم لخم سے جذام ھی مراد لیا کرتے ھیں۔

مآخذ: (۱) ابن دُرید: کتاب الاشتقاق، ص ۲۲۵ تا ۲۲۷؛ (۲) ابن عبد ربّہ: العِقد الفرید، ۲: ۸۰؛ (۳) الھمدانی: صفة جزیرة العرب، ص ۱۲۹، س ۹ وغیرہ، ۱۳۰، ۱۳۱، ۲۰۵، ۲۰۶؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، طبع ھوتسما، ۱: ۲۲۹، ۲۶۳؛ (۵) وھی مصنّف: کتاب البلدان، طبع de Goeje، ص ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۳؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje، ص ۵۰۹، ۱۳۶؛ (۷) المسعودی: مروج الذّھب، مطبوعۂ پیرس، ۳: ۲۰۳، ۴: ۱۹۲؛ (۸) الکندی: ولاة و قضاة مصر، طبع Rhuvon Guest، ص ۴۴، ۱۰۵، ۱۲۲؛ (۹) G. Rothstein: *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hīra*، ص ۱۳۸ وغیرہ؛ (۱۰) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱: ۲۲۶، ۳۴۹؛ ۲: ۲۴۲؛ ۳: ۲۱۲، ۲۵۲، ۳۲۲؛ (۱۱) H. Lammens: *Le califat de Yazid Ier* [خلافت یزید اول]، ص ۲۷۲ تا ۲۷۳، *MFOB*، ج ۵: بار دوم، ص ۱۹۵ وغیرہ؛ [(۱۲) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادہ مع مآخذ]۔

([و ادارہ] H. LAMMENS)

لُدّ: فلسطین میں یافا کے جنوب مشرق میں ایک شہر۔ عہد نامۂ عتیق (صرف اخیر کی کتابوں یعنی عَزْرا، ۲: ۳۳؛ نَحمیاہ ۷: ۳۷، ۱۱: ۳۵؛ اول تواریخ ۸: ۱۲) میں [بنو لود اور] لود شہر کے نام سے اور یونانی عہد میں اس کا لِدّہ Lydda کے نام سے ذکر آیا ھے۔ یونانی نام Diospolis کی وجہ سے جو اسے رومی عہد میں دے دیا گیا تھا، اس کا قدیم نام لُدّہ (Lydda) متروک نہیں ھوا، اس کے قائم رھنے میں عہد جدید اعمال، الرُّسل، ۹: ۳۲ نے مدد دی۔ عیسوی تاریخ کی ابتدائی صدیوں میں یہ ایک اھم مقام اور ایک بڑی سلطنت کا پایۂ تخت تھا۔ اس میں بہت قدیم زمانے سے ربیوں کا ایک مدرسہ تھا اور یہ ایک اسقف کا مستقر تھا۔ خاص طور سے یہ سینٹ جارج کی مزعومہ قبر کے لیے مشہور تھا، جس کے اوپر ایک کلیسا بنا دیا گیا تھا۔ فلسطین کے دیگر شہروں کے ساتھ اسے بھی حضرت عمرو بن العاص رضی نے فتح کیا اور کچھ عرصے بعد یہ سلیمان بن عبدالملک کا عارضی دارالحکومت ھوا جسے اس کے بھائی خلیفہ ولید (۷۰۵ تا ۷۱۵ء) نے فلسطین کا عامل مقرر کر دیا تھا، یہاں تک کہ اس نے رملہ کو از سر نو تعمیر کیا اور اس کے بعد سے لُدّہ کا زوال شروع ھوا۔ دسویں صدی میں المقدسی سینٹ جارج کے شاندار کلیسا کا ذکر کرتا ھے، نیز

مسلمانوں میں مشہور ایک کہانی بیان کرتا ہے، جو اس قاتل "ثُعبان" کی کہانی سے تعلق رکھتی ہے اور جس کی رو سے حضرت مسیح ایک روز کلیسا کے دروازے پر دجال (Anti-Christ) کو قتل کریں گے۔ فاطمی خلیفہ الحاکم (۹۹۶ تا ۱۰۲۰ء) کے زمانے میں اس کلیسا کو سخت گزند پہنچا۔ مگر اس کے بعد اس کی دوبارہ مرمت اور حسب ضرورت تعمیر کرائی گئی۔ صلیبی جنگوں کے دوران میں اس پر پھر سخت زد پڑی اور صورت حالات یہ ہوئی کہ یہ ایک شاندار قبر کا منظر پیش کرتا تھا۔ عیسائیوں کا دور حکومت شروع ہوا تو لِدّہ کو پھر اسقف کی پایگاہ بنا دیا گیا۔ انہوں نے پرانے گرجے کے بالکل ہی قریب ایک نیا گرجا تعمیر کرایا مگر وہ بھی زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہ رہ سکا۔ آخر سنہ ۱۲۷۱ء میں مغلوں کے ہاتھوں یہ شہر پورے طور پر تباہ و برباد ہو گیا، اسے پرانی عظمت پھر کبھی حاصل نہ ہو سکی۔ البتہ دورِ حاضر میں یونانیوں نے کلیسا کو ازسر نو تعمیر کرایا ہے۔

مآخذ: (۱) P. Thomson: *Loca Sancta*، ص ۵۶؛ (۲) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۱۲۸، ۱۴۳؛ (۳) الطبری: *Annales*، ۱ : ۲۴۰۶ ببعد؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۲ : ۴۸۸، ۴۹۰؛ ۱۲ : ۴۷، ۵۸۷؛ (۵) *BGA*، طبع de Goeje، ۲ : ۱۵۹، ۱۷۶؛ ۶ : ۷۹؛ ۷ : ۲۲۸؛ (۶) یاقوت: معجم، Wüstenfeld، ۲ : ۸۱۸؛ ۴ : ۲۵۴؛ (۷) Robinson: *Palästina*، ۲ : ۲۶۳ ببعد؛ (۸) *Palestine Exploration Fund Memoirs*، ۲ : ۲۵۲، ۲۶۷؛ (۹) Guérin: *Judée*، ۱ : ۳۲۲ ببعد؛ (۱۰) C. Mauss: *Revue archeologique*، سلسلہ ۳، ۱۹ : ۲۲۳ ببعد۔

(F. Buhl)

لُدھیانہ: ایک ضلع اور شہر کا نام جو بھارت کی مملکت میں صوبۂ پنجاب کی قسمت جالندھر میں واقع ہے۔ اس علاقے میں زمین کو زرخیز بنانے والا مادہ موجود ہے۔ یہ میدانی علاقہ ہے جس کے شمال میں دریائے ستلج ہے۔ اس دریا کا پرانا راستہ اس میں سے ہو کر گذرتا تھا۔ اس کا کل رقبہ ۱۴۵۵ مربع میل ہے۔ آبپاشی کے خاص وسائل میں نہر سرہند اور اس کی متعدد شاخیں شامل ہیں۔ اس کی قدیم تاریخ واضح نہیں۔ سنیت (Sunet) نامی ایک مقام سے قدیم زمانے کے سکے دستیاب ہوئے ہیں جو اس مقام سے مخصوص ہیں۔ اس علاقے کو سکھوں کے زمانے میں بڑی اہمیت حاصل تھی [اور اب بھی یہ سکھوں کا ایک بڑا مرکز ہے]۔ ۱۰۸۹ء میں لدھیانے میں سرحدی چھاؤنی قائم کی گئی اور سکھوں کی پہلی جنگ (۱۸۴۶ء) کے بعد اس علاقے کو اپنی موجودہ حدود کے مطابق ایک مکمل ضلع کی صورت حاصل ہو گئی۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس ضلع کی آبادی ۸۰۸۱۰۵ تھی۔ [۱۹۶۶ء میں مشرقی پنجاب کی تنظیم کے مطابق اس کا کچھ حصہ ہِما چل پردیش اور ہریانے کے نئے صوبوں میں شامل کر دیا گیا، لیکن لدھیانہ بدستور اس پنجابی صوبے میں شامل ہے جس میں اس کے علاوہ امرتسر، گورداسپور، کپورتھلہ، جالندھر، فیروز پور، بھٹنڈہ اور پٹیالہ وغیرہ بھی شامل ہیں]۔

لدھیانے کا شہر ۳۰ درجے ۵۶ ثانیے شمالی اور ۷۵ درجے ۵۲ ثانیے مشرق میں "دہلی - پشاور" کی بڑی شاہراہ Grand Trunk Road پر واقع ہے۔ اس کے بانی لودھی پٹھان تھے اور شہر کی وجہِ تسمیہ بھی یہی ہے۔ پہلی افغان جنگ کے بعد شاہ شجاع کے جلا وطن خاندان کے ارکان یہیں آ کر آباد ہوئے تھے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے

مطابق لدھیانہ شہر کی آبادی ۱۵۳،۷۹۵ تھی [اور ۱۹۶۱ء میں ۲۴۴،۰۳۲] ۔ لدھیانہ ایک بارونق تجارتی مرکز ہے ۔ یہ شہر سر پر باندھنے کی لنگیوں اور شالوں کے کارخانوں کے لیے مشہور ہے ۔ میزیں، کرسیاں اور دوسرا چوبی سامان بھی یہاں بنتا ہے ۔ اون اور ریشم کی رنگائی کا کام بھی ہوتا ہے ۔ یہاں جرابوں اور بنیانوں کے کارخانے اور دوسری قسم کی فیکٹریاں بھی ہیں۔

[تقسیم برصغیر سے پہلے لدھیانہ کپڑے کے کاروبار کا بڑا مرکز تھا، لیکن تقسیم کے بعد اس کی اہمیت میں نمایاں کمی ہو گئی، کیونکہ یہاں کے بہت سے تاجر اور بیوپاری دہلی اور سہارن پور چلے گئے ۔ یہ شہر خاصہ بڑا تعلیمی مرکز ہے اور یہاں ایک گورنمنٹ ڈگری کالج موجود ہے]۔

مآخذ: پنجاب ڈسٹرکٹ گزیٹیر لدھیانہ ۱۹۰۷ء۔

(R. B. WHITEHEAD)

لُر: (فارسی میں Lor) ۔ ایک ایرانی قوم، جو جنوب مغربی ایران کے پہاڑی علاقے میں آباد ہے کُردوں کی طرح لُروں کی چار شاخوں (ممَا سَنی، کُوہ گیلوئی، بختیاری اور لر خاص) کو باہم مربوط کرنے والی اہم چیز زبان ہی ہے۔ لُر بولیوں کی مخصوص صفات اس بات کو ظاہر کرتی ہیں کہ اس علاقے پر جو ایرانی رنگ چڑھا ہے، وہ فارس کے علاقے سے آیا ہے نہ کہ میڈیا کے علاقے سے ۔ ان قدیم لوگوں کے بارے میں جو معدوم ہو چکے ہیں یا ایرانی بن چکے ہیں یا لُرستان کے مختلف حصوں میں جذب ہو چکے ہیں دیکھیے مادۂ لُرستان.

نام: مقامی روایت (تاریخ گزیدہ) لُروں کے نام کو لُر مقام سے منسوب کرتی ہے، جو مان رُو کی گھاٹی میں واقع ہے ۔ اس روایت کی بنیاد شاید اس مقام الور al-lor کی یاد پر ہو، جس کا ذکر قدیم عرب جغرافیہ دانوں (اصطخری، [illegible]) کے ہاں پایا جاتا ہے اور یہ نام اب بھی صحرائی لُر میں جو دِزفول کے شمال میں ہے، باقی ہے اور بھی کئی ایک مقامات کے نام ہیں، جو لُر سے ملتے جلتے ہیں یعنی علاقۂ جندیشابور کا ضلع لِیر (Schwarz: Persien، ص ۶۶۶؛ دیکھیے کُوہ گیلوئی قبیلہ: لِیراوی) جس کا لُور کے ساتھ وہی تعلق ہو سکتا ہے جو لُری بولی کے لفظ پیل کو فارسی کے پول بمعنی ”رقم“ کے ساتھ ہے ۔ لُرجان (یاقوت: لُردجان، موجودہ لُردگان) جو اصطخری کے قول کے مطابق سَردن (کوہ گیلو اور بختیاریوں کے علاقے کے درمیان) کے علاقے کا صدر مقام تھا اور پھر لُرت Lort یا Lurt سے صیمرہ کے قریب ایک مقام؛ صرف مسعودی اپنی کُرد قبائل کی فہرست میں لُریہ قبیلے کا ذکر کرتا ہے جس سے الر کے ضلع کے لُر مراد ہو سکتے ہیں ۔ تیرھویں صدی میں یاقوت اس کُرد قبیلے کے لیے جو خوزستان اور اصفہان کے مابین پہاڑیوں میں آباد ہیں، لُور اور لُر کے نام استعمال کرتا ہے اور اس علاقے کو بلاد اللر یا لُرستان کہتا ہے.

ان واقعات سے اس جغرافیائی اصطلاح کے (جو شاید ایرانی دور سے پہلے کی ہے) ایک نسلی نام بننے تک ارتقائی مراحل کا پتا چلتا ہے، لیکن اگر ہم لُر کے نام کے لیے ایرانی اشتقاق دریافت کرنا چاہیں تو اس کا تعلق لُہر اسپ کے پہلے حصے کے ساتھ (جو von Bode پہلے ہی تجویز کر چکا ہے) فوراً سامنے آ جاتا ہے ۔ Iranisches Namenbuch : Justi کے مطابق لُہر کی اصل روذرہ ہے جس کے معنی ہیں ”سرخ“ ۔ رُوْر مذکورۂ یاقوت، جو جگہ کا نام ہے، وہ شاید اس کی درمیانی کڑی بن سکے ۔ تاریخ گزیدہ ایک مشہور عام اشتقاق بتاتی ہے، وہ یہ کہ لُر، لِر ہے جس کے معنی لُری میں سرسبز پہاڑی کے ہیں.

[. . . . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، [illegible]].

مآخذ: ممسنیوں کے لیے (دیکھیے مادۂ شول) اور کوہ گیلو کے لیے دیکھیے بالخصوص حسن فسائی: فارس نامۂ ناصری، جس پر مبنی ہے Demorgny: *Les tribus du Fars* کی، *R.M.M.*، ۱۹۱۳ء، ۲۲؛ اور B. Miller: *Kočewiye plemena Farsa, Wost-Sbornik* سینٹ پیٹرز برگ، ۱۹۱۶ء، ۲: ۲۱۳ تا ۲۱۸ - نیز دیکھیے: فہارس Baring، Bode، Layard، Sheil وغیرہ (جن کا خلاصہ کرزن کی پرشیا *Persia*، ۲: ۳۱۷ پر دے دیا گیا ہے)، نیز O. Mann کی کتاب *Die Mundarten d. Lur-Stämme*، کی فہرست ص ۱۰ تا ۲۱ - بختیاریوں کے لیے ملاحظہ ہو: (۱) Rawlinson: *A March from Zohāb*، ص ۱۰۲ تا ۱۰۹، (دیکھیے Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۲۱۰ تا ۲۱۵)؛ (۲) Layard: *Descrip. of Khuzistan*؛ (۳) اور بالخصوص *Early Adventures*؛ (۴) Curzon: *Persia*، ۲: ۲۸۶ تا ۲۸۸ - لروں کے متعلق ملاحظہ ہوں (۵) رالنسن کی فہرستیں (Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۲۱۰ تا ۲۱۹)؛ (۶) Bode؛ (۷) Layard؛ (۸) Čirikow؛ (۹) Houtum-Schindler؛ (۱۰) O. Mann، کتاب مذکورہ ص ۲۲ اور خصوصاً مقالات: (۱۱) Rabino: *R.M.M.*، ۱۹۱۶ء اور (۱۲) Edmonds: *Geogr. Journ*، ۱۹۲۲ء۔

لری زبان: بیسویں صدی کے آغاز تک لروں کی بولیوں سے متعلق ہمارا علم صرف Rich کے مرتبہ ۸۸ الفاظ، Layard کے درج کردہ چار بختیاری اشعار اور Houtum-Schindler کے جمع کردہ تقریباً تیس الفاظ تک محدود تھا۔ *Grundriss d. Iran. Phil.*، ۱/۲ (۱۸۹۸ء تا ۱۹۰۱ء، ص ۲۴۹) کے زمانے تک کی تحقیق بھی بتاتی رہی کہ لری کا کردی زبان سے بہت ہی گہرا تعلق ہے بلکہ اسے کردی کی ایک مقامی بولی بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ژکووسکی Žukowski کا مجموعہ (جس کو ۱۸۸۳ء سے ۱۸۸۶ء تک کی مدت میں جمع کیا گیا) مصنف کی وفات (۴ جنوری ۱۹۱۸ء) کے ایک روز بعد آخری صورت میں طبع ہو کر شائع ہوا تھا۔ لہٰذا اس اہم حقیقت کو ثابت کرنے کا سہرا کہ کردی اور لری دو مختلف زبانیں ہیں ("eine tiefgehende Scheidung des Kurdischen vom Luri") O. Mann کے سر ہے۔ اس فاضل نے ثابت کیا ہے کہ اگرچہ کردوں کی بعض شاخیں لرستان میں آباد ہیں (دیکھیے مادہ لک) اصلی لروں کی بولیاں بلا شک و شبہہ (فارسی اور فارس کی بولیوں کی طرح) جنوبی مغربی ایرانی بولیوں کے زمرے میں ہیں اور (کردی زبان اور مرکزی بولیوں کی طرح) شمال مغربی زمرے سے متعلق نہیں ہیں۔

لری بولیاں جن میں کردی بولی کی سی کوئی درشتی موجود نہیں ہے (دیکھیے کرد) دو قسموں میں بٹ جاتی ہیں۔ پہلی قسم میں لر کلان کی بولیاں ہیں: ممسنی، کوہ گیلو اور بختیاری (مؤخر الذکر بولی کی چند ایک اپنی خصوصیات ہیں، لیکن غیر اہم ہیں)۔ دوسری قسم میں لر خرد کی تمام بولیاں شامل ہیں، یعنی فیلی لروں کی بولیاں۔ حقیقتً تو یہ ہے کہ پہلے زمرے کی بولیاں بھی بمقابلہ جدید فارسی کے بہت ہی کم مخصوص صفات کی حامل ہیں۔ صوتیات کے اعتبار سے کسی لفظ کے آخر میں ـُم am ـ اوم Om ـ یا اُم um بن جاتا ہے (می کنم mikunam ای کنوم ikunom؛ آدم ādam، آذوم ādhom)؛ او d، ای l میں بدل جاتا ہے: پول pol، پل pil؛ جو حروف علت یا حرکات کے مابین dh (ی y) کی آواز دیتا ہے: می دہم/ای ذم؛ خت -Kht اور ـ فت ft ـ کا مرکب ـ hdh ـ ہذ اور ہت -ht (ت t) کی آواز دیتا ہے: دختر dukhtar ـ دہذر duhdhar، رفت raft رہت rāht؛ ابتدائی خ h-kh بن جاتی ہے: خانہ [illegible] طور پر بختیاریوں کے ہاں دو

حروف علت یا حرکات کے مابین میم آئے تو واو میں بدل جاتا ہے جووہ جامہ (djāma djawā) اور گاہ بگاہ شین، سین میں بدل جاتا ہے۔ اِی سادِاشان۔ عجیب بات یہ ہے کہ ان بعض صوتی خصوصیات کو مدت ہوئی حمد اللہ مستوفی (تاریخ گزیدہ، ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء) نے سمجھ لیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ لُری میں (اگرچہ اس میں عربی الفاظ کی کثرت ہے) عربی کی خاص اصوات نہیں ہیں۔ مثلاً خ، ش، غ، ف، اور ق۔ تعریف: علامت جمع گَیل، یِل، اَیل مثلاً آنہا، آن گَیل āngäl؛ علامت مفعول را ra- کے بجائے نے nā اور اے ā سے بنتا ہے، یونے گوت yonā got = این را گفت؛ حال بنانے کے لیے فارسی کی می کے بجائے اِی i؛ ضمیر جمع متکلم متصل ہے اِیمو (ن) imu (n)-؛ اِخیریموں ikhārimū (n) = می خوریم mikharim-.

لُری میں فارسی زبان کی طرح افعال معروف کی ماضی ضمائر متصل فاعلی (معروف) کی مدد سے بنتی ہے، برخلاف کُردی اور اکثر ایرانی بولیوں کے (فارس کی مقامی بولیوں کو شامل کرکے) جن میں ماضی کو مجہول کی شکل دی جاتی ہے۔

ذخیرۂ الفاظ: ریشہ ہائے حال ماضی میں لُری بولی فارسی کی پیروی کرتی ہے، لیکن اس میں ایسے ریشے اور کلمات بھی موجود ہیں، جو فارسی زبان میں نہیں، اِی وِینَم iwānum، وِینْدم wāndum ("پھینکنا")؛ تَر tār، اِی تَیرم itārom ("سکنا")، تِیَہ tia ("آنکھ") وغیرہ۔ دور مغول کے متعدد کلمات لُری میں محفوظ ہیں، مثلاً تُوشمال tushmāl (رئیس تیرہ)، مغلی زبان میں یہ کلمہ تیشیمِل tüshümel ہے "سرکاری عہدیدار" "اُوتّیل" خان کا محافظ، مشرقی ترکی میں یہ لفظ بمعنی اردو ہے۔ دیکھیے Budagow، ۲ : ۱۰۲؛ کُورین Kūrān، "لشکرگاہ"۔ مغلی زبان میں Kūrān

باقی رہا فیلی Feili گروہ، سو ان کی زبان عام فارسی سے بہت کم مختلف ہے: O. Mann: "nichts als ein stark abgeschliffenes Persisch Weiter".

لُرستان میں بیچ بیچ میں کُردوں کی چند مجزا آبادیاں ہیں، جو کسی قدر اہمیت رکھتی ہیں۔ چنانچہ شمال میں ایلات لَک ہیں [رک بآں] فیلی میں سَنبکی گروہ (کرمان شاہ کی سرحد پر، حُلّیلان کے مقام پر اور مزید جنوب میں) کَلھُروں کی طرح کی جنوبی کُردی بولتا ہے۔ کُرد شُوہان گروہ (پشتِ کوہ کے جنوب میں) "کُرمَنجی" کُردی بولتا ہے۔ پشتِ کُوہ کی لسانی کوائف کے لیے ابھی مزید مطالعے کی ضرورت ہے۔

مآخذ: (۱) Lerch: Izsledowaniya، ۲ : ۱ تا ۱۳ (جرمن ترجمہ Forschungen، ۲)؛ (۲) O. Mann: Kurze Skizze d. Lurdialecte, Sitzungsb Berl. Akad.، ص ۱۱۷۳ تا ۱۱۹۳ء؛ (۳) O. Mann: Die Mundarten d. Lur-Stämme im Süd-West Persian، Kurd-pers Forschungen، برلن ۱۹۱۰ء، جزء ۲ (مآخذ ایلات کی فہرست، ممَاسنی، کوہ گیلوئی، بختیاری اور فیلی متون)؛ (۴) D. L. R. Lorimer: The Phonology of the Bakhtiari، مطبوعۂ رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۵) ژکوسکی Žukowski (متوفّٰی ۳ جنوری ۱۹۱۸ء): Materiali dl'a izučē pers. narečii، ۳ : بختیاری چارلنگ، اور هفت لنگ کی بولیاں، پطروگراڈ ۱۹۲۲ء (متون ۱۸۸۳ء سے ۱۸۸۶ء تک کی مدت میں جمع کیے گئے۔ "بختیاری بہ روسی" اور "روسی بہ بختیاری" فرہنگیں)؛ (۶) Hadank در مقدمۂ کتاب O. Mann: Kurdisch Persische Forschungen، برلن ۱۹۲۶ء، ۳، ۱؛ Romaskewič کے اس مواد سے جو ممَاسنی اور کُوہ گیلوئی سے متعلق ہے دیکھیے Bull. Acad. de Russie، ۱۹۱۹ء، ص ۳۵۲۔

ادبیاتِ لُری: لُر اقوام بالخصوص بختیاریوں

کے عوامی ادب کا کافی ذخیرہ ہے۔ پریوں کی کہانیاں، رزمیہ قطعے، جن میں ان کے بہادروں کے کارناموں کی تعریف ہے (جیسے محمد تقی خان چارلنگ اور حاجی ایلخانی ھفت لنگ)، ترانے اور گیت جو شادیوں وغیرہ کے مواقع پر گائے جاتے ہیں (واسینک) اور لوریاں (لالائی) ۔ یہ قطعے اکثر دلکش اور جذبات سے لبریز ہوتے ہیں، دیکھیے O. Mann اور Žukowski کے مجموعے (مؤخر الذکر نے *Journ. Min. Narodn. Prosvestč*، جنوری ۱۸۸۹ء میں فارسی اور بختیاری لوریوں پر ایک مقالہ شائع کرایا تھا؛ D. L. R. Lorimer اور E. O. Lorimer: *Persian Tales*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۱۹۷ تا ۲۰۱، *Baktiari Tales* (محض تراجم).

ایسے لری شاعر بھی ہیں جو مروجہ اصناف میں شعر کہتے ہیں: حسین قلی خان ھفت لنگ (۱۸۸۲ء میں مقتول ہوا) نجما سماسنی، دلتری، فائض، ایزدی (متوفی ۱۹۰۵ء)، علی اصغر خان نہاوندی، (دیکھیے O. Mann)۔ شیخ علی اکبر معمم کا تصنیف کردہ معراج نامۂ بختیاری ۱۳۲۰ھ میں تہران میں لیتھو میں چھپا تھا ۔ ملا زلف علی کرانی کی ایک غزل، Y. Marr نے ۱۹۲۲ء میں *Comptes Rendus de l' Acad. de l' U.R.S.S.*، ص ۵۵ تا ۵۸ شائع کی تھی ۔ Y. Marr کے بیان کے مطابق عثمان سامانی کا تالیف کردہ تذکرہ سالار فاتح کے کتابخانے میں موجود ہے ۔ اسی قسم کا ایک تذکرہ احمدی بختیاری کا تالیف کردہ بھی ہے ۔ [لر کی تاریخ کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول بذیل مادہ].

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

لُرِ بزرگ: اتابکوں کا ایک خانوادہ جسے ۵۰۰ھ/۱۱۰۵ء اور ۸۲۷ھ/۱۴۲۳ء کے مابین مشرقی اور جنوبی لورستان [رک بہ لُرستان] میں، جس کا دارالسلطنت ایذج (بہ مالمیر) تھا، عروج حاصل ہوا۔

اس خانوادے کا جسے ''الأتابکة الفضلویة'' بھی کہتے ہیں، اتابک بانی کہلاتا تھا، شام کا کرد سردار تھا ۔ جس کا نام فضلویہ تھا ۔ اس کے اخلاف (جہان آرا میں ابو طاہر کے ۹ اسلاف کا ذکر آیا ہے) شام سے نقل مکانی کرکے آئے اور میا فارقین اور آذربیجان سے ہوتے ہوے (جہاں انہوں نے گیلان کے امرا دیباج [؟] سے رشتے داری قائم کر لی) اشتران کوہ (لرستان) کے شمالی میدانوں میں آ گئے ۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

مآخذ: (۱) رشید الدین [جامع التواریخ]، طبع Quatremère؛ (۲) وصاف: تجزیة الامصار، مجلد دوم، تاریخ یوسف شاہ و افراسیاب؛ (۳) حمد اللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، مع ضمیمۂ تاریخ مظفری، سلسلۂ یادگار گب، ص ۵۳۷ تا ۵۴۷، ۷۲۳، ۷۲۵، جو مبنی بر رشید الدین [جامع التواریخ] و جمال الدین کاشانی: زبدة التواریخ؛ (۴) محمد بن علی شبانکاری: مجمع الانساب (در ۷۴۳)؛ ضمیمہ (بہ اعانت رائل ایشیاٹک سوسائٹی، مقالہ نگار نے مارلے Morley کی فہرست مخطوطات سے استفادہ کیا ہے، شمارہ XV، جس میں لر بزرگ کا ضمیمہ شامل ہے (ورق ۱۴۲ تا ۱۴۵)، [مصنف کے بیانات تدریجاً خلط ملط ہو گئے ہیں]؛ (۵) ظفر نامہ، ۱: ۳۳۸، ۵۹۹، ۶۱۹، ۸۱۱؛ (۶) میرخواند: روضة الصفا ج ۳؛ (۷) قاضی احمد غفاری: جہان آرا (در ۹۷۲) قلمی نسخہ برٹش میوزیم، اورینٹل، شمارہ ۱۴۱، اوراق ۱۳۷ تا ۱۴۰ (راقم الحروف کو محمد خان قزوینی نے یہ کتاب مرحمت کی)؛ اس میں سے کچھ مفید معلومات حاصل ہوتی ہیں؛ (۸) شرف نامہ، ۱: ۲۳ تا ۲۴، جس کی ابتدائی معلومات تاریخ گزیدہ کے متن پر مبنی ہیں؛ (۹) خسرو ابرقوھی: فردوس التواریخ، شرف نامہ کے ترجمے از Charmoy، ۱/۲؛ ص ۳۲۸ تا ۳۳۴ میں لر بزرگ کے متعلق کچھ بیان درج ہے؛ (۱۰) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۲۸۶

(دیکھیے Charmoy، ترجمۂ مذکور، ۱/۲، ص ۱۰۰ تا ۱۱۶؛ (۱۱) منجم باشی: ۲: ۵۹۷ تا ۵۹۸؛ (۱۲) d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۲: ۲۴، ۲۸، ۲۳۰، ۲۵۹، ۴۰۰، ۴۵۵، ۵۸۹ و ۴: ۵، ۱۲، ۶۲، ۹۴، ۱۱۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۵۸۰؛ (۱۳) Howorth: *History of the Mongols*، ۲: ۱۵۰، ۴۰۷، ۷۵۱ تا ۷۵۴ جو تیمور میرزا سکندر کے پوتے کی گمنام تاریخ کے بیانات بروے کار لایا ہے۔ یہ تاریخ ۸۱۵ھ میں تالیف ہوئی۔ خطی نسخے موزۂ بریطانیہ (اورینٹل، شمارہ ۱۵۶۶) [نیز دیکھیے تاریخ الدُّوَل الاسلامیة و معجم الأُسرالحاکمة، ۲: ۳۶۷ تا ۳۶۹] میں موجود ہیں.

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

لُرستان: [= لُورستان]؛ ''لُروں کی سرزمین'' ایران کے جنوب مغرب میں ایک علاقہ۔ عہد مغول میں ''لُر بزرگ'' اور ''لُر کوچک'' کے دو نام قریب قریب اس تمام علاقے پر حاوی تھے، جہاں لُر قبائل آباد تھے۔ صفوی عہد کے بعد سے لُر بزرگ کی سرزمینوں کو کُوہ گِیلُو اور بختیاری کے ناموں سے پکارا جانے لگا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں مَمَسنی حلیفوں نے قدیم شُولستان [رَكَ بآں] پر قبضہ کر لیا اور یوں گویا کوہ گِیلُو اور شیراز کے مابین ایک تیسرا لُر علاقہ پیدا ہو گیا.

مگر یہ سولھویں صدی عیسوی کے بعد کی بات ہے کہ لُر کوچک [رَكَ بآں] لُرستان کے نام سے معروف و مشہور ہے (زیادہ صحت کی رعایت کے لیے اسے لُرستانِ فیلی کہتے تھے)۔ انیسویں صدی میں لُرستان دو حصوں میں بٹ گیا: (۱) پیش کُوہ یعنی ملک کا وہ حصہ جو پہاڑ کی اس جانب (کبیر کوہ کے مشرق میں ہے)؛ (۲) پشت کُوہ (ملک کا وہ حصہ جو پہاڑ کی دوسری جانب ہے) یعنی کبیر کوہ کے مغرب میں۔ عہد حاضر میں لرستان کے لفظ سے بالعموم پیش کوہ مراد لی جاتی ہے اور پشت کوہ کا مطلب فیلی علاقہ ہے [ـــــ تفصیل کے لیے دیکھیے لِوْ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

مآخذ: مادّے (۱) بختیاری، کارون، کرخہ، خرّم آباد، کُرد، مَمَسَنی، ماسبَزان، دُول؛ (۲) Stocqueler: *Fifteen Months' Pilgrimage through Khuzistan*، لنڈن ۱۸۳۱ء، (دیکھیے Bode، ۱: ۲۲۵)؛ (۳) Auchet Eloy: *Relations de Voyages*، ۱۸۳۵ء، ص ۲۷۰ تا ۲۸۰، ۳۲۹ تا ۳۳۱؛ (۴) Rawlinson: *Notes on a March from Zohab*، در *J. R. G. S.*، ۱۸۳۹ء، ج ۹؛ (۵) Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۰ء؛ ۹: ۱۴۴ تا ۱۵۸، ۱۹۹ تا ۲۱۹، ۲۲۳ تا ۴۱۱ (بیشتر رالنسن سے)؛ (۶) Layard: *Ancient cities among the Bakhtiari Mountains*، در *J.R.G.S.*، ۱۸۴۲ء، ص ۱۰۲ تا ۱۰۹؛ (۷) Bode: *The country of Mamasenl and Kuhgllu*، در *JRGS*، ۱۸۴۳ء، ج ۸، ص ۷۵ تا ۸۵؛ (۸) وهی مصنف: *From Behbehan to Shustar*، مجلۂ مذکور، ۸۹ تا ۱۰۷؛ (۹) وهی مصنف: *Travels in Luristan and Arabistan*، لنڈن ۱۸۴۹ء، ج ۱، ۲؛ (۱۰) Layard: *A Description of the Province of Khuzistan*، در *J.R.G.S.*، ۱۸۴۶ء، ۱۶: ۱ تا ۱۰۵؛ (۱۱) Loftus: *On the Geology of the Turco-Persian frontier, Quarterly J. Geolog. Soc.*، ۱۸۵۴ء و ۱۸۵۵ء، ۱۰: ۳۶۳ تا ۳۶۷، ۱۱: ۲۴۷ تا ۴۴۴ (بالخصوص ص ۲۶۱ تا ۲۶۵: کُزَنُول، خرّم آباد، نقشہ ۹، بہ الوان و تصاویر ۳ تا ۸)؛ (۱۲) Lady Sheil: *Glimpses of life*، لنڈن ۱۸۵۶ء، ص ۲۹۳ تا ۴۲۲ (قبائل کی فہرست از Col. Sheil)؛ (۱۳) Loftus: *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana*، لنڈن ۱۸۵۷ء؛ (۱۴) Comte Rochechouart: *Souvenirs d' vn voyage en Perse*، پیرس ۱۸۶۷ء، ص ۹۱؛ (۱۵) Spiegel: *Eränische Altertümer*، ۱۸۷۱ء، ۱: ۱۰۵ تا ۱۱۳، ۷۵۱ تا ۷۵۸؛

(۱۶) Čirikow : *Putewoi Journal*، ۱۸۴۹ء تا ۱۸۵۲ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۵ء، ص ۸۵ تا ۸۸، ۱۲۲ تا ۱۳۱، ۱۳۳ تا ۱۴۱؛ ڈزفول، مؤن گرہ، خرّم آباد بروجرد، ص ۲۱۲ تا ۲۴۱؛ کرمان شاہ، مُلّیلاق، علی گیجان، جایدر، پل تنگ، قلعۂ رضا، شوش، ص ۲۶۹ تا ۲۸۱؛ ڈزفول، جایدار، رُوبار، شیروان، عاصم آباد، [اسنانہ]، هارون آباد، کرند، ص ۳۲۷ تا ۳۴۲؛ خانقین، مندلی، حویزہ، شوش، ڈزفول پابی پل، ڈاگہ، دہ لران، جنگلہ بہ مندلی، خانقین، ص ۸۸ تا ۱۲۱؛ خوزستان و لرستان (Layard کے مطابق)، پشت کوہ ("انگریزی روسی" تحقیق و استکشاف (۱۸۴۹ تا ۱۸۵۲ء) موجودہ تمام نقشوں کی بنیاد ہے)؛ (۱۷) خورشید افندی: سیاحت نامۂ حدود، روسی ترجمہ از Ghamazow، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۷ء، ص ۸۳ تا ۱۰۹؛ نیل، جسان، بدرہ، مندلی، ص ۳۷۵ تا ۳۸۱، پشت کوہ؛ (۱۸) Houtum Schindler : *Reisen im südwestlichen Persien*، *Zeitschr. d. Gesell. f. Erdkunde*، ۱۸۷۹ء، ۱۴ : ۳۸ تا ۶۷، ۸۱ تا ۱۳۳ (شوشتر، مالمیر، دہکرد، اصفہان، فریدن، بُربرود، جاپلق، بروجرد، خرّم آباد دو راستے ڈزفول، رام ہرمز، اہواز کو)؛ (۱۹) Rivadaneyra : *Viaje en Persia*، میڈرڈ ۱۸۸۰ء، جلد ۲ (نہاوند، بروجرد، خرّم آباد، ڈزفول)؛ (۲۰) Lady A Blunt : *A Pilgrimage to Nejd*، لنڈن ۱۸۸۱ء، ج ۲ : ۱۱۳ تا ۲۲۲ : عدیرہ، ڈزفول، بہبہان؛ (۲۱) Stack : *Six Months in Persia*، لنڈن ۱۸۸۲ء، ج ۲، اصفہان، چغاخور، دوک، مایجن، خونسار؛ (۲۲) H. L. Wells : *Surveying Tours in Southern Persia* (بہبہان، شیراز)، *Proc. R. G. S.*، ۱۸۸۳ء، ج ۵؛ (۲۳) Col. Bateman Champain : *On the Various Means of Communication between Central Persia and the Sea*، *Proc. R. G. S.*، مارچ ۱۸۸۳ء، اسی روداد میں مقالہ discourse از M. Mackenzie دیکھیے Mackenzie : *Communication to the Earl of Derby by Gray Davis and Co.*، لنڈن ۱۳ اکتوبر ۱۸۷۵ء)؛ (۲۴) Layard : *Early Adventures*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ج ۱، ۲؛ (۲۵) Col. M. S. Bell : *A visit to the Karun River and Kum*، در *Blackwood's Magazine*، اپریل ۱۸۸۹ء، (بروجرد، ڈزفول)؛ (۲۶) A. Rodler : *Bericht ü. eine geolog. Reise im West. Persien*، *S. B. Ak. Wien*، ۹۷؛ ۱۸۸۹ء، ۱ : ۲۸ (دیکھیے *Pet. Mitt*، ۱۸۸۹ء، ص ۷۲)؛ سلطان آباد، جاپلق، شتوران کوہ (۳۵۰۰ میٹر)، چغاخور، چار محال، فریدن؛ (۲۷) H. Blosse Lynch : *Across Luristan to Ispahan*، در *Proc. R.G.S.*، ستمبر ۱۸۹۰ء؛ (۲۸) W.F. Ainsworth: *The River Karun*، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۲۹) Bishop : *Journey in Persia*، ۱۸۹۱ء (letters ۱۴ تا ۲۰، اصفہان، شلمزار، کوہ رنگ مامیر، بادوش، خان آباد، خرّم آباد، بروجرد)؛ (۳۰) Curzon : *Persia and the Persian Question*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲ : باب ۲۳؛ جنوب مغربی صوبے، ص ۲۹۸ تا ۳۲۰؛ (۳۱) de Morgan : *Miss. scient; Études Géogr.*، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۲۱۳ تا ۲۳۸ : پشت کوہ؛ نفیس تصاویر (نقشے)؛ Elam کا نقشہ ۱۸۹۰ء میں اسک طبع ہوا؛ (۳۲) H. A. Sawyer : *The Bakhtiari Mountains and Upper Elam*، در *Geog. Journ.*، ۱۸۹۴ء، ص ۴۸۱ تا ۵۰۱ (دیکھیے Sawyer : *Report on a Reconnaissance in the Bakhtiari Country*، شملہ ۱۸۹۱ء، ص ۱ تا ۱۰۸)؛ (۳۳) Tumanski: *Ot Kaspiiskago mor' a k Hormuzskomu prolivu*، در *Sbonik materialow po Azii*، ج ۶۵، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، (بروجرد، اصفہان)؛ (۳۴) Tomilow : *Otcet o poyezdke po Persii*، تفلیس ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۰؛ ڈزفول، خرّم آباد، بروجرد؛ (۳۵) Lady Durand : *An Autumn Tour in Western Persia*، ۱۸۹۹ء)، لنڈن ۱۹۰۲ء (اصفہان، اہواز، ڈزفول، خرّم آباد، بروجرد)؛ (۳۶)

Feuvrier : Trois ans à la cour de Perse، پیرس بلا تاریخ (بروجرد کے قریب و جوار میں)؛ (۳۷) Barthold : Istor. Geogr. Obzor Irana، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۱ تا ۱۲۹ (لرستان)؛ (۳۸) Strauss : Eine Reise an d. Nordgrenze Luristans، در Pet. Mitt.، ۱۹۰۵ء، ص ۲۶۶ تا ۲۷۱؛ (۳۹) Smirnow : Luristan، در Izwestia Shtaba Kawkaz. Okruga، تفلیس ۱۹۰۵ء، عدد ۱۱ تا ۲۱، ص ۱ تا ۴۵ (فرانسیسی اور فارسی مواد سے)؛ (۴۰) Herzfeld : Eine Reise d. Luristan، در Pet. Mitt.، ۱۹۰۷ء، ۵۳ : ۴۹ تا ۶۳، ۷۳ تا ۹۰ (خانقین، صیمرہ، اہواز، کوہ گیلو، شیراز)؛ (۴۱) D. L. R. Lorimer : Report on Pusht-i-Kuh، ۱۹۰۸ء؛ (۴۲) H. Grothe : Wanderungen in Persien، برلن ۱۹۱۰ء (پشت کوہ)؛ (۴۳) d'Allemagne : Du Khorassan au pays des Backhtiaris (sic)، پیرس ۱۹۱۱ء، ۳ : ۱۳۷ تا ۱۶۲ (اصفہان، جنگون)؛ (۴۴) Minorsky : در Materiali po Wostoku، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۵ء، ۲ : ۲۷۶ تا ۳۳۵ : دزفول، دو برج، بکسایہ، مندلی؛ (۴۵) Rabino : Les tribus du Louristan، در RMM، ۱۹۱۶ء، ص ۱ تا ۴۶؛ (۴۶) Watelin : La Perse immobile، ۱۹۲۱ء (لرستان کی بعض عکسی تصاویر)؛ (۴۷) Edmonds : Luristan Pish-i-Kuh and Bala-Gariveh، در Geogr. Journ، مئی ۱۹۲۲ء، ص ۳۳۵ تا ۳۵۶، جون، ص ۴۳۷ تا ۴۵۳ (مون گرہ، دزفول، خرم آباد، کرمان شاہ)، بہت سی نئی اور دلچسپ معلومات [Edmonds نے برلن ۱۸۹۷ء، Williams (۱۹۰۸ء) اور A.T. Wilson (۱۹۱۱ء) کے اکتشافات کا ذکر کیا ہے جن کے نتائج کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ شائع نہیں ہوئے]؛ (۴۸) Maunsell : The Land of Elam، در Geogr. Journ، مئی ۱۹۲۵ء، ص ۴۳۲ تا ۴۳۷ (پشت کوہ)؛ (۴۹) Cl. Anet : Feuilles Persanes، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۲۱۳ تا ۲۵۵ (چہار محل)؛ (۵۰) M. C. Cooper : Grass، نیویارک ۱۹۲۵ء (ایک نہایت ہی قابل تعریف مصوّر کتاب جس سے بختیاری قوم بابا احمدی کی موسمی نقل مکانی کا پتا چلتا ہے : شوشتر، شمبار، زردہ کوہ، چہار محل)۔

(V. Minorsky [و تلخیص از ادارہ])

لُرِ کُوچک : اتابکوں کا ایک خاندان جس نے ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء تا ۱۰۰۶ھ / ۱۵۹۷ء شمالی اور مغربی لُرستان میں حکومت کی۔ خرم آباد ان کا دارالحکومت تھا۔ یہ اتابک جنگروی (جنگردی؟) کے لُر قبیلے کی نسل سے تھے۔ اس خاندان کے افراد پہلے اتابک کے نام کی نسبت سے بنو خورشید بھی کہلاتے (یہ ابھی تحقیق طلب ہے کہ اس نام کا تعلق محمد خورشید کے ساتھ ہے جو اتابکان لُرِ بزرگ کے عروج سے پہلے لُرستان کے حکمران کا وزیر تھا)۔ ۷۳۰ھ / [۱۳۲۹ء] کے بعد حکومت کا اقتدار اتابکوں کی ایک اور شاخ کے ہاتھوں میں چلا گیا جنھوں نے یہ دعوٰی کیا کہ وہ حضرت علیؓ کی اولاد سے ہیں۔ ان کے زمانے میں ”اتابک کے بجائے“ ”ملک“ کا لقب اختیار کیا گیا۔ بنو خورشید کے اسلاف نے حسام الدین (”جو شوہلی یا شوہلا“ ترک قبیلے سے تھا) کی ملازمت اختیار کی جس کی حکومت سلاجقہ کے عہد آخر میں ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ء تا ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء لرستان اور خوزستان میں تھی۔ [.... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول، بذیل مادہ]؛ [نیز احمد السعید سلیمان : تاریخ الدول الاسلامیہ و معجم الاُسَر الحاکمۃ، ۲ : ۳۷۰ تا ۳۷۲]۔

مآخذ : (۱) تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب، ۱/۱۶ : ۵۳۷ تا ۵۵۷، ۷۰۰--؛ (۲) ظفر نامہ، ۱ : ۳۰۸، ۳۲۸، ۵۸۷ تا ۵۸۸، ۵۹۳، ۶۸۸، ۸۱۱ و ۲ : ۱۵، ۵۰۰؛ (۳) تیمور کے پوتے میرزا سکندر کے گمنام مؤرخ کی تاریخ (جسے Howorth نے استعمال کیا ہے)؛ (۴) قاضی احمد غفاری : جہاں آراء؛ (۵) شرفنامہ، ۱ : ۳۲ تا ۵۵؛ (۶) عالم آرای عباسی، تہران ۱۳۱۴ھ

ص ۲۲۰، ۳۳۲، ۳۶۷ تا ۳۷۰؛ (۷) جہان نما: (۸) منجم باشی، ۲: ۵۹۸ تا ۶۰۰؛ (۹) d, Ohsson : *Histoire des Mongols*، ۴: ۲۵۰ تا ۲۶۲؛ ۳: ۱۷۱، (۱۰) Hammer : *Gesch. d. Ilchane*، ۱: ۱۶۱ تا ۱۶۳؛ (۱۱) Howarth : *History of the Mongols*، ۳: ۱۳۰، ۲۰۶، ۳۴۵۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

* لِزْبَن : پرتگالی لِزْبوا۔ دریاے تاجہ Tagus کے دہانے پر ایک شہر ہے اور پرتگال کا دارالسلطنت ہے۔ آبادی تقریبًا پندرہ لاکھ ہے۔ روایات کی بنا پر اس کی تعمیر Ulysses کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ ابتدا میں اس کا فینیقی نام Olisippo تھا۔ سلطنت روما کے ماتحت اس کا نام Felicitas Julia ہوا اور یہ شہریت کے حقوق رکھنے والا (Municipium) مقام قرار پایا۔ ۴۰۷ء سے یہ Alans کے ماتحت رہا، ۵۸۵ سے ۷۱۵ء تک visigoths کے زیر عمل تھا اور اس کے بعد مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا۔

لِزبن کا نام عربی میں منتقل ہو کر ہمیں دو صورتوں میں نظر آتا ہے لِشبونہ، اور اَشبونہ، حرف تعریف کے ساتھ بھی اور بغیر حرف تعریف بھی (دیکھیے بالخصوص David Lopes : *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano*، لزبن ۱۹۱۱ء، ص ۸۰ تا ۹۵ اور حوالے جو وہاں دیے گئے ہیں) زیادہ عام اسم منسوب اس سے الأشبونی ہے۔ اسلامی عہد میں لزبن کوئی بڑا شہر نہ تھا، بایں ہمہ عرب جغرافیہ نویس اس کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔ الادریسی اس کے دمدموں، اس کے قلعے اور اس کے گرم پانی کے چشموں کا ذکر کرتا ہے، جو شہر کے عین وسط میں نکلتے تھے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ شہر قلعۃ المعدن (البلد) کے سامنے تعمیر کیا گیا ہے جسے المعدن اس وجہ سے کہتے تھے کہ اس کے کنارے پر دریاے تاجہ Tagus سونے کی ریت چھوڑ جاتا تھا۔ وہ مقام لزبن ہی ہے جسے الادریسی اور اس کی تقلید میں بہت سے دیگر مصنفین ایک افسانوی قسمت آزماؤں کا قافلہ (کاسر۔ معل) روانہ ہونے کی جگہ بتاتے ہیں (بلاشبہہ جزائر کنیری canary کی طرف، دیکھیے وا، ج ۲: ص ۸۸۰ بہ ذیل مادۂ الخالدات)۔

لزبن بہت پہلے (۷۱۱ء میں) مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا تھا اور قرطبہ کے اموی خلفا کے ماتحت اقلیم بلاطہ کا ایک جزء تھا جیسے کہ شنترین Santarem اور شنترہ Cintra تھے۔ عرب وقائع نگار یہاں کی متعدد بغاوتوں کا ذکر کرتے ہیں، جو بہت جلد دبا دی گئیں، مگر اس زمانے میں سب سے بڑی مصیبت جو لِزبن کو اٹھانی پڑی وہ نارمنوں (مجوسیوں) کے ہاتھوں سے تھی۔ ۲۲۹ھ (= ۸۴۴ء) میں جب انہوں نے الاندلس پر پہلا حملہ کیا تو وہ یہیں پہلی مرتبہ جہاز سے اُترے تھے۔ ابن عذاری کے بیان کے مطابق ان کا بیڑا ۵۴ جنگی جہازوں اور ۵۴ جہازوں پر جو کمتر درجے کے تھے مشتمل تھا۔ لِزبن کے والی وھب اللہ بن حزم نے خلفاے قرطبہ کو خطرے سے آگاہ کیا۔ پھر ۹۶۶ء تا ۹۷۱ء کے حملوں کے دوران میں الحَکَم ثانی کے عہد حکومت میں نارمن Alcacer do Sal (قصر ابی دانس) پر جہازوں سے اُترے اور لِزبن کے میدانوں میں لوٹ مار شروع کر دی۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے مادۂ مجوس اور وہ کتابیں جن کا وہاں حوالہ دیا گیا ہے۔

ھسپانیہ میں خلافت بنی امیّہ کے زوال کے بعد لِزبن افطسیون [رَکّ بآں] کی بنا کردہ خود مختار حکومت کا حِصّہ بن گیا جس کا صدر مقام Badajoz بطلیوس Batalyows تھا۔ معلوم ہوتا ہے المرابطون نے تھوڑے عرصے کے لیے اسے

عیسائیوں نے حاصل کرلیا تھا، لیکن ۵۰۴ھ (= ۱۱۱۰ء) میں امیر سیر بن ابی بکر نے اسے پھر واپس لے لیا اور انھیں دنوں میں شنترین Santarem، بطلیوس Badajoz، پرتغال OPorto اور یبورہ Evora بھی فتح کر لیے۔ اس کے تقریباً ۴۰ ہی دن کے بعد ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء میں پرتگال کے الفانسو اول ہنریک Henriques نے اسے آخری مرتبہ فتح کر لیا۔ اس میں اس کے مددگار وہ صلیبی جنگجو تھے، جو Arnold van Aerschot کی سرکردگی میں اس راستے سے فلسطین جا رہے تھے.

مآخذ: الادریسی: صفة الأندلس، طبع Dozy و de Goeje، متن، ص ۱۸۳، ترجمہ، ص ۲۲۲؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادّۂ اشبونہ اور لشبونہ؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Renaud و de Slane، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳؛ (۴) E. Fagnan: *Extraits inedits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، اشاریہ؛ (۵) ابن عذاری: البیان المغرب، جلد ۳: طبع Levi Provença، پیرس ۱۹۲۷ء، اشاریہ.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

• **لسان الدین**: رَكَ بہ ابن الخطیب۔

⊗ **لطائف و حقائق**: یہ تصوف کی دو اصطلاحات ہیں۔ لطائف لطیفہ کی جمع ہے، لغوی اعتبار سے اس کے معنی ہیں نفس میں انبساط پیدا کرنے والا کوئی نکتہ یا لمحہ۔ دستور العلما (مرتبۂ احمد نگری، طبع اول، حیدر آباد دکن، ۳: ۱۷۱) میں ہے کہ لطیفہ معنی دقیق پر مشتمل اشارہ ہوتا ہے، جو فہم میں تو روشن ہو جاتا ہے، مگر عبارت میں ادا نہیں ہو سکتا۔ اب نکتے کی تصریح کرتے ہوئے عبد النبی احمد نگری (کتاب مذکور، ص ۳۱۸) لکھتے ہیں کہ یہ ایک مسئلۂ لطیف ہوتا ہے، جو ایمان سے حاصل ہوتا ہے اور نفس پر اس کی تاثیر انبساط اور نشاط کی ہوتی ہے۔ دقیق اور باریک معنی والے اشعار، نغمات اور اصوات حسنہ سے بھی اسی قسم کی تاثیر پیدا ہوتی ہے۔ انھیں الفاظ میں لطیفہ کی تشریح کتاب اللمع فی التصوف (طبع لائیڈن ۱۹۱۴ء، ص ۲۲۹، ۲۸۷) میں کی گئی ہے اور اسے ایک روحانی کیفیت بتایا گیا ہے۔ لغوی اعتبار سے لطیف کلام وہ ہوتا ہے جس کے کچھ معنی مخفی بھی ہوں اور وہ جب ظاہر ہوں تو انبساط کی کیفیت پیدا ہو اس طرح یہ لفظ لطیفہ کے قریب المعنی ہے۔ لطیفہ کو اشارہ کہا گیا ہے۔ سید محمد ذوقی: سرّ دلبران (طبع اول، ۱۳۲۷ھ، ص ۲۵، ۲۸، ۳۲۸) میں لطیفہ کو اشارۂ دقیق المعنی کہتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ معانی کی جو تصویریں ذہن میں مرتسم ہوتی ہیں ان کی جانب رموز کے ذریعے ہی سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ معنی کی ایک روشن تصویر جو مختصر لمحے کے لیے سالک کے دل پر وارد ہوتی ہے، عبارت کے ذریعے اسے بآسانی سمجھا نہیں جا سکتا۔ حقائق اور معارف کی بلندیوں اور جذبات و کیفیات کی لطافتوں کے بھرپور اظہار کی قدرت عبارت میں ممکن نہیں ہوتی۔ کہا گیا ہے کہ لطیفہ کی تاثیر میں نشاط بھی پائی جاتی ہے۔ انبساط کی حد تک تو یہ تاثیر محمود ہوتی ہے، کیونکہ یہ قبول، لطف، رحمت اور انس کی علامت ہے، لیکن جب اس میں افراط پیدا ہو جائے اور نشاط کے مشابہ ہو جائے تو حق تعالٰی کی طرف سے عقوبت کے طور پر قبض کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ (دیکھیے: کشاف اصطلاحات الفنون، طبع بیروت ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۷۱)۔ حکما نفس ناطقہ کو لطیفۂ انسانیہ کہتے ہیں مگر درویش دل کو لطیفہ کہتے ہیں۔ کشف اللغات کے حوالے سے کشاف اصطلاحات الفنون ۵: ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ میں بتایا گیا ہے کہ درحقیقت لطیفۂ انسانیہ روح ہے۔

سید محمد ذوقی سرّ دلبران میں لکھتے ہیں کہ فیوض و انوار و برکات الٰہیہ کا نزول جسم انسانی

میں چھے مواضع پر ہوتا ہے جنھیں لطائف ستّہ کہا جاتا ہے۔ انھیں بھی لطیفہ کی مندرجۂ بالا بحث کی روشنی میں لطائف کہا گیا ہے، کیونکہ سالک ان کے ضمن میں لطیف اور دقیق اشارات و کیفیات سے دوچار ہوتا ہے۔ مرشد کامل کی توجہ اور سالک کے ذکر کرنے سے یہ تمام ذاکر ہو جاتے ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں: لطیفۂ قلبی: دو انگشت زیر پستان چپ، معرفت کا محل ہے، نور اس کا سرخ ہے۔ لطیفۂ روحی: دو انگشت زیر پستان راست، محبت کا محل ہے، نور اس کا سپید ہے۔ لطیفۂ نفس: زیر ناف، نور اس کا زرد ہے۔ لطیفۂ سرّی: مابین سینہ، مشاہدے کا محل ہے، نور اس کا سبز ہے۔ لطیفۂ خفی: بالائے ابرو، اسے لطیفۂ قابلیہ بھی کہتے ہیں، یہ روح و جسم کے درمیان مقام اتصال ہے، نور اس کا نیلگوں ہے۔ لطیفۂ اخفٰی: ام الدماغ میں، نور اس کا سیاہ ہے، سیاہی چشم کے بمثل۔ اختلافات مکشوفات کے اعتبار سے ان کے انوار میں اختلاف ہے، مگر سلوک میں اس قسم کے اختلافات مؤثر نہیں، اس لیے اہل تحقیق کہتے ہیں کہ مقید بہ انوار نہیں ہونا چاہیے بلکہ ذکر کے ملکۂ دوام کا پیدا کرنا مقصود ہونا چاہیے۔ حضرات مجدّدیہ کے نزدیک انسان دس لطائف سے مرکب ہے۔ پانچ عالم امر سے متعلق ہیں اور پانچ عالم خلق سے۔ عالم امر کے لطائف کی جڑیں عرش کے اوپر بتائی جاتی ہیں اور جسم انسانی میں ان کے مختلف ٹھکانے ہیں، ان کے نام مندرجۂ بالا کے مطابق ہیں، لیکن نفس کو عالم خلق کے لطائف میں شمار کیا گیا ہے۔ اس عالم کے باقی چار لطائف اربعہ عناصر ہیں جن کی اصل عالم امر کے لطائف کی اصل بتائی جاتی ہے۔ جملہ لطائف مختلف انوار سے منور اور مختلف اولوالعزم انبیا علیہم الصلوٰۃ و السلام کے زیر قدم ہیں (دیکھیے: محمد ذوقی: سر دلبران، ص ۲۲۶، ۲۲۷)

رسالۂ حالات و مقامات حضرت مظہر جانجاناں [مطبع احمدی ۱۲۹۹ھ، ص ۲۳] میں لکھا ہے کہ لطیفۂ قلب کے حسب اقتضا شوق بیتابی پیدا کرتا ہے، سرِّ توحید منکشف ہوتا ہے، مدر و حجر بھی محبوب نظر آتے ہیں اور محویت، فنا و بقا اور وصل و یافت کا حصول ہوتا ہے۔ جب لطیفۂ قلب کی حدود ختم ہوتی ہیں تو لطیفۂ دماغ سے سروکار شروع ہو جاتا ہے اور آتش شوق افسردہ ہو جاتی ہے، سُکر و مستی اور آہ و نالہ کی مجال نہیں ہوتی۔ بے مزگی اور بے ذوقی کی کیفیت ہوتی ہے۔ فنائے نفس اور تہذیب اخلاق حاصل ہوتی ہے اور اپنے سلسلے سے نسبت میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز جو خطرات پہلے لطیفۂ دماغ سے قلب پر نازل ہوتے تھے، زائل ہو جاتے ہیں۔ حضرت مجدّد رحمۃ اللہ علیہ تربیت کے دوران میں ہر لطیفہ کو جدا جدا سامنے رکھتے تھے۔ ان کے بعد لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس کی تہذیب و تسلیک بحال رہی، اس لیے کہ ان دو کے ضمن میں لطیفۂ روح، لطیفۂ سر، لطیفۂ خفی اور لطیفۂ اخفٰی بھی نور و صفا حاصل کرتے ہیں۔

حقائق سے بھی صوفیہ خاص معانی مراد لیتے ہیں۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے۔ محمد بن عبدالجبار بن الحسن النّفری نے اپنی تصانیف (کتاب المواقف، ص ۵۹، اور کتاب المخاطبات، ص ۲۰۴، قاہرہ ۱۹۳۴ء) میں حقیقت کو حق تعالٰی کا وصف بتایا ہے، اس ذات قدوس کو حق الحقیق کہا ہے اور تصریح کی ہے کہ ہر حقیقت اس سے قائم ہے۔ دستور العلماء (مطبوعۂ حیدرآباد، دکن، ۲: ۳۴) میں حقیقت کو ایسا امر ثابت بتایا گیا ہے جس کی جڑ وجود میں ہوتی ہے اور اصطلاح میں جس سے مستحق شے کی کنہ مقصود ہوتی ہے۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ذات حق اپنی کنہ اور حقیقت

کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابل علم ہے ۔ سر دلبراں (ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۳۸۴، ۴۰۲) میں علم حقائق کے متعلق بتایا گیا ہے کہ یہ وہ علم ہے جس سے حق تعالٰی کی معرفت حاصل ہوتی ہے ۔ اس علم کو دوسرے علوم سے عام و خاص کی نسبت ہے ۔ اس کا موضوع کسی حد معین پر محدود نہیں ہو سکتا، بلکہ تمام علوم کا موضوع اس کا موضوع ہے اور اسی کا نام علم حکمت ہے ۔ وَمَن یُؤتَ الحِکمَۃَ فَقَد اُوتِیَ خَیراً کَثِیراً (۲ [البقرہ] : ۲۶۹) ۔ میں اسی حکمت کی طرف اشارہ ہے ۔ جب مدعی اشیائے موجودہ کو بطریق استدلال بقدر طاقت بشری جاننے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے محدود یا غلط علم کے مطابق اعتقاد و اعمال پر مصر رہتا ہے تو ایسی حکمت صوفیۂ کرام کی نگاہ میں مذموم ہوتی ہے ۔ اس کے برعکس ارباب تحقیق معلول سے علت کی جانب نہیں جاتے بلکہ اللّٰہ کے رسولوں سے انوار قدس کا اقتباس کرتے ہیں اور ہادیان برحق کی وساطت سے علت کو مجملاً دریافت کر کے تفصیل کے لیے معلول سے سیر شروع کرتے ہیں اور از روے کشف حقائق تک پہنچنے کا راستہ اختیار کرتے ہیں ۔ حقائق کے سلسلے میں بھی سمجھنے کی خاطر صوفیہ کے ہاں کئی اصطلاحات رائج ہیں ۔ حقائق عینیہ : ان سے مراد وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں اور عین ذات ہیں نہ کہ غیر ۔ حقائق الٰہیہ و حقائق کونیہ : ان کا تعلق تنزلات ستہ سے ہے ۔ تجلی اول میں جو شئون ذاتیہ مخفی تھے تجلی ثانی میں انھوں نے پہلے حقائق الٰہیہ اور حقائق کونیہ کا امتیاز حاصل کیا ۔ بعد ازاں انسان میں پہنچ کر حقائق الٰہیہ و کونیہ کی جامعیت کو پھر دکھلایا ۔ حقائق الممکنات : ان سے مراد صور علمیہ اور اعیان ثابتہ ہیں ۔ تنزلات ستہ کی تفصیل کے لیے دیکھیے : میر ولی الدین : قرآن اور تصوف، دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۱۰۱ - ۱۳۰ [نیز رک بہ مراتب وجود] ۔

مآخذ : (۱) محمد اعلٰی بن علی التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت، ۱۹۶۶ء، ۱ : ۱۲۴ ؛ ۵ : ۱۳۰۰، ۱۳۰۱ ؛ (۲) ابی نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی : کتاب اللمع فی التصوف، لائیڈن ۱۹۱۴ء، ص ۲۶۹، ۲۸۴ ؛ (۳) عبدالغنی بن عبدالرسول احمد نگری : دستور العلماء، بار اول، حیدرآباد دکن، ۲ : ۳۳۴ ؛ ۳ : ۱۷۱، ۱۸۴ ؛ (۴) محمد بن عبدالجبار بن الحسن النِّفَّری : کتاب المواقف و کتاب المخاطبات، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ص ۲۵، ۵۹، ۲۰۳ ؛ (۵) بدر الدین سرہندی : حضرات القدس، لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۱۱ ؛ (۶) محمد ذوقی، سید : سر دلبراں، بار اول، ۱۳۷۱ھ، بمدد اشاریہ ؛ (۷) میر ولی الدین : قرآن اور تصوف، دہلی ۱۹۴۰ء ؛ (۸) ہدایت علی، مولانا : معیار السلوک، ص ۱۳۱، مطبوعۂ دہلی، دیکھیے برائے لطائف ۔ (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا) ۔

(ادارہ)

⊗ **لُطفُ اللّٰہ مُہَندِس** : عہد شاہجہانی و عالمگیری کا ایک ماہر حساب دان اور ماہر تعمیرات تھا ۔ درج ذیل اقتباس سے لطف اللّٰہ مہندس کی علمی سرگرمی پر روشنی پڑتی ہے : اَلحَمدُ لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِین ۔ اما بعد ! می گوید فقیر لطف اللّٰہ مہندس ابن استاد احمد لاہوری غفراللّٰہ لہ و والدیہ و احسن الیہما و الیہ کہ کتاب حساب را کہ تصنیف است از محقق و مدقق شیخ بہاؤالدین محمد بن حسن عاملی رحمۃ اللّٰہ تعالٰی علیہ و مشتملست بر فوائد لطیفہ باشارت خلاصۂ دودمان سیادت منتخب خاندان وزارت میر محمد سعید ابن میر محمد یحیی ادام اللّٰہ اقبالہٗ و صاحب اجلالہ ترجمہ کردم چون آن نسخہ خلاصۂ نام داشت این نسخہ را منتخب نام نہادم و این نام تاریخ تالیف این رسالہ است ۔ مقدمہ، منتخب الحساب) ۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ لطف اللّٰہ نے دراصل

۱۰۹۲ھ میں بہاؤ الدین عاملی (م ۱۰۳۰ھ) کے رسالے کی شرح منتخب الحساب کے نام سے لکھی، اس کا باپ احمد معمار باشندۂ لاہور تھا ۔ اسی طرح لطف اللہ مہندس نے ابن سینا کے خواص اعداد پر چار مقالات پر مشتمل ایک رسالہ لکھا جس کے مقدمے میں کہتا ہے :

”الحمدللہ ۔ اما بعد میگوید و فقیر لطف اللہ المتخلص به مہندس ابن استاد احمد لاہوری که این رساله که علم ارثما طیقی (Arithmatic) خواص اعداد . . . .“

بہاء الدین عاملی نے خلاصۃ الحساب ۱۰۳۰ء میں تصنیف کیا تھا جس کی شرح لطف اللہ مہندس نے ۱۰۹۲ھ میں کی اور اس کا نام منتخب الحساب رکھا ۔

لطف اللہ مہندس کا نام ایک تاریخی کتبے میں ملتا ہے جو مانڈو کے مقام پر سلطان ہوشنگ شاہ غوری کے مقبرے کے باہر، دروازے سے قریب ایک دھات کے پترے پر معمولی خط میں موجود ہے ۔

”بتاریخ نہم ربیع الثانی سنہ ہزار و ہفتاد ہجری، فقیر حقیر لطف اللہ مہندس ابن استاد، احمد معمار شاہجہانی، ہمراہ جادو رائے، استاد شورام استاد حامد بجہت زیارت آمدہ بود و دو شنبہ یادگار نوشت ‘*Epigraphia-Indo-Muslemica*، ۱۹۰۹-۱۰ء، ص ۲۳، ۱۹۱۲ء کلکتہ) ۔

ان تمام شواہد سے یہ امر یقینی ہو جاتا ہے کہ لطف اللہ مہندس نے بعہد شاہجہان و اورنگ زیب عالمگیر بحیثیت ماہر حساب دان و تعمیر کار (معمار) نام پایا، اس کا باپ احمد معمار بھی (جو لاہور کا باشندہ تھا) بعہد شاہجہانی معماری کے فن میں شہرت رکھتا تھا، جس کا ذکر ہمیں شاہجہانی عہد کی تاریخوں میں بھی ملتا ہے ۔ جب شاہجہان نے دہلی کی عمارات کی بنیاد [illegible]ھ میں رکھی تھی تو ان کے ضمن میں اس عہد کی تاریخوں میں ۱۰۸۳ء کے واقعات کے تحت احمد معمار کا ذکر آیا ہے، مثلاً محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، ج ۳، ص ۲۸، مطبوعۂ کلکتہ ۱۹۳۹ء ۔

لطف اللہ مہندس شاعر بھی تھا، اس کا دیوان بھی طبع ہو چکا ہے، جس میں وہ اپنے خاندان کا ذکر کرتا ہے ۔ اس دیوان میں احمد کی وفات کی تاریخ اس طرح بتائی ہے ۔

تاریخ وفات او خرد گفت
”محمود العاقبت شد احمد“

=۱۰۵۹ھ ۔

سید سلیمان ندوی نے اس کی تائید کی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس کا تعلق لاہور کے ایک مہندس خاندان سے ہے جس نے تاج محل اور لال قلعہ بنایا (روداد ادارۂ معارف اسلامیہ، ۱۹۳۳ء، اجلاس لاہور) ۔

شفیع لکھنوی نے اپنی کتاب مرآت واردات (B.M. Add. ۰۰۲۹) میں احمد معمار کے کارنامۂ ”خانۂ آصف“ کا ذکر کیا ہے جو اس نے لاہور میں بنایا تھا، لیکن اب یہاں اس کا نام و نشان موجود نہیں ۔ یہ عمارت آصف خان (م ۱۰۵۳ھ) کے لیے بنی تھی، اسی وجہ سے اسے ”خانۂ آصف“ کہا گیا ہے ۔ قرائن کے مطابق احمد ہی نے تاج محل بنایا تھا، لیکن تعجب کی بات ہے کہ کسی نے بھی احمد کو معمارِ تاج نہیں لکھا، البتہ اس کے بیٹے لطف اللہ مہندس کے مطبوعہ دیوان میں یہ شعر ملتا ہے ـــــ

کرد بہ حکمِ شہِ کشور کشا
روضۂ ممتاز محل را بنا

مگر یہ شعر قلمی نسخۂ دیوان مہندس میں موجود نہیں، (کتابخانۂ مولانا عمر یافعی حیدر آباد) احمد نے صوفی عبدالرحمٰن (م ۳۷۶ھ) کی کتاب

*المجسطی کی شرح لکھی تھی ۔ احمد معمار کا ذکر حسن ابدال کی عمارات کے ضمن میں بھی ملتا ہے جن کا داروغہ محمد مومن تھا ۔ ملا طغرا نے بھی احمد معمار کا ذکر اپنے رسائل میں کیا ہے، دیکھیے عبداللہ چغتائی : "A Family of great Architects" در *Islamic Culture*، اپریل ۱۹۳۴ء۔

عطاء اللہ : لطف اللہ نے اپنے دیوان میں اپنے والد احمد معمار کے بعد اپنے بڑے بھائی عطاءاللہ کا ذکر کیا ہے ۔

اتفاق سے برٹش میوزیم لنڈن میں دو مخطوطے ہیں جو عطاء اللہ رشیدی کی تصانیف ہیں، یہ احمد معمار کا بیٹا تھا اور علم ریاضی میں مہارت رکھتا تھا، پہلے مخطوطے (دیکھیے ریو : Add. 16869) کا مقدمہ یہ ہے :

الجبر مصنفہ عطاء اللہ رشیدی ابن احمد نادر کہ بتوفیق الٰہی در سنہ اربع و اربعین و الف ہجری مطابق ہشتم سال جلوس صاحب قرانی سپہر اورنگ لطف و جہانبانی، کتب جبر و مقابلہ ہندسی موسوم بہ بیج گنت تصنیف بھاسکر اچاریہ مصنف لیلاوتی را کہ در علم حساب کتابی بحقائق را . . . از زبان ہندوی بفارسی آوردم ۔

دوسرا مخطوطہ خلاصۃ الحساب ہے (ریو : Add. 16744) یہ کتاب نظم میں ہے جسے مصنف نے دارا شکوہ سے معنون کیا ہے ۔

اس مخطوطے کے بعض اشعار سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اورنگ آباد (دکن) میں مقبرۂ رابعۂ دورانی، (ملکۂ اورنگ زیب عالمگیر) کے ابتدائی بڑے دروازے پر پیتل کے پترے پر معمارِ عمارت ھذا کا نام "عطاء اللہ" اور "داروغۂ عمارت ھذا کا نام ہیبت رائے" لکھا ہے ۔ رابعۂ دورانی کا انتقال ۱۰۶۹ھ میں اورنگ آباد میں ہوا تھا اور بظاہر یہ مقبرہ تاج محل آگرہ کی پیروی پر بنایا گیا ۔ اس کتبے کا اصل متن جو پیتل کے پترے پر کندہ کر کے جڑ دیا گیا ہے، یہ ہے :

۱ ۔ این دروازہ باہتمام رفعت پناہ ابوالقاسم داروغہ تیار شد ۔

۲ ۔ این روضۂ منورہ در معماری عطاء اللہ بہ عمل ہیبت رائے تیار شدہ، ۱۰۷۳ھ۔

لطف اللہ : دیوان سے معلوم ہوتا ہے کہ لطف اللہ مہندس احمد معمار کا دوسرا بیٹا تھا جس کے علمی کارناموں کو ذیل میں پیش کیا جاتا ہے ۔

(۱) پشاور کے عجائب گھر میں بارہ پُل کا جو پشاور کے قریب ہی ہے، اصل کتبہ موجود ہے ۔ یہ کتبہ فارسی کے چار اشعار پر مشتمل ہے ۔ ان میں شاعر مہندس کا نام درج ہے ۔ یہ پل بعہد شاہجہان ۱۰۳۰ھ میں بنایا گیا تھا ۔ ان اشعار کے آخر میں مندرجۂ ذیل عبارت بھی درج ہے ۔ "در عہد سلطنت حضرت ظلّ سبحانی صاحبقران ثانی در ایام حکومت نواب لشکر خان باہتمام بندہ رب ودود، داؤد بن قریشی میمنت اتمام یافت" ۔

(۲) مطلب یہ کہ لشکر خان صوبیدار کے زمانے میں داؤد بن ابو محمد قریشی نے تعمیر کا اہتمام کیا تھا ۔ کوشش کے باوجود عہدِ مغلیہ میں کسی اور شاعر کا تخلص مہندس نہیں ملا ۔ لہٰذا قرین قیاس ہے کہ یہ لطف اللہ مہندس ہی ہو گا ۔ عبداللہ چغتائی: *Ancient Pakistan Bara Bridge Inscri-ption of Shah Jahan* : Vol. II 1955-56 : PP. 13-16.

(۳) سحر حلال مصنفۂ لطف اللہ مہندس ایک فارسی مخطوطہ بمبئی یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ ہے جو بیس صفحات پر مشتمل ہے، اس رسالے کا ایک اور نسخہ دفتر دیوانی حیدرآباد دکن میں بھی ہے، مصنف نے یہ رسالہ ۱۰۷۲ھ میں لکھا اور عالمگیر اورنگ زیب کے نام پر معنون کیا ۔

(عبداللہ چغتائی : اورینٹل کالج میگزین، لاہور مئی ۱۹۳۶ء ص ۷۱ تا ۷۶).

(۳) قرآن مجید بخط لطف اللہ مہندس : مہندس نے قرآن مجید کی کتابت بڑے اچھے خط میں کی ہے۔ یہ قلمی نسخہ مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتابخانے میں ہے۔

پروفیسر سی اے سٹوری نے *Persian Literature* میں مہندس کی بہت سی کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ مگر اس نسخۂ قرآن مجید کا ذکر نہیں کیا۔

(۴) رسالہ در معرفت سمت قبلہ : ایک رسالہ مولوی محمد شفیع مرحوم کے کتابخانے میں ہے۔ جس کے آخر میں یوں لکھا ہے :

تمام گشت رسالہ، صاحب تصنیف این مراسلہ، لطف اللہ ابن احمد معمار غفراللہ ذنبہ، (اورینٹل کالج میگزین، لاہور مئی ۱۹۰۹ء).

لطف اللہ مہندس کا تیسرا بھائی نوراللہ تھا جو لطف اللہ مہندس سے چھوٹا تھا۔ لطف اللہ کے بیان کے مطابق یہ بھی عمارت کے کام سے خوب واقف تھا.

نوراللہ ماہر خطاطی بھی تھا اور سات قلموں، یعنی طرزوں میں لکھ سکتا تھا ؎

گنج ہنر آمدہ در مشت او
ہفت قلم راندہ سر انگشت او

دہلی کی جامع مسجد کے ایوان کے باہر طاقوں کے کتبات سے پتا چلتا ہے کہ ان کا کاتب بھی یہی نور اللہ ابن احمد ہے کیونکہ اختتام پر نوراللہ احمد ہی لکھا ہے، جس سے واضح ہے کہ یہی نور اللہ بن احمد معمار ہے، جو اس مسجد پر اپنے باپ کے ساتھ تعمیری کاموں میں شریک تھا۔ (رہنمائے دہلی، مصنفۂ جی۔ ایس۔ مینول، دہلی ۱۸۷۳ء، ص ۳۶۸)۔ راقم مقالہ کو ایک تحریر سے یہ بھی معلوم ہوا، کہ اس کا بیٹا ''علیم اللہ'' تھا، جس نے علم حساب کی ایک کتاب کے آخر میں اپنا نام علیم اللہ ابن نور اللہ احمد درج کیا ہے۔ کتاب نیشنل میوزیم پاکستان کراچی میں محفوظ ہے۔

امام الدین الریاضی : خاندان احمد معمار کے بعض دیگر افراد مہندس اور شاعر بھی تھے۔ تذکرۂ ہمیشہ بہار مصنفۂ کشن چند میں مولانا امام الدین کا ذکر ملتا ہے جس کے متعلق سپرنگر نے اپنی فہرست مخطوطات اودھ، ص ۱۲۲ میں لکھا ہے کہ اسے عام طور پر ''امام الدین الریاضی'' کہا جاتا تھا۔ وہ متوطن لاہور تھا، لیکن سکونت دہلی میں رکھتا تھا۔ اس کا والد لطف اللہ مہندس بہت بڑا ریاضی دان تھا اور اس کی کتابیں مدارس میں رائج تھیں۔ وہ ۱۱۳۶ھ تک زندہ تھا۔ تذکرۂ ہمیشہ بہار میں ریاضی کا ذکر چند اشعار میں آیا ہے۔ جن کا خلاصہ اردو میں حسب ذیل ہے.

ریاضی : امام الدین فرزند مولانا لطف اللہ مہندس لاہوری کی رائے کے مطابق قلعۂ شاہجہان آباد کی بنیاد قائم ہوئی تو اس نے شاہجہان آباد میں سکونت اختیار کی۔ وہ علوم درسی کا ماہر تھا اور علم ریاضی میں ممتاز تھا۔ اس کا انتقال ۱۱۴۵ھ میں ہوا.

تذکرۂ ہمیشہ بہار کے ان الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ مولانا امام الدین کا ہم عصر تھا۔ (نذیر احمد : علی گڑھ اردو ادب، مارچ ۱۹۵۵ء، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ص ۷۳).

نذیر احمد کے بیان کے مطابق لکھنؤ یونیورسٹی نے ایک نادر نسخۂ باغستان مصنفۂ امام الدین ریاضی بن لطف اللہ مہندس خریدا ہے جس میں اس کا نام امام الدین حسین درج ہے۔ نیز یہ روایت بھی قابل لحاظ ہے کہ وہ ۱۰۶۶ھ میں پیدا ہوا تھا، اس کے اساتذہ میں سید حسن نارنولی، حاجی محمد عارف، مولانا شیخ شیر محمد،

میں تقی کابلی اور شیخ محمد جیسے بلند پایہ علما و فضلا تھے ۔ امام الدین نے اپنے باپ سے بھی تحصیل علوم کی، جیسا کہ اس کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے ۔ نذیر احمد کے مطابق اس کی تصانیف کی فہرست یہ ہے :

(۱) شرح تہذیب؛ (۲) شرح ہدایة الحکمة؛ (۳) حاشیۂ شرح مطالع؛ (۴) حاشیۂ فارسی ہیئت؛ حاشیۂ شرح خلاصة الحساب؛ (۵) حاشیۂ اخلاق ناصری؛ (۶) ترجمۂ منظوم کیدانی؛ (۷) حاشیہ بر شرح چغمینی؛ (۸) رسالۂ بیانیہ، رسالۂ تحقیق آیة الوضو؛ (۹) رسالۂ بدیعة؛ (۱۰) رسالۂ منظوم النجوم بطور مدخل؛ (۱۱) رسالۂ مرآة المواقف؛ (۱۲) رسالۂ نسبت مشناة مثلث بالتکریر، (۱۳) کتاب الکرہ و المخروط و الاسطوانہ؛ (۱۴) دیوان اشعار؛ (۱۵) انشاء دیگر اور تذکرۂ باغستان ۔

آخری تصنیف لکھنئو یونیورسٹی میں ہے لیکن یہ اس تذکرے کا محض جزو دوم ہے ۔ جزو دوم کا باغ ششم در ذکر رضوان الله علیہم اجمعین مشائخ سلسلۂ چشتیہ نقش بندیہ شطاریہ وغیرہ اور باغ هفتم در ذکر علماء، باغ هشتم در ذکر ظرفا و ظرافت، باغ نہم در ذکر شعراء، باغ دهم در ذکر حقیقت خواب، باغ یازدهم در ذکر منجمین ہے ۔

نذیر احمد کے بیان کے مطابق یہ تذکرہ ۱۱۱۶ھ سے قبل تصنیف ہوا، راقم مقالہ کے نزدیک یہ تذکرہ ایک طرح کی بیاض ہے ۔

میرزا خیر الله : میرزا خیر الله بن لطف الله مہندس کا پورا نام ابو الخیر المخاطب بہ خیر الله خان مہندس ہے ۔ اس نے مغل فرمانروا محمد شاہ کے زمانے میں (بہ حیثیت ریاضی دان و منجم) شہرت حاصل کی ۔ اس کا ذکر تذکرۂ خوش گو مؤلفہ بندرابن داس خوش گو نسخۂ بانکی پور میں ''امام الدین الریاضی'' کے حال میں اس طرح ملتا ہے ۔

''ملا ابوالخیر معروف بخیر الله برادر اعیانی وے در هیئت و هندسہ و اکثر علوم یگانہ روزگار است چنانچہ راجہ ادهیراج جے سنگھ سوائی زمیندار آنبیر کہ درین ایام خیال رصد بستن در پیش داشتہ قریب بست لک روپیہ در بست سال صرف این کار نمودہ باستصواب ابوالخیر مذکور است و حق آنست کہ ذات او بس زمانہ منبت است (روداد ادارۂ اسلامیہ اجلاس اول، ص ۳۲) ۔

بعض تذکرہ نویسوں نے اس کا نام میرزا خیرالله بھی لکھا ہے، اس سے واضح ہے کہ جے سنگھ والی جے پور کی جنتر منتر (جو جے پور، اجین، دہلی اور بنارس میں موجود ہے) اسی ابوالخیر خیرالله کی اختراع ہے ۔ بظاہر یہ سب اسی ابوالخیر خیرالله کا کام ہے ۔ اسی طرح ایک نسخہ ''قانون الوقت'' علی گڑھ مسلم یونیورسٹی مجموعۂ احسن مارہروی میں ہے (دیکھیے اورینٹل کالج میگزین لاہور، نومبر ۱۹۵۵ء، ص ۴۰) جس کا مصنف ابوالخیر خیر الله بن لطف الله المشہور مہندس ہے ۔

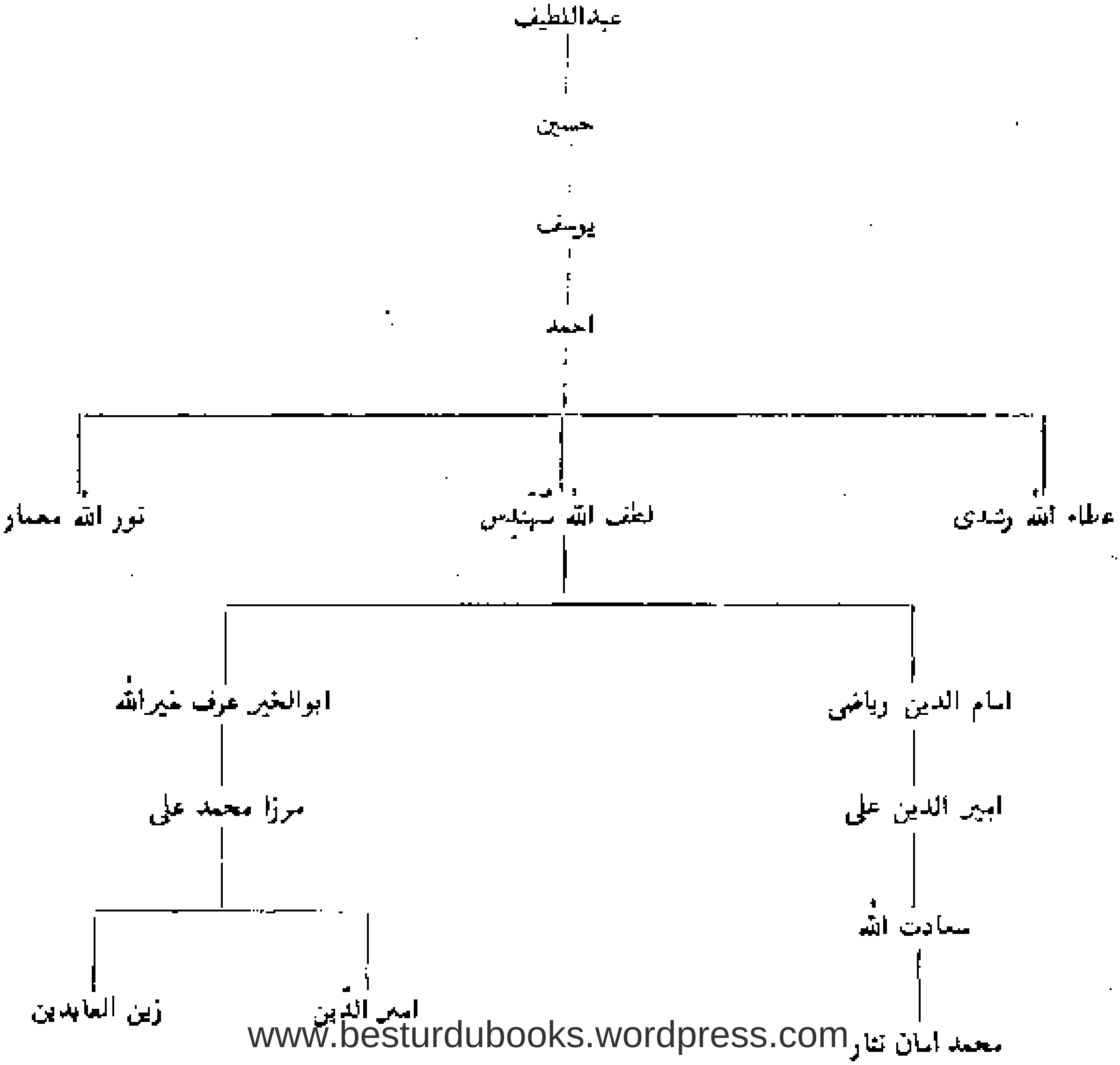
محمد علی ریاضی بن خیر الله مہندس نے اپنے باپ کی کتاب ''تقریب التحریر'' کو صاف کر کے اس پر دیباچہ لکھا (مضمون : سید سلیمان ندوی : ''لاہور کا ایک مہندس خاندان''، در روداد ادارۂ معارف ۱۹۳۳ء، ص ۴۷) ۔ محمد علی بن خیرالله کا ایک مختصر سا رسالہ عربی میں بصورت مخطوطہ بہ عنوان ''تخریج نصف النہار'' خلیل الرحمٰن داؤدی کے کتابخانے میں دیکھنے کا اتفاق ہوا ۔ میرزا محمد علی اپنے زمانے کا ایک مستند کاتب بھی تھا اور خاص کر فرمان لکھتا تھا ۔ اسی نام کا ایک اور کاتب مرزا مولانا محمد علی مہر کن، مرزا محمد علی بن خیر الله کے شاگردوں میں بھی تھا، تذکرۂ خوش نویسان از مولانا غلام محمد هفت قلمی دہلوی، کلکتہ، ۱۹۱۰ء، ص ۹۵ کے مطالعے سے معلوم ہوتا

ہے کہ وہ شیخ عبدالکریم قادری کے رشتے داروں اور شاگردوں میں سے تھا اور مؤلف تذکرۂ خوش نویساں سے اس کے اچھے تعلقات تھے، وہ عماد الملک کی سرکار میں بچوں کی تعلیم پر مامور تھا۔

مرزا محمد علی کے دو بیٹے زین العابدین اور امیر الدین تھے اور ان ہر دو کا استاد خود مرزا محمد علی ریاضی تھا۔ مقالۂ باغستان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بیٹا امیرالدین دہلی میں ۱۱۰۶ھ میں پیدا ہوا اور زین العابدین کو خود اس نے پڑھایا تھا اور اس کی علمی زندگی ۱۱۷۹ھ میں شروع ہوئی تھی۔ ان کا دادا، یعنی مرزا محمد علی بذات خود اپنی تصنیفات میں ۱۱۶۱ھ تک مصروف رہا تھا۔ ان میں سے امیر الدین کی عمر ۱۲۳۵ھ میں ۳۳ سال تھی جب اس کا انتقال ہوا (اردو ادب، مارچ ۱۹۵۵ء، ص ۷۰ ـ ۷۱، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو علی گڑھ، نذیر احمد: ”معمار تاج محل کے خاندان کا ایک اہم رکن“)۔

ہم یہاں لطف اللہ مہندس کا پورا شجرۂ نسب پیش کرتے ہیں۔

شجرۂ نسب احمد معمار


عبداللطیف
حسین
یوسف
احمد
عطاء اللہ رشدی
لطف اللہ مہندس
نور اللہ معمار
امام الدین ریاضی
ابوالخیر عرف خیراللہ
امیر الدین علی
مرزا محمد علی
سعادت اللہ
محمد امان نثار
امیر الدین
زین العابدین

(اس شجرۂ نسب کے لیے دیکھیے محمد عبداللہ چغتائی : کاروان ۱۹۳۴ء، لاہور، ''احمد معمار لاہوری اور اس کا خاندان'').

عہد شاہجہان میں دہلی کی عمارات کی تعمیر میں اس خاندان کے چند دیگر افراد نے بھی حصہ لیا تھا ۔ ان میں اوّل محمد امان اللہ نثار بن سعادت اللہ معمار ہے ۔ جس کا ذکر مجموعۂ نثر (از حکیم ابو القاسم قدرت اللہ المتخلص بہ قاسم مرتّبۂ پروفیسر محمود شیرانی، مطبوعۂ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۶) میں بھی ذکر آیا ہے ۔ نیز دیکھیے تذکرۂ گلشن بیخار مطبوعۂ لکھنؤ ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۷).

(عبداللہ چغتائی [و تلخیص از ادارہ])

⊛ **لطف علی بیگ آذر : رک بہ آذر.**

لطف علی خان : ایران کے زند خانوادے کا آخری رکن تھا ۔ اس کا والد جعفر اور دادا کریم خان زند [رک بآں] تھا، ۱۷۶۹ء میں پیدا ہوا ۔ جعفر کو تخت و تاج ۱۷۸۰ء میں ملا ۔ آغا محمد خان قاجار کے ساتھ اس کی جنگ جاری رہی ۔ مؤخرالذکر نے آخر جعفر کو شیراز میں کنارہ کشی کرنے پر مجبور کر دیا، جہاں اس کی وفات زہر خورانی سے ۲۳ جنوری ۱۷۸۹ء کو ہوئی ۔ لطف علی خان باپ کے مختصر سے عہد حکومت میں لارستان اور کرمان کی مہم پر بھیجا گیا تھا جو اس نے کامیابی سے سر کر لی ، لیکن باپ کی وفات کے بعد وہ اپنے ہی لشکر کے ہاتھوں مجبور ہو گیا کہ کرمان کے عرب رئیس بو شہی کے پاس پناہ حاصل کرنے کے لیے جائے ۔ بو شہی کی مدد سے وہ اپنا دارالسلطنت شیراز حاصل کرنے کے قابل ہو گیا، جہاں ایک شخص سید مراد نے اپنی بادشاہت کا اعلان کر دیا تھا ۔ لطف علی خان کو بادشاہ بننے میں جو کامیابی ہوئی، وہ اس کے والد کے وزیر حاجی ابراہیم کی کوششوں کی رہین منت تھی جو شہر شیراز کا کلانتر (میئر) تھا ۔ اس نوجوان کی شرافت اور سخاوت کی تعریف و توصیف ویسے ہی ہوتی تھی، جیسے اس کی ذاتی شجاعت و بسالت کی ، لیکن تخت نشینی کے بعد سے اس کا کردار یکسر بدل گیا ۔ اس کے ظلم و تشدد کے اعمال دیکھ کر حاجی ابراہیم مذکور نے فیصلہ کیا کہ زند خاندان کے مفاد کو ترک کر کے اس کے دشمن کی تائید کرے ۔ اس نے یہ قدم ۱۷۹۱ء میں اس وقت اٹھایا جب لطف علی خان نے آغا محمد خان کے خلاف چڑھائی کی ۔ حاجی ابراہیم خود شیراز پر قابض ہو گیا اور لطف علی خان کے اپنے لشکر کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے پر اکسایا ۔ لطف علی خان فرار اختیار کر کے ساحل بحر پر پہنچا ۔ مسلح فوجی دستے فراہم کرنے میں اسے کسی قدر کامیابی تو ہوئی جس کے بل بوتے پر اس نے شیراز حاصل کرنے کی کوشش کی ، لیکن کامیاب نہ ہو سکا ۔ اس کے بعد لطف علی خان نے کئی سال تک حیرت انگیز بہادری کے ساتھ قاجاروں کے خلاف گوریلا جنگ جاری رکھی ۔ اس نے پورے جنوبی ایران کے نشیب و فراز عبور کیے ۔ کچھ عرصے کے لیے طبس کے حکمران نے بھی اس کی مدد کی اور یزد پر عارضی طور سے اس کا قبضہ ہو گیا ۔ ۱۷۹۴ء میں ضلع گرم سیر کے سرداروں کی مدد سے کرمان بھی اس نے مسخر کر لیا ۔ یہاں آغا محمد خان نے لشکر کثیر کے ساتھ اسے محاصرے میں لے لیا ۔ چار ماہ کے محاصرے کے بعد اہل شہر نے ہتیار ڈال دیے ۔ اب کے بھی لطف علی خان بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور بام جا پہنچا، جہاں دھوکے سے اسے آغا محمد خان کے حوالے کر دیا گیا، جو اسے تہران لے گیا ۔ یہاں اسے بصارت سے محروم کر دیا گیا ۔ ہاتھ پاؤں کاٹے گئے بالآخر اسے ہلاک کر دیا گیا ۔ اب قاجاروں کے ہاتھوں کرمان [رک بآں] کے باشندے نہایت

خوفناک انتقام کا نشانہ بنے۔

ایران کے بادشاہوں میں لطف علی خان کی شخصیت (بقول براؤن) ایک جانباز سورما کی تھی ۔ غالباً اسے معاصرین کی ہمدردیاں حاصل تھیں ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خود محمد خان کھلم کھلا اس کی شجاعت کا اعتراف کرتا تھا، لیکن اس کی تاریخ میں جو بعد میں ایران کے قاجاری عہد میں لکھی گئی، ایرانی مآخذ اس کے ساتھ کسی قسم کی ہمدردی کا اظہار نہ کر سکے ۔ یورپی مآخذ نے اس زمانے کی رفتار حالات کی زیادہ صحیح تصویر پیش کی ہے ۔ ایران کے جدید ترین مؤرخین، مثلاً علی خان (دورۂ مختصر تاریخ ایران، لتھو، مطبوعۂ تہران ۱۳۲٦، جسے Beck نے *Neupersische Konversations-Grammatik*، ہیڈل برگ ۱۹۱۴ء، ص ۲۲۹ تا ۳۵٦ میں بطور اقتباس نقل کیا ہے) حاجی ابراہیم کے کردار کو غدارانہ قرار دینے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی ۔ حاجی ابراہیم نے جو فوراً بعد وزیر مملکت کے منصب پر فائز ہوا، سرجان میلکم کے روبرو اپنے کردار کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

مآخذ : (۱) تاریخ زندیہ، طبع Beer، لائڈن ۱۸۸۸ء؛ (۲) J. Malcolm : *The History of Persia*، بار دوم، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۱۰۲ ببعد؛ (۳) H. J. Brydges : *The Dynasty of the Kajars*، لنڈن ۱۸۳۳ء، ص دیباچہ ۱۲۰ ببعد؛ متن تاریخ مآثر سلطانیہ (مؤلفۂ عبدالرزاق بن نجف قلی) پر مشتمل ہے؛ (۴) E. G. Browne : *A History of Persian Literature in Modern Times*، لنڈن ۱۹۲٦ء، ص ۱۴۳ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

* **لطفی پاشا** : پورا نام حاجی لطفی پاشا بن عبدالمعین، ترکی کے ایک اہم مدبر، عالم اور مؤرخ۔ سلطان سلیمان اول القانونی کے عہد میں صدر اعظم تھے۔ البانوی نسل کے تھے ۔ تاریخ پیدائش اور مقام ولادت دونوں نا معلوم ہیں۔ پرورش شاہی محل میں ہوئی، جہاں وہ ظاہراً ینی چری [جاں نثار فوج کے سپاہی] کی جمع آوری کے سلسلے میں پہنچے۔ اپنی لکھی ہوئی تاریخ اور آصف نامہ میں انھوں نے اپنے متعلق جو کچھ تحریر کیا ہے، اس سے ان کے حالات زندگی کے متعلق بہت کچھ معلوم ہو سکتا ہے ۔ محل میں رہتے ہوئے بھی انھوں نے اپنے آپ کو دینی علوم کی تحصیل کے لیے وقف رکھا اور ان کے لیے ذوق و شوق ان کے دل میں عمر بھر موجود رہا۔

سلطان سلیم (۱۵۱۲ — ۱۵۲۰ء) کے تخت نشین ہونے پر وہ عام خدمتگاروں کی صف سے نکل کر چوقہ دار (آقا کے گھوڑے کے ساتھ چلنے والے وردی پوش خدمتگار) بن گئے اور پھر وہ رفتہ رفتہ دربار میں ان عہدوں پر کام کرتے رہے : چاشنی گیر (مزہ چش)، قپوجی باشی، میر علم (شاہی جھنڈا اٹھانے والا) ۔ اس کے بعد وہ قسطمونی کا سنجق بیگ، قرمان اور اس کے بعد آناطولی کا بیگلر بیگ اور ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ء میں قبہ وزیری [کونسل آف سٹیٹ کا ممبر وزیر] بنے ۔ صدی کا ایک چوتھائی حصہ انھوں نے سلطان کی وزارت خارجہ میں گزارا ۔ اپنے بیان کے مطابق سلطان سلیم کے دور حکومت میں جو ان پر بڑا مہربان تھا، وہ تمام جنگوں اور لڑائیوں میں شامل رہے ۔ خواہ وہ معرکے روم ایلی اور آناطولی میں ہوے یا عرب، شام اور مصر میں ۔ اسی طرح سلیمان کے دور حکومت میں انھوں نے بلگریڈ جزائر روڈس، ہنگری، وی انا، قزلباش، بغداد، کورفو وغیرہ کے خلاف مہموں میں حصہ لیا ۔ ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء میں انھوں نے قرابوغدان پر وزیر دوم کی حیثیت سے مہم میں حصہ لیا ۔ ۹۴٦ھ/۱۵۳۹ء میں صدر اعظم ایاز پاشا کے جانشین بنے، جو طاعون سے فوت ہوا ۔ وہ بھی البانیہ کا رہنے والا تھا ۔

یہ وہ زمانہ تھا جب عثمانی سلطنت اپنی طاقت کا پورا پورا اظہار عملاً کر رہی تھی ۔ (کاتب چلبی کی تقویم التواریخ ، مطبوعہ قسطنطینیہ ۱۱۴۶ھ، ص ۱۷۶ پر یہ سال ۹۴۴ھ بتایا گیا ہے جو غلط ہے ۔ بعد کے تمام مؤرخین نے اسے اختیار کیا ہے اور اس طرح ہم تک بھی پہنچا ہے ۔ لطفی پاشا کے اپنے بیان اور واقعات کے تجزیے سے یہ غلط ثابت ہوتا ہے ۔ انھوں نے اپنی قابلیت کا سکہ اعلٰی فوجی عہدوں پر، بحریہ میں اور انتظامی مناصب پر فائز ہو کر جمایا۔

اندرونی نظم و نسق میں وہ ان اصلاحات کو بڑی جرأت اور مضبوطی کے ساتھ عمل میں لانا چاہتے تھے جنھیں وہ عرصۂ دراز سے ضروری سمجھ رہے تھے۔ یہ خاص طور پر مالی نظام میں کفایت، ظالمانہ قوانین کی منسوخی (الاق، ھر کاروں کے حقوق)، بحریہ کی ترقی اور اس کے استقلال (ترکی کے لیے جس کی اھمیت انھوں نے دوربینی سے کام لے کر محسوس کی تھی) سے متعلق تھیں ۔ سیاسی نظام جو بظاھر جاہ و جلال رکھتا تھا، اس کی بابت انھوں نے سب سے پہلے بھانپ لیا کہ اس کی تباھی کا آغاز ہو چکا ہے ۔ ساتھ ساتھ انھوں نے وینس، آسٹریا اور فرانس سے بڑی مہارت اور مضبوطی کے ساتھ گفت و شنید جاری رکھی ۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ معمار سنان کی غیر معمولی ذھانت کا اعتراف سب سے پہلے انھوں نے کیا تھا، جسے انھوں نے شاھی معمار مقرر کر دیا ۔ وہ ایک اعلی درجے کے ذھین مدبر، سرگرم اور فولادی عزم والی شخصیت کے مالک، انتہا درجے کے دیانتدار، ھر قسم کی سازش سے بالا تر اور بلند مقاصد سے سرشار انسان تھے ۔ مذھبی اور سائنسی علوم میں مہارت رکھتے تھے ۔ تند و تیز مزاج رکھنے کے باوجود انھیں نیک فطرت وزیر شمار کیا جاتا تھا۔

وہ سلطان سلیمان کے بہنوئی تھے جس کی بہن شاہ سلطان سے انھوں نے شادی کی تھی ۔ تاھم انھیں [illegible]ھ / ۱۵۴۱ء میں بڑی عجلت سے موقوف کر دیا جب غصے میں آ کر انھوں نے اپنی بیوی کو دھمکیاں دی تھیں جس نے ایک مسلمان کنیز سے نامناسب سلوک کرنے پر انھیں سرزنش کی تھی ۔ اصلاح کے لیے ان کے شوق کے باعث دربار سلطانی میں بالکل قلیل تعداد میں دوست بن سکے ۔ کہا جاتا ہے کہ محض داماد کے طور پر اپنے مقام کی وجہ سے وہ تختۂ دار پر نہ لٹکائے گئے۔

لطفی پاشا کو پنشن دے کر دموتقہ بھیج دیا گیا جہاں ان کی چفتلک (زرعی جائداد) تھی ۔ وہاں وہ مکمل طور پر مطالعۂ علوم میں منہمک ہو گئے ۔ سیاسی زندگی کے دوران میں علماے دین اور فضلاے عصر سے مستقل طور پر روابط رکھنے کے باعث اس کام کے وہ اچھی طرح اھل تھے ۔ مکۂ معظمہ سے دموتقہ واپسی کے بعد ان کے اور سلطان کے درمیان مکمل مصالحت کو روکنے میں ان کا جانشین رستم پاشا کامیاب رہا ۔ اس لیے انھوں نے جبری فراغت کا زمانہ عربی اور ترکی زبانوں میں متعدد تصنیفات کی تسوید میں صرف کیا ۔ منجم باشی کی طرح دموتقہ ھی میں اغلباً ۹۷۰ھ / ۱۵۶۲ء میں، لیکن بہر صورت ۹۶۱ھ کے بعد، انھوں نے وفات پائی ۔ اس ضمن میں ۹۵۰ھ / ۱۵۴۳ء کا جو سال عام طور پر دیا جاتا ہے، ناممکنات میں سے ہے، کیونکہ انھوں نے اپنی تاریخ ۱۰ رمضان المبارک ۹۶۱ھ / ۴، اگست ۱۵۵۴ء تک جاری رکھی اور اس بات کے باور کر لینے کی کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بعد کوئی اور شخص تاریخ کی یہ کتاب لکھتا رہا ۔ اس کے برعکس متن میں ۹۶۱ھ کے واقعات کی طرف اشارات پائے جاتے ہیں ۔ قسطنطینیہ میں ایک چشمے کی صورت میں انھوں نے صرف ایک بنیاد چھوڑی جس کی وجہ سے محلہ اور مسجد لطفی پاشا کا نام پڑا ۔ اس کا بنانے والا ایک دفتر دار احمد چلبی تھا۔

لطفی پاشا اکیس کتابوں کے مصنف ھیں، جن کی فہرست انھوں نے اپنی تاریخ میں صفحہ ۱ تا ۲ میں دی ھے (فہرست کے لیے نیز دیکھیے (۱) Hammer-Purgstall : *Geschichte des Osman Reiches*، بار اوّل، ۳ : ۲۰۳؛ (۲) Flügel : *Katalog der Wiener Handschr*، ۲ : ۲۲۴؛ (۳) Tschudi : *Turkische Bibilothek*، ۱۲ : xv تا xvii) ۔ اس فہرست میں عربی کی ۱۳ اور ترکی زبان کی ۸ کتابیں شامل ھیں ۔ ان میں شاید قانون نامہ کا بھی اضافہ کیا جاسکتا ھے، جو ان سے منسوب ھے، لیکن وہ شاید اسے اپنی تصنیف ظاھر نہیں کرتے کیونکہ یہ ان کے سرکاری فرائض کے نتیجے کے طور پر مکمل ھوئی۔

ان کی دینی تصنیفات ھم تک نہیں پہنچیں ۔ بعض بیانات کے مطابق جو خصوصی طور پر ان کے حق میں نہیں، وہ دینی علوم کی مختلف شاخوں اور طب میں اوسط درجے کی قابلیت رکھتے تھے، مگر انھیں شوق تھا کہ وہ اناٹیوں کی مانند اپنی اھلیت کی بابت مبالغہ آمیز راے کا اظہار کریں، لیکن یہ بات پوری طرح قابل اعتماد نہیں، کیونکہ نہ صرف ان کی بالکل معمولی درجے کی دینی کتب بلکہ ان کی فی انواع تاریخ سے متعلق اھم تصنیفات بھی آصف نامہ کو مستثنٰی کرتے ھوے، التفات سے محروم رھی ھیں۔

شاعر کے طور پر ان کی تعریف سیہی نے کی ھے جس نے اپنی ھشت بہشت ۹۴۵ھ میں ان کی صدارت عظمٰی کے ایام میں مکمل کی، لیکن ان کی تاریخ میں جو اشعار جا بجا ملتے ھیں، ان کے اپنے نہیں۔ علاوہ بریں شعرا کے وہ اتنے زیادہ قدردان بھی نہیں تھے ۔ یہ بات اس حقارت آمیز رویّے سے معلوم ھوتی ھے جس کا اظہار انھوں نے ھمایوں نامہ کے مصنف علی چلبی کے متعلق کیا ۔ اسے وہ طعنہ دیتے ھیں کہ اس نے مسائل شعر پر بحث کرنے کے بجاے بیس سال اس کتاب پر صرف کر دیے ۔

تاھم ایک مؤرخ کی حیثیت سے ان کی تعریف میں ایک حد سے زیادہ مبالغہ نہیں کیا جا سکتا ۔ ان کی تصنیف آصف نامہ جو حکومت کے مختاروں کے لیے آئینۂ ھدایت ھے، وزراے سلطنت کے لیے نصاب اخلاق کا کام دیتی ھے اور جس میں انھوں نے اپنے جانشینوں کے لیے اپنے وسیع انتظامی تجربے کو کھول کر بیان کر دیا ھے، خاصی کامیاب رھی ۔ یہ بات ان کثیر مخطوطوں سے ظاھر ھوتی ھے جو اس کتاب میں موجود ھیں (ترتیب و ترجمہ از R. Tschudi، برلن ۱۹۱۰ء؛ ترتیب و تدوین علی امیری، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ)، لیکن ان کی تواریخ آل عثمان بہت زیادہ اھم ھے ۔ اس کے باوجود اب کہیں یہ معمولی قسم کی اشاعت کی صورت میں دستیاب ھوئی ھے (لطفی پاشا : تاریخ ترکیہ جمہوریتی معارف وکالتی نشریاتندن، عدد ۲۸، قسطنطینیہ ۱۳۴۱ھ) ۔ اس اشاعت کا دارو مدار اس نامکمل نسخے پر ھے جو ایم طاھر کو بروسہ میں ملا اور جس کا تکملہ علی کے سابقہ واحد نسخۂ وی انا سے تیار ھوا ھے جسے فان ھیمر نے بھی استعمال کیا تھا (فلوگل، ۲ : ۲۲۳، عدد ۱۰۰۴) ۔

لطفی پاشا نہ صرف یہ کہ اپنے عنوان کے لیے پرانی عثمانی تواریخ کو نمونہ قرار دیتے ھیں، بلکہ اپنے مواد اور اسلوب کے لحاظ سے بھی فن تاریخ نویسی کی اس قدیمی طرز کو اختیار کرتے ھیں جو فارسی کے پر تکلف درباری اسلوب سے نمایاں طور پر مختلف ھے ۔ سلطان بایزید کے عہد تک وہ صرف نقل نویس ھی رھتے ھیں، لیکن اس کے بعد ان واقعات کا بیان شروع ھو جاتا ھے جن کا وہ تین سلاطین (بایزید، سلیم اور سلیمان) کے زمانے میں عینی شاھد تھے ۔ اس طرح ان کی تاریخ ایک عجیب اور نادر

مصنف بن جاتی ہے۔ انھوں نے سلطان سلیمان کے عہد کا جو بیان درج کیا ہے، وہ بجا طور پر انتہائی قدر و قیمت کا حامل ہے، خاص طور اس لیے کہ یہ ان کی صدارت عظمی کا زمانہ تھا۔ تاریخ نامہ جی اور شاہی وقائع نویسوں کے برخلاف وہ حالات کی ایسی تصویر پیش کرتے ہیں جیسے کوئی چشم دید ہی بیان کر سکتا، اگرچہ یہ درست ہے کہ باقی مدبرین کا ذکر کرتے ہوئے وہ اپنے آپ کو جانبداری سے مکمل طور پر بچا نہیں سکے۔ سولھویں صدی عیسوی میں ترکی سلطنت کے اندر کمزوری اور فساد پذیری کے آغاز کے متعلق ہماری معلومات کے سلسلے میں اس کی دونوں تصنیفات اہم تاریخی ماخذ کا کام دیتی ہیں۔

مآخذ: مذکورۂ بالا کتاب کے علاوہ (۱) سہی: ہشت بہشت، قسطنطینیہ ۱۳۲۵ھ، ص ۲۵؛ (۲) منجم باشی: صحائف الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ، ۳ : ۵۱۸؛ (۳) قرا چلبی زادہ: روضۃ الابرار، قسطنطینیہ ۱۲۴۸ھ، ص ۴۲۲؛ (۴) ابن شامی: علاوی آثار التواریخ مع ذیل، قسطنطینیہ ۱۲۹۵ھ، ص ۹۲؛ (۵) عبداللہ خلوصی: توحہ العمریہ، قسطنطینیہ ۱۲۶۷ھ، ص ۷۰؛ (۶) حافظ حسین: حدیقۃ الجوامع، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۱۹۰، ۱۵۶؛ (۷) ساعی: تذکرۃ البنیان، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۳۲ تا ۳۵؛ (۸) احمد ثاقب: حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۲۷؛ (۹) عطا: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۳ھ، ۲ : ۱۹؛ (۱۰) پیچوی: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۲۱؛ (۱۱) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، قسطنطینیہ ۱۳۴۳ھ، ۳ : ۱۳۲ تا ۱۳۴؛ (۱۲) سامی: قاموس الاعلام؛ (۱۳) ثریا: سجل عثمانی؛ (۱۴) قلتلی معلم رفعت: لطفی پاشا کی تاریخ کے ابتدائیہ میں؛ ان کے علاوہ خاص طور پر (۱۵) کوپرولو زادہ فؤاد: لطفی پاشا در مرکبات، قسطنطنیہ ۲۵ء، ۱ : ۱۱۹ تا ۱۵۰؛ (۱۶) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع فلوگل؛ (۱۷) مخطوطوں کی مختلف فہارس؛ (۱۸) Hammer-Purgstall: *Geschichte des osman Reiches*؛ (۱۹) وہی مصنف: *Gesch. der Osman Dichtkunst*؛ (۲۰) وہی مصنف: *Staatsverfassung*، ۱ : ۲۵۸ - ۲۶۰؛ (۲۱) Mouradgea d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۷۹۱ء، ۳ : ۲۵۱؛ (۲۲) Wickerhauser: *Chrestomathie*، ویانا ۱۸۵۳ء، ص ۲۸۳ و ۳۰۹؛ (۲۳) Gibb: *History of Ottoman Poetry*.

(TH. MENZEL)

لُطفی مَنفَلوطی: رَكَ بہ مصطفی لطفی المنفلوطی۔

اَللَّطیف (ع): اللہ تعالیٰ کے [رَكَ بان] ناموں میں سے ایک نام۔ [رَكَ بہ الاسماء الحسنیٰ]۔

لَطیفی: اصل نام عبد اللطیف چلبی قسطمونی، وہ محکمۂ اوقاف (امارتِ کیاتیبی) اور بلغراد میں کاتب رہے۔ ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں قسطنطینیہ میں ایوب کے دفتر وقف میں آئے اور بعد ازاں روڈس (Rhodes) اور مصر گئے۔ ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء میں مصر سے بحر قلزم کے ساحلی مقام ینبوع کی طرف بحری سفر کے اثنا میں وفات پائی۔

لطیفی ایک اچھے شاعر تھے اور بہتر صاحب طرز انشا پرداز۔ وہ اپنے تذکرۂ شعرا کی بدولت مشہور ہیں جو انھوں نے ۹۵۳ھ/۱۵۴۶ء میں ختم کیا تھا اور جس کو انھوں نے سہی کی تقلید میں سب سے پہلے سلطان سلیمان اعظم کے نام معنون کیا تھا۔ اپنے مولد سے محبت کی بنا پر انھوں نے ایسے بہت سے شاعروں کو بھی اپنے شہر (قسطمونی) سے منسوب کر دیا، جو وہاں پیدا نہ ہوئے تھے، اسی وجہ سے ان کی تصنیف مثلاً قسطمونی نامہ

کہلاتی تھی۔ یہ کتاب جو ۱۳۱۴ھ میں قسطنطنیہ میں چھپی تھی اپنی اغلاط کے باوجود پرانے شاعروں کے سلسلے میں ہماری معلومات کا ایک ناگزیر ماخذ ہے۔ اس میں سلطان مراد خان کے عہد سے مصنف کے اپنے زمانے تک کے ۳۰۲ شاعروں کے تذکرے درج ہیں۔ لطیفی کی تنقیدات سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فن شاعری کی ماہیت کو خوب سمجھتے تھے مگر جو معیار انھوں نے اپنے تذکرے میں شعرا کو شامل کرنے کے سلسلے میں اختیار کیا ہے، کچھ زیادہ اونچا نہیں۔ انھوں نے اس کتاب کا تتمہ شائع نہیں کیا حالانکہ وہ اپنے زیر بحث تذکرے کی تکمیل کے بعد چالیس برس سے زیادہ زندہ رہے۔ ان کی دیگر تصنیفات یہ ہیں :

(۱) ایک مناظرہ جسے ۱۲۸۷ھ میں توفیق نے طبع کیا؛ (۲) ایک باقاعدہ دیوان؛ (۳) مجموعۂ صد احادیث مع شرح منظوم ترکی جسے غلط طور پر کمال پاشا زادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؛ (۴) رسالۂ اوصاف استانبول؛ (۵) نثر الآلی؛ (۶) ربیع الازہار؛ (۷) انیس الفصحاء؛ (۸) فصول اربعہ؛ (۹) تذکرۂ شعرا کا ترجمہ Thomas Chabert نے Zurich میں ۱۸۰۰ء میں تیار کیا تھا جس کا عنوان *Latifi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern nebst einer Blumenlese aus ihren Werken* ہے۔

مآخذ : (۱) سہی : ہشت بہشت، قسطنطنیہ ۱۳۲۵ء، ص ۱۳۸؛ (۲) ثریا : سجلِ عثمانی؛ (۳) سامی : قاموس الاعلام؛ (۴) بروسلی م۔ طاہر : عثمان لی مؤلف لری، ۳ : ۱۳۵ – ۱۳۶؛ (۵) Hammer-Purgstall : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۲ : ۲۸۶ اور (۶) مصنف مذکور : *Geschichte des Osmanischen Reiches*؛ (۷) Smirnow : *Očerk istorii tureckoj literatury*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۱ء (Korsiy)، ص [illegible]؛ (۸) Basmadjian : *Essai Sur l' histoire*، قسطنطنیہ ۱۹۱۰ء، ص ۵۰؛ (۹) قلمی نسخوں کے مختلف مجموعوں کی فہرستیں۔

(TH. MENZEL)

لعازر : رک بہ لازار۔

لعان : "لعان" اور "ملاعنۃ" عربی زبان کے مصدر ہیں اور ان کے معنی ہیں باہم ایک دوسرے پر لعنت کرنا" (الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ)، لیکن اسلامی فقہ کی اصطلاح میں یہ ایک عدالتی عمل ہے جس کے ذریعے شوہر اور بیوی بعض مخصوص حالات میں ایک دوسرے کے خلاف قسمیں کھا کر رشتۂ نکاح کو ختم کر دیتے ہیں۔ اس عمل میں چونکہ ہر فریق یہ قسم کھاتا ہے کہ "اگر میں نے جھوٹ بولا ہو تو مجھ پر لعنت ہو"، اس لیے اس عمل کو "لعان" کہتے ہیں۔ "لعان" کرنے والے شوہر کو "مُلاعِن" اور بیوی کو "مُلاعنہ" کہا جاتا ہے۔

اسلامی فقہ میں "لعان" کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "ھی شہادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ و مقام حد الزنا فی حقھا (النسفی : کنز الدقائق، بہامش : البحرالرائق، ۴ : ۱۱۲، دارالکتب العربیۃ الکبری، مصر)، یعنی : "لعان ایسی شہادتوں کے مجموعے کا نام ہے جن کو ایسی قسموں کے ذریعے مؤکد کر دیا گیا ہو جن میں لعنت کے الفاظ بھی شامل ہوں اور یہ شہادتیں شوہر کے حق میں حد قذف کے اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہو جائیں"

اس کی مختصر تشریح یہ ہے کہ اسلام میں اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر زنا کا الزام لگائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ زنا کے کم از کم چار عینی گواہ پیش کرے۔ اگر اس نے چار عینی گواہ پیش کر دیے اور ان کی گواہی شرعی شرائط کے

مطابق عدالت میں قبول کر لی گئی تو ملزم پر ''زنا'' کی حد یعنی سزا جاری ہو گی اور اگر وہ چار گواہ پیش نہ کر سکا تو خود الزام عائد کرنے والے پر ''حد قذف'' یعنی تہمت لگانے کی سزا عائد ہو گی۔ اس حکم کا فطری تقاضا یہ ہے کہ جو شخص چار گواہ پیش نہ کر سکتا ہو، وہ کسی پر زنا کا الزام عائد نہیں کر سکتا۔ عام حالات میں تو چونکہ بدکاری پر پردہ ڈالنے کو پسند کیا گیا ہے، اس لیے اس حکم میں کوئی دشواری نہیں ہے، لیکن اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو اپنی آنکھ سے بدکاری میں ملوث دیکھتا ہے اور اس کے لیے چار گواہ مہیا کرنا بھی مشکل ہے، اس صورت حال کو خاموشی سے برداشت کرنا بھی دشوار ہے، اور اگر وہ چار گواہ لائے بغیر الزام لگاتا ہے تو اس پر ''حد قذف'' یعنی تہمت کی سزا عائد ہونے کا اندیشہ ہے۔

ایسے حالات میں شوہر کی مشکل کو ''لعان'' کے حکم کے ذریعے حل کیا گیا ہے اور یہ حکم دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں وہ اس معاملے کو حد قذف سے بے خوف ہو کر قاضی کے پاس لے جا سکتا ہے۔ قاضی ایسی صورت میں شوہر اور بیوی دونوں کو جمع کرے گا اور ان سے اس مخصوص طریقے پر جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، قسمیں کھلوائے گا جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ ختم ہو جائے گا۔ بیوی زنا کی حد سے محفوظ رہے گی اور شوہر قذف (تہمت لگانے) کی حد سے محفوظ رہے گا، اور اولاد کا نسب ماں سے ہوگا، باپ سے نہیں۔

قرآن مجید میں لعان کا تذکرہ مندرجۂ ذیل آیات میں آیا ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍۢ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝ وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍۢ بِاللّٰهِ ۙ اِنَّهٗ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۙ وَالْخَامِسَةَ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ۝ وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهٗ وَاَنَّ اللّٰهَ تَوَّابٌ حَكِيْمٌ (٢٤ [النور] : ٦ تا ١٠)، یعنی اور جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا) الزام عائد کریں، اور ان کے پاس اپنے سوا اور گواہ نہ ہوں تو ان کی شہادت یہی ہے کہ وہ (مرد) چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہدے کہ بیشک میں سچا ہوں، اور پانچویں مرتبہ یہ کہے کہ مجھ پر خدا کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں اور (اس کے بعد) اس عورت سے (زنا کی) سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار مرتبہ قسم کھا کر کہے کہ بیشک یہ مرد جھوٹا ہے، اور پانچویں بار یہ کہے کہ مجھ پر خدا کا غضب ہو اگر یہ مرد سچا ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ تم پر اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کا کرم ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ توبہ قبول کرنے والا بڑا حکمت والا ہے (تو تم بڑی مصیبتوں میں پڑ جاتے)''۔

آیات لعان کا زمانۂ نزول صراحةً کسی حدیث میں نہیں ملتا۔ البتہ صحیح بخاری میں حضرت سہلؓ بن سعدؓ کی روایت ہے کہ شهدت المتلاعنين و انا ابن خمس عشرة سنه (البخاری : الصحیح، کتاب الحدود، باب من اظهر الفاحشة الخ، ٢ : ١٠١٣، مطبوعۂ کراچی)، یعنی : ''میں نے لعان کرنے والے زوجین کو لعان کرتے ہوئے پندرہ سال کی عمر میں دیکھا تھا اور بخاری کے ابوالیمان والے نسخے میں حضرت سہل بن سعدؓ ہی سے مروی ہے کہ ''جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات ہوئی تو میں پندرہ سال کا تھا'' (ابن حجر : فتح الباری، باب اللعان و من طلق بعد اللعان، ٩ : ٣٩٣، مطبوعۂ بیروت)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لعان کے واقعات جو

مذکورۂ بالا آیات کا سبب نزول ہیں، آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی حیات طیبہ کے آخری سال پیش آئے تھے۔ دوسری طرف الطبریؒ، ابن حاتمؒ اور ابن حبان کا کہنا یہ ہے کہ آیات لعان شعبان ۹ھ میں نازل ہوئیں (حوالۂ مذکور) اور سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے کہ لعان کا قصّہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی غزوۂ تبوک سے واپسی پر پیش آیا۔ اس روایت کا حاصل بھی قریب قریب وہی ہے جو الطبریؒ وغیرہ کے اقوال کا ہے، لیکن اس روایت کا مدار چونکہ الواقدی پر ہے، اس لیے حافظ ابن حجر نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور کچھ دوسرے شواہد بھی اس روایت کی تردید کرتے ہیں، مثلاً یہ کہ آیت لعان کا سبب نزول، جیسا کہ آگے آ رہا ہے، ہلالؓ بن امیہ اور ان کی اہلیہ کا واقعہ ہے اور ہلالؓ بن امیہ ان تین صحابہ میں سے ایک ہیں جو غزوۂ تبوک میں نہ جانے کی وجہ سے ایک مدت تک معتوب رہے؛ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ لعان کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "و ھو احد الثلاثة الذین تاب اللہ علیہم" (ابو داؤد: السنن، ۱ : ۴۰۶، مطبوعۂ کراچی) جس سے صاف واضح ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ تبوک سے واپسی کے بہت بعد کا ہے جبکہ پیچھے رہنے والے صحابہ کی توبہ قبول ہو چکی تھی۔ ان تمام روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ آیات لعان شعبان ۱۰ھ میں نازل ہوئیں، اور ربیع الاوّل ۱۱ھ میں آپ کی وفات ہو گئی (ابن حجر: فتح الباری، ۹ : ۳۹۴)۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عہد مبارک میں لعان کے دو واقعات پیش آئے: ایک ہلالؓ بن امیہ کا واقعہ ہے اور دوسرا عویمر العجلانیؓ کا۔

ہلالؓ بن امیہ کا واقعہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو شریک بن سحماء کے ساتھ متہم کیا، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ یا تو گواہ پیش کرو، ورنہ تم پر قذف (تہمت طرازی) کی حد لگے گی۔ انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ دیکھ لے تو کیا وہ انھیں اسی حالت میں چھوڑ کر گواہ تلاش کرنے چلا جائے؟ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے دوبارہ وہی بات ارشاد فرمائی کہ یا گواہ پیش کرو، ورنہ تم پر حد لگے گی۔ اس پر حضرت ہلالؓ بن امیہ نے عرض کیا: "قسم اس ذات کی جس نے آپ کو حق دے کر بھیجا ہے میں یقیناً سچا ہوں، اس لیے اللہ تعالٰی ضرور کوئی ایسا حکم نازل فرمائیں گے جو میری پشت کو حد سے بری کر دے؛ چنانچہ حضرت جبرئیل علیہ السلام تشریف لے آئے، اور آپ (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم) پر یہ آیات نازل ہوئیں کہ وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ ... الآیة (البخاری: الصحیح، کتاب التفسیر، ۲ : ۶۹۵)۔

حضرت عویمر العجلانیؓ کا واقعہ حضرت سہل بن سعدؓ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ حضرت عویمرؓ ایک روز عاصمؓ بن عدی انصاری کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ عاصم اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ مبتلا دیکھے تو اگر وہ اسے قتل کر دے تو اسے (قصاصاً) قتل کر ڈالا جائے گا، لہٰذا وہ کیا کرے؟ ذرا یہ بات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے پوچھ کر مجھے بتائیے؛ چنانچہ حضرت عاصمؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے اس بارے میں پوچھا تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس قسم کے

سوالات کو ناپسند فرمایا، اور حضرت عاصمؓ پر یہ بات شاق گزری کہ دوسرے شخص کے سوال کی بنا پر انھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی ناراضی کا نشانہ بننا پڑا ۔ پھر جب حضرت عاصمؓ گھر پہنچے تو حضرت عویمرؓ ان کے پاس آئے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے جواب کے بارے میں دریافت کیا ۔ حضرت عاصمؓ نے حضرت عویمرؓ سے کہا کہ آپ نے مجھے کوئی اچھا کام سپرد نہیں کیا تھا، کیونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے اس سوال کو پسند نہیں فرمایا ۔ حضرت عویمرؓ نے جواب دیا کہ خدا کی قسم، میں تو خود آپ (صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم) سے یہ سوال کیے بغیر نہیں رہوں گا؛ چنانچہ حضرت عویمرؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے پاس حاضر ہوئے، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے پاس دوسرے لوگ بھی موجود تھے ۔ حضرت عویمرؓ نے کہا : یا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم ! اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کوئی مرد دیکھے تو کیا اسے قتل کر ڈالے؟ لیکن اس صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا پھر وہ کرے تو کیا کرے؟ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ تمھارے اور تمھاری عورت کے بارے میں اللہ تعالٰی نے ایک حکم نازل فرما دیا ہے، جاؤ اس کے مطابق عمل کرو؛ چنانچہ دونوں کے درمیان لعان ہوا'' (البخاری : الصحیح، تفسیر سورۃ النور، ۲ : ۶۹۵ و باب اللّعان، ۲ : ۷۹۹)۔

ان دونوں واقعات کے درمیان کوئی تعارض نہیں، بلکہ یہ دونوں واقعات آیات لعان کا سبب نزول ہو سکتے ہیں اور بقول حافظ ابن حجرؒ حقیقت یہ تھی کہ حضرت عاصمؓ جب پہلی بار آپ سے سوال کر کے چلے گئے تو بعد میں حضرت ہلالؓ بن امیہ آئے ۔ انھوں نے بھی یہی سوال کیا ۔ ان کی آمد پر آیات لعان نازل ہو گئیں اور جب ان کا فیصلہ ہو چکا تو اسی روز یا کسی اور دن حضرت عویمرؓ خود پہنچ گئے اور اس وقت چونکہ آیات لعان نازل ہو چکی تھیں، اس لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے ان سے فرمایا کہ تمھارے بارے میں اللہ تعالٰی نے حکم نازل فرما دیا ہے (ابن حجر : فتح الباری، ۹ : ۳۹۷)۔ اس کی تائید مسند ابو یعلی اور مسند ابن مردویہ میں حضرت انسؓ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ اسلام میں سب سے پہلا لعان ہلالؓ بن امیہ اور ان کی اہلیہ کے درمیان پیش آیا (الآلوسی : روح المعانی، ۱۸ : ۱۰۵، مطبوعۂ دمشق)۔

مذکورۂ بالا دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام لائیڈن کے مقالہ نگار جوزف شاخت نے حضرت ہلالؓ بن امیہ اور حضرت عویمرؓ کی روایات میں تعارض دکھلا کر انھیں من گھڑت ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے، وہ کسی صحیح بنیاد پر مبنی نہیں ہے۔

لعان کے سلسلے میں چند ضروری فقہی احکام درج ذیل ہیں :

۱ ۔ لعان جس طرح زنا کی صریح تہمت پر واجب ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی شوہر اپنی بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تب بھی لعان ہو سکتا ہے، بشرطیکہ بچے کی ولادت کو زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو، اور اس دوران شوہر نے قولی یا عملی طور پر اس بچے کے اپنا ہونے کا اقرار نہ کیا ہو (ابن نجیم : البحرالرائق، ۴ : ۱۲۱، مطبوعۂ قاہرہ)۔

۲ ۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک لعان اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں میں شرائط شہادت پائی جاتی ہوں، اور بیوی میں وہ صفات موجود ہوں جن کی موجودگی میں اس پر تہمت لگانے

والا حدّ قذف کا مستوجب ہوتا ہے، لہذا اگر زوجین یا صرف زوجہ کافر ہو، یا ان میں سے کوئی غلام یا بچہ یا مجنون ہو یا اس پر پہلے حدّ قذف لگ چکی ہو، یا بیوی پر پہلے زنا کا ثبوت ہو چکا ہو تو لعان نہیں ہو سکتا (ابن نجیم : البحرالرائق، ۴ : ۱۲۳) - تقریباً یہی مذہب امام زہریؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعی اور حمّادؒ کا بھی ہے - لیکن امام مالکؒ، اسحٰقؒ بن راھویہ، ربیعۃ الرّائیؒ، سعید بن المسیبؒ، سلیمان بن یسارؒ اور ایک اور روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک صرف زوجین کا مکلّف ہونا کافی ہے - باقی شرائط شہادت کی موجودگی لعان کی صحت کے لیے ضروری نہیں (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۳۹۲، مطبوعۂ مصر، ۱۳۶۷ھ).

۳- فریقین میں سے کوئی ''لعان'' سے انکار کر دے تو امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے قید کر دیا جائے گا، تا آنکہ یا وہ فریق مخالف کے موقف کی تائید کر کے اپنے جرم کا (جو عورت کی صورت میں زنا اور مرد کی صورت میں قذف ہوگا) اقرار کر لے جس کے بعد اس پر حد جاری ہو گی، یا پھر لعان پر آمادہ ہو جائے؛ لیکن امام شافعیؒ، امام مالکؒ، لیث بن سعد اور حسن بن صالحؒ وغیرہ کے نزدیک اگر مرد لعان سے انکار کرے تو اس پر حد قذف اور عورت انکار کرے تو اس پر حد زنا جاری ہو گی (الجصّاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۶۳، مطبوعۂ مصر ۱۳۴۷ھ).

۴- اس بات پر فقہاے امت کا اتفاق ہے کہ لعان سے بالآخر زوجین کے درمیان جدائی عمل میں آ جاتی ہے - صرف عثمان البتّی کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ لعان کو موجب فرقت قرار نہیں دیتے تھے؛ (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۴۱۱)، البتہ ان کے نزدیک بھی شوہر کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ لعان کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدے، لیکن البتّی کا یہ قول پوری امت میں منفرد قول ہے جس کا امت میں کوئی اور قائل نہیں؛ چنانچہ امام ابوبکر الجصّاصؒ لکھتے ہیں کہ ''فانّہ قول تفرّد بہ و لا نعلم احدًا قال بہ غیرہ'' (احکام القرآن، ۳ : ۳۶۷) اور لعان کے جتنے واقعات عہد رسالت میں پیش آئے، ان سب میں بالآخر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے تفریق فرمائی ہے، بلکہ ابن جریجؒ امام زہریؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جب حضرت عویمر العجلانیؓ نے لعان کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دی تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ارشاد فرمایا کہ ''ذاکم التفریق بین کلّ متلاعنین'' یعنی یہی تفریق ہر دو لعان کرنے والے کے لیے ہے'' (مسلم : الصحیح، کتاب اللعان، ۱ : ۴۸۹، مطبوعۂ کراچی ۱۳۷۵ھ) - اس سے واضح ہوتا ہے کہ تفریق کا حکم ہمیشہ کے لیے ہے اور صحیح مسلم ہی میں اس کے بعد یہ بھی مروی ہے کہ حضرت سعید بن جبیرؒ کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ لعان کے بعد تفریق عمل میں آتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ جب ان سے حضرت مصعبؓ نے یہ مسئلہ پوچھا تو وہ پریشان ہو کر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس گئے اور اس کی بابت دریافت کیا - حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بتایا کہ تفریق عمل میں آتی ہے (حوالۂ مذکور) - اس سے جوزف شاخت کا یہ استنباط کرنا درست نہیں کہ اس دور میں بھی کوئی ایسا مکتب فکر موجود تھا جو لعان کے ذریعے تفریق کا قائل نہ تھا، کیونکہ حضرت سعید بن جبیرؒ کا حضرت ابن عمرؓ سے مسئلہ پوچھنا محض لا علمی کی بنا پر تھا - اگر ان کی پریشانی کی وجہ یہ ہوتی کہ اس دور کے فقہا میں کوئی اختلاف راے پایا جاتا تھا تو وہ حضرت ابن عمرؓ کے سامنے ان لوگوں کا قول ضرور ذکر کرتے جو تفریق کے قائل نہ تھے - اس کے برعکس حضرت ابن عمرؓ کے

بیان پر انہوں نے سکوت اختیار کیا جس سے معلوم ہوا کہ ان کو تفریق پر کوئی اعتراض نہ تھا، بلکہ وہ محض اس مسئلے سے ناواقف تھے، اور صحیح بخاری میں امام زہریؒ کا قول مروی ہے کہ فکانت سُنّة المتلاعنین یعنی یہ بات کہ زوجین میں لعان کے بعد تفریق کر دی جائے لعان کرنے والوں کی سنت بن گئی (البخاری : الصحیح، ۲ : ۷۹۹)۔ اس قول سے صاف واضح ہے کہ فقہائے امت میں سے کوئی تفریق کے خلاف نہیں تھا.

۵۔ البتہ اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ لعان کرنے والوں کے درمیان تفریق کب اور کس طرح عمل میں آتی ہے۔ امام مالکؒ، امام ابو عبیدؒ، امام ابو ثورؒ، داود ظاہریؒ، لیثؒ بن سعد اور امام زفرؒ کے نزدیک جونہیں فریقین لعان سے فارغ ہوں گے تو بالفور تفریق عمل میں آجائے گی اور حاکم کی طرف سے تفریق کی وضاحت ضروری نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کے لعان سے فارغ ہونے کی بھی شرط نہیں، بلکہ جونہیں مرد لعان سے فارغ ہوگا، خود بخود تفریق ہو جائے گی خواہ ابھی عورت نے لعان نہ کیا ہو، لیکن امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک محض لعان سے تفریق نہیں ہوتی، بلکہ لعان کے بعد یا تو مرد طلاق دیدے یا حاکم تفریق کر دے (اس مسئلے کے تفصیلی دلائل کے لیے دیکھیے الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۶۷؛ ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۴۱۰؛ ابن حجر : فتح الباری، باب التفریق بین المتلاعنین، ۹ : ۴۰۳ ببعد).

۶۔ اس بات پر اجماع ہے کہ لعان کے بعد جب تفریق کر دی جائے تو ملاعنہ ملاعن پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے اور دونوں کے درمیان دوبارہ نکاح بھی نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر ملاعن بعد میں اپنے آپ کو جھٹلا دے اور اس پر حد قذف لگ جائے یا کسی اور عورت پر تہمت لگانے کی بنا پر اسے حد قذف لگ جائے تو ملاعن دوبارہ ملاعنہ سے نکاح کر سکتا ہے۔ یہ مسلک تابعین میں سعید بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ اور سعید بن جبیرؒ سے بھی مروی ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی دونوں کے درمیان تجدید نکاح ممکن نہیں (الجصاص : احکام القرآن، ۳ : ۳۷۲، باب نکاح الملاعن للملاعنة).

۷۔ جب شوہر نے بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بیٹا ماننے سے انکار کیا ہو تب بھی لعان ہوتا ہے، اور ایسی صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرنے کے ساتھ ساتھ ملاعن کے ساتھ بچے کی نسبت ختم کر دیتا ہے اور بچے کو میراث وغیرہ کے احکام میں ماں کے ساتھ ملحق کر دیتا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے بھی ایسا ہی کیا تھا (مسلم : الصحیح، ۱ : ۴۹۰)۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد کے نزدیک اس عمل کے لیے ملاعن کا صراحةً یہ کہنا ضروری ہے کہ بچہ میرا نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صراحت کے بغیر بھی بچے کا نسب ملاعن سے ختم کیا جا سکتا ہے (ابن قدامہ : المغنی، ۷ : ۴۱۷)۔

۸۔ لعان کے بعد اگرچہ جھوٹا فریق آخرت کے شدید عذاب کا مستحق ہوگا، لیکن دنیا میں نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ملاعنہ کو زانیہ کہے یا لعان کی وجہ سے اس پر زنا کی تہمت لگائے اور نہ اس بچے کو حرامی کہنا جائز ہے، بلکہ اگر کوئی شخص عورت کو زانیہ یا بچے کو حرامی کہے گا تو اس پر حد قذف جاری ہو گی؛ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ہلالؓ

بن امیّہ کے لعان کا جو واقعہ بیان کیا ہے، اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے دونوں کے درمیان تفریق کے بعد ارشاد فرمایا: ”لا یدعی ولدھا لاب و لا ترمی و لدھا، و من رماھا او رمی ولدھا فعلیه الحد، یعنی اس عورت کے بچے کو باپ سے منسوب نہ کیا جائے گا، لیکن نہ اس عورت پر زنا کا عیب لگانا جائز ہے اور نہ اس کے بچے پر حرامی ہونے کا اور جو شخص اس پر یا اس کے بچے پر تہمت لگائے، اس پر حد لگے گی“ (ابوداود: السنن، ۲ : ۳۰۷)۔ لہٰذا جوزف شاخت نے جو لکھا ہے کہ لعان کے ذریعے ”بچے کا تعلق اپنی ماں کے ساتھ محض رشتے اور وراثت کے لحاظ سے ہوگا، یعنی وہ حرامی خیال کیا جائے گا“ قطعی طور پر بے بنیاد ہے اور مذکورۂ بالا صریح حدیث اس کی تردید کرتی ہے۔

مآخذ: (۱) ۲۴ [النور]: ۶ تا ۹، کے تحت جملہ تفاسیر، بالخصوص تفسیر ابن کثیر، الآلوسی: روح المعانی اور اردو تفاسیر میں [امیر علی: مواہب الرحمٰن؛ سید ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن؛ مفتی محمد شفیعؒ: معارف القرآن، مطبوعۂ ادارۃ المعارف کراچی؛ (۲) عہد رسالت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم میں لعان کے واقعات کی تفصیل کے لیے کتب حدیث کے ابواب اللعان، بالخصوص ابو داؤد: سنن، نور الدین الہیثمیؒ: مجمع الزوائد، دارالکتاب العربی بیروت، نیز علی المتقی، کنز العمال (دائرۃ المعارف دکن)؛ (۳) لعان کے فقہی مسائل کی تفصیل کے لیے حنفی فقہ میں الکاسانی: بدائع الصنائع و ابن نجیم: البحرالرائق، شافعی فقہ میں المطیعی: المجموع شرح المہذب، مالکی فقہ میں الصاوی: حاشیۂ شرح الدردیر اور حنبلی فقہ میں ابن قدامہ: المغنی۔

(محمد تقی عثمانی)

* **لَعزر:** رک بہ لاذار۔

لَعل (لال) شہباز قلندر: نام عثمان تھا۔ ۵۷۳ھ/۱۱۷۷ء میں مرند میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام سید کبیر تھا۔ سلسلۂ نسب بارہ واسطوں سے امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملتا ہے۔ تعلیم و تربیت مرند میں ھی پائی۔ عثمان اپنے زمانے کے بڑے عالم اور لسانیات اور صرف و نحو کے ماہر تھے اور کہا جاتا ہے کہ ۱۸۵۲ء کے قریب صرف و نحو کی جو کتابیں سندھ میں رائج تھیں، مثلاً میزان صرف اور صرف صغیر کے متعلق قسم دوم، حضرت عثمان مرندی سے منسوب کی جاتی تھیں [دیکھیے محمد اکرام: آب کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۳۳۲]۔ تحصیل علم کے بعد انھوں نے بابا ابراہیم سے بیعت کی اور ایک سال کی عبادت اور ریاضت کے بعد خلافت پائی۔ مرشد نے لال شہباز قلندر کا لقب عطا کیا۔ بہت دنوں تک شیخ منصور کی خدمت میں بھی رہے۔

مرند سے ملتان اور اجودھن کی طرف آئے تو علم و فضل اور فقر و تصوف کے لحاظ سے امتیازی حیثیت کے مالک بن چکے تھے، اس لیے یہاں خاص مقام حاصل کر لیا۔ تحفۃ الکرام [ترجمۂ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۳۲۸] میں شیخ بہاء الدین زکریا (م ۱۲۶۲ء) شیخ فرید الدین گنج شکرؒ (م ۱۲۷۱ء) سید جلال الدین سرخ بخاری (م ۱۲۹۱ء) اور حضرت عثمان مرندیؒ کو چار یار کہا گیا ہے۔ اوّل الذکر تینوں بزرگ زندگی کی ابتدا میں تنہا یا مل کر بڑے عرصے تک حرمین شریفین، بغداد، بخارا وغیرہ اسلامی مراکز میں آتے جاتے رہے۔ ممکن ہے کہ عثمان مرندیؒ بھی اشتراک مقصد کی بنا پر کبھی ان کے ساتھ ہو گئے ہوں۔ تحفۃ الکرام میں یہ بھی لکھا ہے [ص ۳۲۸] کہ ان اکابر کے ساتھ انھوں نے سیوستان کی یک ستونی عمارت کی چھت پر بیٹھ کر مکاشفے کیے۔ معلوم ہوتا ہے عثمان مرندیؒ کئی بار ملتان آئے۔ ۶۶۲ھ/

۱۲۶۳ء میں غالباً شیخ بہاء الدین زکریاؒ کی وفات کی خبر سن کر آئے ۔ بعد میں عثمان مرندی اس وقت بھی ملتان آئے جب غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ تا ۱۲۸۷ء) نے اپنے بیٹے شہزادہ محمد سلطان قاآن ملک کو کول سے ملتان اور سندھ کے علاقے میں بھیجا تاکہ مغول کی تاخت و تاراج کا سدباب کرے اور وہ یہاں بارہ تیرہ سال ۶۸۳ھ / ۱۲۸۵ء میں اپنے روز شہادت تک ان کا بڑی جواں مردی سے مقابلہ کرتا رہا ۔ یہ شہزادہ علم و ادب کا بڑا سرپرست تھا، چنانچہ امیر خسرو اور حسن سجزی اس کی عمر کے آخری پانچ سال تک اس کے ساتھ رہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے شیخ سعدیؒ کو بھی ملتان لانے کے لیے آدمی بھیجے ۔ اس شہزادے نے عثمان مرندی کی بڑی تعریف سن رکھی تھی اور ان کا بڑا معتقد تھا، اس وجہ سے اس نے چاہا کہ مرندی اسے بھی مشرف فرمائیں ۔ اس سلسلے میں ضیاء الدین برنی تاریخ فیروز شاہی میں لکھتا ہے کہ ان کے آنے پر اس نے ان کی بہت تواضع کی اور نذرانے کے طور پر بہت کچھ پیش کیا ۔ مزید لکھا ہے کہ ”خان شہید بسیار جہد کرد کہ آن بزرگ را در ملتان بدارد و برائے او خانقاہ سازد و دیہا بدہد، شیخ عثمان اقامت نکرد“ ۔ ضیاء الدین برنی کا بیان ہے کہ ایک روز خان شہید نے شیخ صاحب اور شیخ صدرالدینؒ ابن شیخ بہاء الدین زکریاؒ کو اپنی مجلس میں دعوت دی اور سماع شروع ہوا ۔ دونوں بزرگ اور باقی درویش حالت وجد میں رقص کرنے لگے ۔ جب تک کہ درویش سماع اور رقص کی حالت میں رہے، خان شہید دست بستہ کھڑا رہا اور زار زار روتا رہا ۔ برنی کے اس بیان سے حضرت عثمان مرندیؒ کی شخصیت، عظمت اور عزت و تکریم کا نقشہ نگاہوں کے سامنے کھنچ جاتا ہے ۔ مذکورۂ بالا تین بزرگوں کے علاوہ شیخ [illegible] صاحب کرامت تھے ۔

صدرالدین ابن شیخ بہاء الدین زکریا سے بڑے گہرے تھے، جن کے معتقد سندھ میں ٹھٹھہ تک پائے جاتے تھے ۔ بظاہر عثمان مرندی کے ملتان بار بار آنے کا سبب شیخ صدرالدین کا وجود گرامی تھا ۔

اقامت پذیر ہونے سے پہلے تحفۃ الکرام کے بیان کے مطابق شیخ عثمان مرندی، شاہ شمس بو علی قلندرؒ (م ۱۲۳۳ء) پانی پتی سے ملے ۔ یہ عمر میں بڑے تھے اور بو علی قلندرؒ چھوٹے، اس کے باوجود انہوں نے ان کا یہ مشورہ قبول کر لیا کہ ہندوستان میں پہلے ہی تین سو قلندر موجود ہیں، اس لیے بہتر ہے کہ پھر واپس سندھ چلے جائیں ۔ یہ مشورہ اس لیے دیا کہ وسط ہند اور جنوبی پنجاب میں چشتی بزرگ توحید اور محبت الٰہی کا درس دے رہے تھے، ملتان سے سہروردیہ کے فیوض پھیل رہے تھے، اوچ کا روحانی مرکز بہاول پور میں تھا اور سندھ خالی پڑا تھا ۔ ان سے پہلے ایک پاک سیرت بزرگ شیخ نوح بھکری سندھ میں موجود تھے لیکن ان سے ارشاد و ہدایت کا سلسلہ اتنا وسیع نہیں ہوا ۔ مگر جو مقبولیت عثمان مرندی کو حاصل ہوئی پوری سات صدیاں گزر جانے کے بعد اب بھی قائم ہے ۔ اپنے زمانے کے متشرع علما کی طرح جبہ و دستار ان کا لباس تھا ۔ اس کے باوجود ان پر جذب و سکر غالب آ گیا تھا ۔ ان کے وجد و رقص کے متعلق ضیاء الدین برنی کا بیان گزر چکا ہے ۔ فارسی میں ردیف ”می رقصم“ والی ان کی غزل آج تک گائی جاتی ہے ۔ اسی لیے ان کے طریقے کے قلندروں کو، جن کا شعار رقص کرنا ہے، لال شہباز یہ کہا جاتا ہے ۔ مذکورہ غزل میں انہوں نے بتایا ہے کہ ان کا سماع و رقص اس سرور روحانی کی وجہ سے ہے جو وصال الٰہی سے پیدا ہوتا ہے ۔

تمام عمر مجرد رہے۔ ۶۷۳ھ/ ۱۲۷۴ء میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے۔ کوہستان مکلی پر مدفون میاں لال ان کے سگے یا چچیرے بھائی تھے۔ فیروز تغلق کے عہد میں اختیار الدین ملک ارتلہ نے ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء میں ان کی قبر پر روضہ بنوایا۔ ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۵ء میں مرزا حاجی بیگ ترخان اور ۱۰۰۹ھ/ ۱۶۰۰ء میں اس کے بیٹے مرزا غازی بیگ وقاری نے اس کی مرمت کرائی۔ تذکرۂ صوفیاے سندھ میں درج ایک قطعے میں ان کی کرامت، سخاوت و شفقت، دین پروری، پاکیزگی اور عزت و توقیر کا ذکر ہے۔ ان کی درگاہ کے متولی صاحب کرامت ہو گزرے ہیں۔ دیکھ بھال قدیم الایام سے شیوخ کے ذمے ہے اور قرابت کی وجہ سے سادات بھی اس سے متعلق ہیں، چنانچہ سندھ کے مشہور لکیاری سادات بھی متولی ہوئے ہیں۔

شہبازؒ کی وفات کے بعد ان کے فیوض و برکات کا چرچا روز بروز بڑھتا چلا گیا۔ فیروز تغلق جس کی تاج پوشی ۲۴ محرم ۷۵۲ھ/ ۲۳ مارچ ۱۳۵۱ء کو ٹھٹھے کے قریب ہوئی، اگلے ماہ سیوھن میں ان کے اور دوسرے بزرگوں کے آستانوں پر زیارت کے لیے گیا اور اس نے محمد تغلق کی میت کو، جو اس سال ۲۱ محرم/ ۲۰ مارچ کو ٹھٹھے کے قریب فوت ہوا، دہلی لے جانے سے پہلے کم از کم ۷۵۳ھ/ ۱۳۵۲ء تک حضرت قلندر کے مقبرے کے نزدیک سیوھن میں مدفون رکھا۔ جس کی تائید قبر پر ایک معمار سرمست کے بنائے ہوئے قبّے کے کتبۂ تاریخ سے ہوتی ہے جو اب تک وہاں موجود ہے۔ [دیکھیے محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، بمبئی ۱۹۳۸ء، ص ۲۸۱، ۲۸۲] مخدوم بلال (م ۹۲۹ھ/ ۱۵۵۲ء) حضرت قلندر کے اشارے پر ان کے مزار کی زیارت کے لیے آئے۔ سادات کربلا میں سے جلیل القدر سید میر کلاں قندہار سے سندھ آئے تو سیوستان کے نواح میں ٹھیرے۔ اپنا وقت زیادہ تر مخدوم، شہباز قلندرؒ کے مزار پر گزارتے تھے۔ ٹھٹھے کے گرد و نواح کے اولیا میں سے لال موسی بھی ان سے فیضیاب ہوئے۔ حاجی منگھا کے پہاڑ میں مخدوم لال شہباز سے منسوب کندری (پیراگن) نامی ایک نہر ہے جس کے دونوں کناروں پر خوشگوار باغات اور درویشوں کے پُرسکون تکیے ہیں۔

مآخذ: (۱) شیر علی قانع: تحفۃ الکرام، ترجمۂ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، ترجمۂ اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، بمدد اشاریہ؛ (۳) اعجاز الحق قدوسی: تاریخ سندھ، ج ۲، لاہور ۱۹۷۴ء، بمدد اشاریہ؛ (۴) اعجاز الحق قدوسی: تذکرۂ صوفیاے سندھ، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۹ تا ۲۰۶، ۲۱۸، ۲۱۹؛ (۵) عبدالحق محدث دہلوی: اخبار الاخیار، مطبع احمدی ۱۲۷۰ھ، ص ۳۲؛ (۶) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، ج ۵، ۱۰۵، بذیل مادۂ بہاء الدین زکریاؒ و فرید الدین گنج شکرؒ؛ (۷) ضیاء الدین برنی: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۳، ۶۶ تا ۶۸، ۱۰۹، ۵۳۶ تا ۵۳۸؛ (۸) محمد اکرام: آب کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۰ تا ۳۲۳؛ [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

لُغات: رک بہ علم (لغات)۔

لَغْوات: (= لغواط؛ Lag͟huat): رک بہ الاغواط۔

لُقَطہ: (عربی) کوئی پائی ہوئی چیز (زیادہ صحیح: گری پڑی چیز جو اٹھا لی جائے)؛ شریعت اسلامی میں گم شدہ چیز کے پانے والے کے مقابلے میں مالک کے حق کو تحفظ حاصل ہے، اس کے ساتھ بعض اوقات معاشری محظوظات شامل ہو جاتے ہیں۔ گری پڑی چیزوں کو عام طور سے اٹھا لینے کی اجازت ہے، اگرچہ کبھی کبھی یہ

بھی کہا گیا ھے که انھیں پڑا رھنے دینا ھی زیادہ قابل ستائش ھے۔ پانے والے پر لازم ھے که وہ ھر اس چیز کا جو اسے ملی ھو (یا اس نے اٹھا لی ھو)، پورے ایک سال تک اعلان کرتا رھے، الّا یه که وہ چیز بالکل حقیر و بے قیمت ھو یا جلد فنا پذیر ھو۔ اعلان کی صورت اور اس سے متعلق تفصیلات نہایت دقّت نظر کے ساتھ خاص خاص قواعد کے ماتحت منضبط ھیں۔ ایک سال گزر جانے کے بعد حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانے والے کو پائی ھوئی چیز پر قبضه کر لینے کا حق حاصل ھو جاتا ھے، جس طرح چاھے اسے کام میں لائے، لیکن حضرت امام ابو حنیفهؒ کے نزدیک قبضے کا حق صرف اس وقت حاصل ھوتا ھے جب پانے والا ''غریب یعنی محتاج ھو'' لیکن امام ابو حنیفهؒ اور امام مالکؒ کے ھاں اس ضابطے میں ایک فقرے کا اضافه کیا گیا ھے که لقطه کو بطور صدقه دینا افضل ھے، چاھے سال پورا بھی نه ھوا ھو۔ اگر ایک سال کی مدت کے انقضا سے پہلے یافته شے کا مالک حاضر ھو جائے تو اسے اس کی چیز واپس مل جائے گی۔ اگر مدت کے انقضا کے بعد آئے تو بھی یہی حکم ھے، بشرطیکه پائی ھوئی چیز پانے والے کے پاس موجود ھو، لیکن اگر پانے والے نے قانون (اسلامی) کے مطابق اسے ٹھکانے لگا دیا ھو تو اس کے ذمّے مالک کو اس کی قیمت ادا کرنا واجب ھے، داود ظاھری تنہا اس کا قائل ھے که اس صورت میں مالک نقصان برداشت کر لے اور اسے کسی سے کچھ لینے کا حق نہیں ھے۔ ملکیت کے اثبات کے طریق کو بمقابله اس معمول به طریق کے جو بمقابل حضرت امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا تجویز کردہ ھے، اس کے ھاں آسان کر دیا گیا ھے (البخاری کا بھی یہی مسلک ھے، دیکھیے اس کا ترجمه کتاب اللقطه، باب ۷)۔ گھریلو جانوروں سے متعلق جو جنگل میں بھٹکتے ھوئے مل جائیں خاص خاص قواعد موجود ھیں۔ ان قواعد کے اندر زخمی جانوروں کی صورت میں پانے والے پر کمتر ذمے داریاں ھیں اور صحیح سالم جانوروں کی صورت میں یه ذمے داریاں زیادہ تر ھیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ھاں حرم مکه میں یافته اشیا سے متعلق خاص قواعد موجود ھیں، جن کی بنیاد وہ مسئلۂ قدیمه ھے که حرم کی کل اشیا اور وھاں کی پائی ھوئی چیزوں کا حق ملکیت صرف اللہ عزّ و جلّ کے ساتھ مختص ھے۔

فقه کے یه احکام دراصل چند احادیث پر مبنی ھیں جو بعض اختلافات کے ساتھ فقہا تک پہنچی ھیں (دیکھیے البخاری: لقطه، مسلم، قسطنطینیه ۱۳۲۹ھ، ج ۵: ۱۳۳)۔ ان کے یہاں نقل کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں که وہ تمام بنیادی امور میں اصولاً ایک دوسرے سے متفق ھیں۔ لیکن یہاں اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ھے که ایک پرانی زمین میں گاڑی ھوئی چیز کے لیے جسے بعد کے زمانے میں کھود کر نکالا گیا ھے دو اور تین سال کی مدت بھی مذکور ھے۔ فقہا کے ھاں لقطه کو ودیعت کا درجه دیا گیا، مزید برآں تقوے اور اجتناب مشتبہات کا تقاضا یه ھے که گری ھوئی کھجوروں کو اٹھا کر کھانا نه چاھیے، ھو سکتا ھے که وہ زکوٰۃ کی ھوں۔

سب سے آخر میں ایک حدیث کا ذکر ضروری ھے۔ اس میں حجاج مکه کو گری پڑی چیزوں کے اٹھانے سے قطعاً منع کیا گیا ھے۔ بخاری کی کتاب اللقطه ترجمه، باب ۱۱ سے یه ظاھر ھوتا ھے که اشیاے یافته کو محکمۂ حکومت کی تحویل میں دے دینا چاھیے یا معمولاً دے دیا جاتا تھا۔ پانے والے کی تحویل میں ان کا رھنا ایک خاص حدیث کی رو سے جائز قرار دیا گیا ھے۔

ان روایات میں سے کسی کو بھی تاریخ سے ثابت شدہ نہیں سمجھا جا سکتا ۔ زیادہ سے زیادہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا فتح مکّہ کے بعد اپنے خطبۂ مبارک میں حرم میں گری پڑی ہوئی چیزوں کو بغیر اس کی علامات کے اعلان کے (دیکھیے بیان بالا) اٹھانا اور پاس رکھنا، ممنوع قرار دینا صحیح کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں قدیم مصطلحات استعمال کی گئی ہیں، لقطہ کا ذکر قرآن پاک میں نہیں ہے ۔

مآخذ : فقہ و حدیث کے مجموعوں میں متعلقہ ابواب کے لیے دیکھیے [(۱) مفتاح کنوز السنّة، بذیل مادّہ؛ (۲) معجم الفقه الحنبلی، جلد ۲، بذیل مادّہ؛ (۳) معجم فقه ابن حزم، بذیل مادّہ؛ (۴) المرغینانی : الهدایة، بذیل مادّہ].

(J. SCHACHT)

⊗ **لُقْمٰن :** قرآن حکیم کی ایک مکی سورۃ کا نام جو ۳۴ آیات پر مشتمل ہے البتہ تین آیات (۲۷، ۲۸، ۲۹) مدنی ہیں (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱؛ التفسیر الکبیر، ۲۵ : ۱۳۹؛ تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۴۷۹۲) ۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے اس سورت کا عدد ۳۱ ہے اور ترتیب نزول کے اعتبار سے اس کا عدد ۵۷ ہے ۔ یہ سورت الصّٰفّٰت [رکّ بآں] کے بعد اور سورۂ سبا [رکّ بآں] سے پہلے نازل ہوئی (الاتقان فی علوم القرآن ۱ : ۱۰؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱) ۔ اس کی وجہ تسمیہ ایک تو یہ ہے کہ اس کے دوسرے رکوع میں وہ نصیحتیں نقل کی گئی ہیں جو لقمان حکیمؒ نے اپنے بیٹے کو کی تھیں؛ اسی مناسبت سے اس سورت کا نام لقمٰن رکھا گیا (تفہیم القرآن، طبع ۱۹۷۲، ۴ : ۹) ۔ جمال الدین القاسمی نے اس کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ لقمان حکیم کے قصے میں حکمت کی فضیلت، اللہ تعالٰی کی معرفت کا راز، اس کی صفات، شرک کی مذمت، اخلاق حسنہ اور افعال حمیدہ کا ارشاد فرمایا گیا ہے اور بری باتوں سے منع کیا گیا ہے ۔ یہ سب امور قرآن حکیم کے اہم مقاصد ہیں تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۴۷۹۲) ۔

گذشتہ سورۃ سے اس کا ربط اولاً یہ ہے کہ اس کے آخر میں ارشاد باری ہے : وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ (۳۰ [الروم] : ۵۸)؛ جب کہ اس سورۃ کے آغاز میں اسی مضمون کی طرف اشارہ ہے ۔ ثانیاً مذکورۂ بالا آیت کے آخری حصے میں ہے : وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ بِاٰيَةٍ لَّيَقُوْلَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا مُبْطِلُوْنَ ۝ (۳۰ [الروم] : ۵۸) جب کہ اس سورت میں ارشاد خداوندی ہے : وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِ اٰيٰتُنَا وَلّٰى مُسْتَكْبِرًا (۳۱ [لقمٰن] : ۷) ۔ ثالثاً گزشتہ سورت میں ارشاد خداوندی ہے : "وَهُوَ الَّذِيْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهٗ وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ" (۳۰ [الرُّوم] : ۲۷) اور اس سورت میں فرمایا : "مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ" (۳۱ [لقمٰن] : ۲۸) ۔ گویا دونوں میں تخلیق کے بارے میں عظیم قدرت خداوندی کی طرف توجہ مبذول کرائی گئی ہے ۔ رابعاً، گزشتہ سورت میں ارشاد باری ہے : وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ الآية (۳۰ [الرُّوم] : ۳۳) جبکہ اس میں ارشاد فرمایا "وَاِذَا غَشِيَهُمْ مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللّٰهَ الآية (۳۱ [لقمٰن] : ۳۲) اور ان دونوں میں ایک ہی مضمون کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے (دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۱) ۔

اس سورۃ کی صحیح اہمیت کا اندازہ اس کے تاریخی پس منظر سے ہوتا ہے ۔ اس کے مضامین کی داخلی شہادت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ یہ سورت

اس زمانے میں نازل ھوئی جب کہ تبلیغ اسلام کو روکنے کے لیے جور و ظلم کا آغاز ھو چکا تھا (۳۱ [لقمٰن] : ۲۰ و ۲۱)، تاھم ابھی طوفان مخالفت نے پوری شدت اختیار نہ کی تھی۔ حضرت ابن عباسؓ لھو الحدیث کی تفسیر میں بیان کرتے ھیں کہ یہ آیت النّضر بن الحارث کے بارے میں نازل ھوئی جس نے ایک مغنّیہ خریدی اور جب کبھی کسی کو اسلام کی بات سنتے پاتا تو اسے اس مغنیہ کے پاس لے جاتا اور اس سے یہ کہتا: اطعمیه و اسقیه وغنّیه یعنی اسے کھلاؤ، پلاؤ اور موسیقی سے اس کی تواضع کرو اور اس شخص کو مخاطب کر کے کہتا: ''ھٰذا خیرٌ مما یدعوک الیه محمّد من الصّلاۃ و الصّیام و ان تقاتل بین یدیه، یعنی یہ امر اس سے کہیں بہتر ھے جس کی طرف تجھے محمد صلّی اللہ علیه و آله و سلّم بلاتے ھیں اور نماز روزے اور جہاد کا حکم دیتے ھیں (دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۱ : ۷۳)۔ مقاتل کی روایت ھے کہ النضر بن الحارث تجارت کے لیے فارس جایا کرتا تھا اور وھاں سے عجمیوں کی کتابیں اور قصے خرید لاتا اور وہ قریش کو سناتا اور ان سے یہ کہتا: ''ان محمد یحدثکم حدیث عاد و ثمود و انا احدثکم حدیث رستم و اسفند یار'' یعنی محمد صلّی اللہ علیه و آله و سلّم تم سے عاد و ثمود کے قصے بیان کرتے ھیں اور میں تمھیں رستم و اسفند یار کے (زیادہ دلچسپ) واقعات سناتا ھوں۔ قریش کے جاھل لوگ اس کی باتوں کی طرف متوجه ھو جاتے اور قرآن حکیم کے سماع سے باز رھتے (دیکھیے کتاب مذکور، ۲۱ : ۷۴)۔ ابو امامه نے اسی آیت کی تشریح میں حضور اکرم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کا یه ارشاد نقل کیا ھے: ''لا تبیعوا القینات و لا تشتروھنّ و لا تعلموھنّ و لا خیر فی تجارۃ فیھنّ و ثمنھنّ حرام'' یعنی گانے والی عورتوں کی خرید و فروخت نه کرو اور نه انھیں یه فن ھی سکھاؤ۔ ان کی تجارت میں مطلقاً کوئی بھلائی نہیں اور ان کی قیمت وصول کرنا حرام ھے (الترمذی: الجامع السنن، ۱۲ : ۷۲ ببعد؛ ابن العربی: احکام القرآن، ۳ : ۱۵۰)۔ اس سے بآسانی اندازہ ھو سکتا ھے کہ دعوت اسلامی کو روکنے کے لیے مختلف حربے اختیار کیے جا رھے تھے تاکہ لوگ قرآن حکیم سننے سے باز رھیں اور اس کی صوتی تاثیر اور روحانی و قلبی اثرات سے متأثر ھو کر کہیں اسلام قبول نہ کر لیں، اس لیے النضر بن الحارث آنے جانے والوں کے راستے میں بیٹھ جاتا تاکہ انھیں اپنی گفتگو کی طرف مائل کرے (فی ظلال القرآن، ۲۱ : ٦٦)۔

یہ سورت بہت سے مضامین پر مشتمل ھے۔ سورۃ کا آغاز قرآن حکیم کی اھمیت و عظمت کے بیان سے ھوتا ھے کہ یہ اھل ایمان اور نیکوکاروں کے لیے سرچشمۂ ھدایت و رحمت ھے (۳۱ [لقمٰن] : ۱ـ۴)۔ چونکہ کفّار مکّہ کا یہ زعم تھا کہ رسول کریم صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کی دعوت پر لبیک کہنے والے اپنی زندگیاں برباد کر رھے ھیں، اس لیے اس سورت کی ابتدا میں زور دے کر فرمایا کہ اھل ایمان ھی دراصل فلاح پانے والے ھیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۸)۔ تاریخ اس امر پر شاھد ھے کہ دنیا میں قرآن مجید کی یہ پیشگوئی حرف بحرف پوری ھو چکی ھے اور یقیناً آخرت میں بھی پوری ھو گی۔ اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر ھے جو حکمت و بصیرت سے معمور کتاب اللہ کو نظر انداز کر کے خرافات کی طرف اپنی توجه کو مبذول کر کے وقت ضائع کر رھے ھیں۔ امام الرّازی فرماتے ھیں کہ اول تو حکمت بھری باتوں کو چھوڑ کر دوسری کسی بات کی طرف دھیان دینا ھی قبیح ھے؛ دوسرے یہ قباحت اس وقت اور بھی نمایاں ھو

جاتی ہے کہ جب دوسری طرف "لہو الحدیث" ہو (التفسیر الکبیر، ۲۵ : ۱۴۰)۔ "لہو الحدیث" کی تشریح میں ابن کثیر نے ابن مسعودؓ کا یہ قول پیش کیا ہے کہ اس سے مراد گانا بجانا ہے، "ہو واللہ الغناء" (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۱)۔ ابن کثیرؒ نے ابن عباسؓ، عکرمہؓ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، مکحولؒ اور عمرو بن شعیب سے بھی یہی معنی نقل کیے ہیں اور حسن بصریؒ کا بھی یہ قول پیش کیا ہے: نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیة (وَمِنَ النَّاسِ ... الآیة) "فِی الْغِنَاءِ وَالْمَزَامِیْرِ" (کتاب مذکور، ۳ : ۴۴۲)۔ ابن عربی نے "لہو الحدیث" کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے: "ہو الغناء وما اتصل بہ" (احکام القرآن، ۲ : ۱۵۰)۔ القاسمی نے اس کی تشریح میں الزمخشری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "واللَّهْوُ کُلُّ باطلٍ اَلْهٰی عن الخیر" (تفسیر القاسمی، ۱۳ : ۴۷۹۳؛ المفردات فی غریب القرآن : ۴۷۱)۔

قرآن حکیم کی عظمت اور کفار کے زعم کو باطل ثابت کرنے کے لیے (آیات ۱۰ تا ۱۱ میں) انسانی توجہ آسمان اور زمین کی تخلیق اور ان کے عجائبات کی طرف مبذول کرائی گئی ہے تاکہ وہ خالق حقیقی کی عظمتوں کا اندازہ لگا سکے۔ اس کے بعد توحید کی حقانیت کو راسخ کرنے کے لیے یہ بتایا جا رہا ہے کہ عقل و حکمت پر مبنی یہ تعلیمات آج کوئی پہلی مرتبہ تمھارے سامنے پیش نہیں کی جا رہی ہیں، بلکہ پہلے بھی عاقل و دانا لوگ یہی بات کہتے رہے ہیں اور تمھاری جانی پہچانی شخصیت لقمان حکیم اب سے بہت پہلے یہی کچھ کہہ گئے ہیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۱۳)۔ لقمان حکیم کی شخصیت کے بارے میں مفسرین نے مختلف روایات بیان کی ہیں (دیکھیے کتاب مذکور، ۴ : ۱۳ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۲۱ : ۸۷؛ ابن العربی : احکام القرآن، ۲ : ۱۵۰ ببعد نیز رک به لقمان)۔ ابن کثیر نے سفیان ثوریؒ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے "کَانَ لُقْمَانُ عَبْدًا حَبَشِیًّا نَجَّارًا" (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۳) اور یحیی بن سعید الانصاری کے حوالے سے سعید بن المسیّبؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "کَانَ لُقْمَانُ مِنْ سُودَانِ مِصْرَ ذَا مَشَافِرَ اَعْطَاهُ اللّٰهُ الحکمة و منعه النُّبوة"۔ ابن جریر نے خالد الرَّبعی کے حوالے سے لقمان کے بارے میں وہ مشہور قصہ بیان کیا ہے کہ اس کے آقا نے پہلی بار اسے بکری کو ذبح کر کے اس کے دو سب سے اچھے ٹکڑے (اَطْیَب مُضْغَتَیْن) اور دوسری بار گوشت کے دو سب سے برے ٹکڑے نکال کر لانے کے لیے کہا اور لقمان نے دونوں بار، دل اور زبان نکال کر، آقا کو پیش کیے اور اس کے استفسار پر دل اور زبان دونوں کی سعادت اور شقاوت پر حکیمانہ خطبہ ارشاد فرمایا (دیکھیے کتاب مذکور ۳ : ۴۴۳؛ ابن العربی : احکام القرآن، ۲ : ۱۳۱)۔

ابن کثیر نے اس بحث کو بھی سمیٹنے کی کوشش کی ہے کہ لقمان نبی تھے یا غیر نبی۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "اختلف السَّلف فی لقمان هل کان نبیًّا، اوعبدًا صالحًا من غیر نبوة علی قولین الاکثرون علی الثانی" (تفسیر القرآن العظیم، ۳ : ۴۴۳)۔ المراغی نے لقمان کے ذکر میں ان کے چند حکیمانہ اقوال نقل کیے ہیں، مثلاً یا بُنَیَّ لا تَکُن حلوًا فتبتلع و لا مرًّا فتلفظ یعنی اے میرے بیٹے! تو اتنا میٹھا نہ ہو کہ نگل لیا جائے اور نہ اتنا تلخ ہی کہ تجھے تھوک دیا جائے (تفسیر المراغی، ۲۱ : ۸۷؛ احکام القرآن، ۲ : ۱۵۱)۔

اس کے بعد قرآن حکیم نے حضرت لقمان کی چند نصیحتوں کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے اپنے بیٹے کو کیں۔ یہ نصیحتیں، شرک کی مذمت،

اللہ تعالٰی کی صفات حمیدہ، اقامت صلوٰۃ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، صبر کی تلقین، تکبر سے بچنے، گفتگو اور چال میں تواضع اختیار کرنے اور گلا پھاڑ کر بولنے سے باز رھنے کی تلقین پر مشتمل ھیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۱۵ ببعد) ۔ اس سورۃ کے دیگر مضامین یہ ھیں : اطاعت والدین، اخروی کامیابی کے حصول کے لیے رجوع الی اللہ، اللہ تعالٰی کی غیر محدود اور ان گنت نعمتوں کا ذکر، عجائبات فطرت کے مشاھدے کی تلقین، کفار کے مضحکہ خیز رویے کا ذکر کہ مصیبت کے وقت اللہ کو پکارتے ھیں اور مصیبت ٹلنے پر شرک شروع کر دیتے ھیں، فلاح و کامرانی کے حصول کے لیے خوف خدا اور خوف قیامت رکھنے کی تاکید (تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر المراغی، ۲۱ : ۱۰۱) ۔ سورت کے آخر میں ان پانچ امور غیبیہ [خمسہ مغیبات] کا ذکر ھے جنہیں سوا خدا کے کوئی نہیں جانتا ۔ یہاں یہ امر ملحوظ رھے کہ صرف پانچ امور غیبیہ کا ذکر مثال کے طور پر ھے [اور ان کی تخصیص کی کھلی وجہ یہ ھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے انہیں پانچ مسئلوں کی بابت سوال کیا گیا تھا] ورنہ امور غیبیہ کی کوئی حد نہیں (تفہیم القرآن، ۴ : ۲۹؛ التفسیر الکبیر، ۲۵ : ۱۶۳) :

مآخذ : (۱) الراغب الاصفہانی : المفردات، مطبوعہ قاھرہ؛ (۲) ابن العربی : احکام القرآن، قاھرہ، ۱۳۳۱ھ؛ (۳) السیوطی : الاتقان، مطبوعہ قاھرہ؛ (۴) الفخر الرازی : التفسیر الکبیر، مطبوعہ قاھرہ؛ (۵) ابن کثیر : تفسیر، مطبوعہ قاھرہ؛ (۶) محمد جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی، قاھرہ ۱۹۵۹ء؛ (۷) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعہ بیروت؛ (۸) احمد مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی، قاھرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۹) ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، لاھور ۱۹۷۲ء؛ (۱۰) الترمذی : الجامع السنن، قاھرہ ۱۹۳۷ء؛ [(۱۱) سید امیر علی : تفسیر مواھب الرحمٰن؛ (۱۲) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن] ۔

(بشیر احمد صدیقی)

لقمان : عرب قدیم کی ایک برگزیدہ ھستی، حکمت اور دانائی میں ضرب المثل ۔ شعرائے جاھلیت مثلاً امرؤ القیس، لبید، اعشٰی، طرفہ وغیرہ کے کلام میں لقمان کا ذکر موجود ھے ۔ سیرۃ ابن ھشام اور اسد الغابہ میں ھے کہ سوید بن صامت جب مدینے سے حج کعبہ کے لیے آئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو حاجیوں کے درمیان تبلیغ کرتے سنا تو عرض کی کہ آپؐ جو کچھ فرماتے ھیں اسی طرح کی ایک چیز صحیفۂ لقمان میرے پاس بھی موجود ھے ۔ آپؐ کی فرمائش پر اس نے صحیفے کا کچھ حصہ آپؐ کو سنایا ۔ آپؐ نے فرمایا یہ بہت اچھا کلام ھے مگر ھمارے پاس اس سے بھی بہتر کلام ھے ۔ چنانچہ آپؐ نے اسے قرآن مجید سنایا اور اس نے اعتراف کیا کہ بلا شبہہ یہ صحیفۂ لقمان سے بہتر ھے ۔ سوید بن صامت مدینے میں اپنی لیاقت، بہادری، شعر و سخن اور نسب و شرف کی بنا پر کامل کے لقب سے پکارا جاتا تھا ۔ مدینے واپسی کے کچھ عرصہ بعد جنگ بعاث میں مارا گیا ۔

حیرت ھے کہ قدیم الایام سے عربوں میں اس قدر شہرت اور صحیفۂ لقمان کی موجودگی کے باوجود حضرت لقمان کا حسب معروف نہیں ۔ انہیں حضرت ایوبؑ کا بھانجا بھی کہا گیا ھے اور خالہ زاد بھائی بھی ۔ بیان کیا جاتا ھے کہ انہوں نے حضرت ایوبؑ سے علم سیکھا اور داؤد علیہ السلام کا زمانہ پایا ۔ بنی اسرائیل میں قاضی رھے ۔ سلسلۂ نسب لقمان بن عنقا بن سرون تھا ۔ ابن کثیر سرون کو سدون لکھتے ھیں اور کہتے ھیں انہیں لقمان بن ثاران بھی کہا گیا ھے ۔ مواھب الرحمٰن میں ان کا

سلسلۂ نسب اس طرح بھی درج ہے: لقمان بن باعور بن ناحور بن تارخ اور تارخ حضرت ابراہیمؑ [آزر بان] کے باپ تھے۔ حسب و نسب کے متعلق ان کوائف کا تقاضا تھا کہ حضرت لقمان کا ذکر دائرۂ معارف یہود یا انجیل مقدس میں ہوتا، مگر ایسا نہیں ہے۔ القاسمی نے تفسیر القاسمی میں لکھا ہے کہ بعض علمائے اسلام کا خیال ہے کہ تورات میں مذکور بلعام سے مراد حضرت لقمان ہیں، لیکن دائرۂ معارف یہود اور انجیل مقدس میں بلعام کی سیرت اس قدر قابل نفرت بیان کی گئی ہے کہ اسے لقمان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔ ان علما کا یہ خیال شاید بلع اور لقم (کھانا، نگلنا) کے متحد المعنی ہونے کی بنا پر تھا، لیکن نام سے سیرت کی مطابقت لازم نہیں ہو جاتی۔

مولانا حفظ الرحمٰن سیوھاروی نے قصص القرآن میں حضرت لقمان کی اصل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ روض الانف، تاریخ ابن کثیر اور تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں کہ حضرت لقمان سیاہ رنگ کے حبشی غلام تھے۔ موٹے موٹے ہونٹ، ہاتھ پیر بھدے، پستہ قد، بھاری بدن، نوبہ کے رہنے والے تھے جو مصر کے جنوب اور سوڈان کے شمال میں واقع ہے۔ البدایة و النہایة میں ان کا پیشہ نجاری بتایا گیا ہے۔ اور مجاہدؒ کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ پہلے ریوڑ چراتے تھے۔ تفسیر الکشاف میں ابن المسیبؒ کا یہ قول بھی درج ہے کہ حضرت لقمان خیاط تھے۔ امین، حق گو اور منصف مزاج ہونے کی بنا پر حکمت عطا ہوئی۔ ان کے حکیمانہ اقوال و امثال کے عرب میں شائع ہونے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اصلاً نوبی تھے، مگر مدین اور ایلہ (موجودہ عقبہ) کے باشندے تھے، اس لیے زبان عربی تھی۔ ان کے حبشی ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بہت سی تفاسیر مثلاً تاریخ ابن کثیر میں عبدالرحمٰن بن حرملہ کی یہ روایت درج کی گئی ہے کہ سعید بن المسیبؒ کے پاس ایک حبشی آیا جو اپنی سیاہ رنگت کے باعث محزون تھا۔ انھوں نے کہا دلگیر ہونے کی کوئی وجہ نہیں؛ سوڈانیوں میں تین آدمی بہترین ہوئے ہیں: حضرت بلالؓ، حضرت عمرؓ کے غلام مہجع اور لقمان حکیم۔ مواہب الرحمٰن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا کہ لقمان حبشی تھے۔ ساتھ ہی ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا کہ تین حبشی اہل جنت میں سے ہیں: لقمان، نجاشیؓ اور بلالؓ، لیکن ان دونوں حدیثوں کی اسناد ضعیف ہیں، صحیح یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم سے اس ضمن میں کوئی بات بہ اسناد صحیح مروی نہیں۔

لقمان حکیم کے حسب و نسب کے متعلق کتاب التیجان کا بیان کسی قدر مختلف ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ افریقی الاصل نہیں بلکہ عربی النسل تھے۔ وھب بن منبہ کی روایت ہے کہ جب شداد بن عاد کا انتقال ہوا تو حکومت اس کے بھائی لقمان بن عاد کو ملی۔ لقمان کو سو آدمیوں کے برابر حاسۂ ادراک عطا ہوا تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ طویل القامت انسان تھے۔ وھب نے یہ بھی روایت کی ہے کہ عبداللہ ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ان کا نسب نامہ لقمان بن عاد بن الملطاط بن السکسک بن وائل بن حمیر ہے۔ برِ صغیر کے مشہور محقق سید سلیمان ندوی ارض القرآن میں لکھتے ہیں کہ لقمان بن عاد ہی لقمان حکیم تھے اور عرب نژاد تھے۔ ان کے عرب ہونے کے متعلق سید صاحب ایک جاہلی شاعرہ سلمیٰ بن ربیعہ کے مندرجۂ ذیل اشعار سے استشہاد کرتے ہیں:

أهلكن طسماً و بعده   غذي بهم و ذاجدون
واهل جاش و مأرب   وحي لقمان و التقون

جس کا مطلب یہ کہ حوادث زمانہ نے قبیلۂ طسم، اس کے بعد ذاجدون، شاہ یمن، اہل جاش و مأرب اور قبیلۂ لقمان کو مٹا دیا ۔ وہ کہتے ہیں، کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لقمان عرب تھے اور ایک قبیلے کے مالک اور یمن کے باشندے تھے اور عظمت و شوکت کے مالک بھی تھے ۔ یہ باتیں لقمان بن عاد پر صادق آتی ہیں ۔ اس لقمان کا ذکر اخبار عبید میں بھی موجود ہے جہاں اسے عادالآخرہ میں سے بتایا گیا ہے اور یہ لوگ حضرت ھود؈ کے وہ متبعین تھے جو ان کے ساتھ عاد الاولٰی کی تباہی کے بعد حضرموت وغیرہ میں آباد ہو گئے تھے ۔ سید سلیمان ندویؒ عرب کے تاریخی جغرافیے کے مصنف فارسٹر کے حوالے سے جنوبی عرب میں ایک حجری کتبے کا ذکر کرتے ہیں جو حصن غراب واقع قریب عدن کے کھنڈروں میں سے ۱۸۳۳ء میں برآمد ہوا تھا اس میں حضرت ھود کی شریعت کو ماننے والے نیک طینت بادشاہوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جن کے اچھے فیصلے ایک کتاب میں لکھے جاتے تھے ۔ سید سلیمانؒ نے لکھا ہے کہ یہ کتبہ حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے میں بھی دریافت ہوا تھا اور اس کا ترجمہ عربی میں ہوا جو لفظ بہ لفظ فارسٹر کے ترجمے سے ملتا ہے ۔ اچھے فیصلوں والی کتاب سے سید صاحب صحیفۂ لقمانؑ مراد لیتے ہیں جو عرب میں مشہور تھا ۔ کتاب التیجان اور اخبار عبید دونوں میں لقمان بن عاد کو صاحب النسور (گدھوں والے) کہا گیا ہے جن گدھوں کو کہانی کے مطابق پالنے کی وجہ سے انہیں ایک ہزار سال یا اس سے زیادہ طویل عمر ملی تھی ۔ ظاہر ہے عوامی تخیل کی پیداوار ہونے کے علاوہ اس کہانی کی اور کوئی حیثیت نہیں اور سید سلیمانؒ کا یہ کہنا درست ہے کہ لقمان کی مبینہ عمر سے خاندان کی عمر مراد لینی چاہیے ۔ اس بادشاہ کے خاندان میں حکومت کئی سو برس تک رہی ہو گی اور مجازاً بجائے خاندان کے اس کا شخصی نام خاندان قرار دیا گیا ہو گا اور تمام قدیم قوموں کی ابتدائی تاریخ میں اسی طرح ہوتا ہے ۔ اس طرح اس خاندان کے تمام بادشاہوں کے اچھے فیصلوں کو صحیفۂ لقمان کہہ دینا بالکل قرین قیاس نظر آتا ہے ۔

حضرت لقمان کے متعلق اس نسبۃً طویل بحث کا مقصد یہ ہے کہ دور جاہلیت کی عربی شاعری میں لقمان کے ذکر اور صحیفۂ لقمان کے قدیم عربوں میں ملنے کی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ حضرت لقمان ایک افسانوی شخصیت نہیں تھے جیسا کہ لائیڈن کے انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں ہیلر نے کہا ہے ۔ کتاب التیجان اور اخبار عبید دونوں کتابیں ایک نیک فطرت بادشاہ لقمان کا ذکر کرتی ہیں ۔ محولۂ بالا حجری کتبہ بھی ان کی تائید کرتا نظر آتا ہے ۔ قرآن مجید میں بھی حضرت لقمان نے اپنے بیٹے کو خود پسندی اور نخوت کے خلاف جو نصیحت کی ہے وہ ایک شہزادے کے لیے تو موزوں ہے، غلام زادے کے لیے نہیں ۔ نیز چونکہ حضرت لقمان خالصۃً عرب نژاد تھے اور یہودیوں اور نصرانیوں کی مذہبی یا سیاسی تاریخ سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا، اس لیے ان لوگوں نے اپنی کتابوں میں ان کا کوئی ذکر نہیں کیا ۔ دوسری طرف عرب لوگوں کو اپنی نسل کے حکیم لقمان پر ناز تھا وہ اس کا نام قدیم الایام سے بصد احترام لیتے تھے اور ان کی نصائح کا چرچا کرتے تھے اور قرآن مجید نے اسی بنا پر اس تاریخی شخصیت کو حیات جاوداں عطا کر دی ۔ علمائے یورپ حکیم لقمان اور یونانی حکیم ایسپ (۶۱۹ تا ۵۶۴ ق-م) کو ان کی ہم جنس حکایات و تمثیلات کی بنا پر ایک قرار دیتے ہیں، مگر سید سلیمان ندویؒ کا یہ کہنا بجا طور پر درست ہے کہ قدیم عرب حکمائے یونان سے

واقف نہ تھے دوسرے دو تصانیف کے مطالب کا اتحاد ان کے مصنفین کے اتحاد شخصیت کو مستلزم نہیں۔ حکیم ایسپ کو بھدا اور غلام کہا گیا ہے۔ ہماری بعض روایتوں میں لقمان حکیم کے متعلق بھی یہی کچھ بتایا جاتا ہے، لیکن یہ مشابہت اس قدر ناکافی ہے کہ اس کی بنا پر حتماً دونوں کو ایک ہی شخصیت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ امثال لقمان حکیم کا ایک جعلی نسخہ مستشرق دیرتبورگ نے *Fables De Loqman Le Sage* کے نام سے شائع کرایا ہے جو تیرھویں صدی عیسوی کا مرتب شدہ ہے جس کی عربی ناقص ہے اور جو کسی اور زبان کا ترجمہ ہے۔ ان تمام باتوں کے زیر نظر لقمانؑ حکیم کے سلسلے میں مستشرقین کے بیانات کو معتبر نہیں کہا جا سکتا۔

اگرچہ عکرمہؓ کی روایت ہے کہ لقمان نبی تھے۔ (اور کتاب التیجان میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے کہ لقمان نبی تھے مگر رسول نہیں تھے)، لیکن البدایۃ و النہایۃ اور مواہب الرحمن میں عکرمہؓ والی روایت کو ضعیف اور غیر ثقہ کہا گیا ہے۔ تفسیر القاسمی میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی مندرج ہے کہ جمہور سلف کا قول ہے لقمان نبی نہیں تھے۔ جہاں تک ابن عباسؓ کا تعلق ہے البدایۃ و النہایۃ اور انبیائے قرآن میں انہیں سے ایک ایسی روایت بھی مذکور ہے کہ جس میں کہا گیا ہے کہ لقمان نبی نہیں تھے اور نہ ان پر وحی نازل ہوئی۔ قرآن مجید نے لقمان کو حکیم کہا ہے اور وہ نصائح بیان کی ہیں جو انہوں نے اپنے بیٹےؑ کو دی تھیں۔ حکمت سے مراد علم صحیح مع عمل صحیح ہے۔ انہیں حکمت اور دانائی عقل و فراست کی بنا پر عطا ہوئی تھی۔ عرب قوم کو قرآن مجید نے بتایا ہے کہ تم صدیوں سے جس کی عقل و فراست کے قائل چلے آتے ہو وہ توحید کو مانتے تھے اور شرک کو ظلم عظیم قرار دیتے تھے۔ موعظت لقمانی میں توحید، عزم الامور اور مکارم اخلاق کی تعلیم شامل ہے اور بتایا گیا ہے کہ چھوٹی سے چھوٹی اور حد درجے کی مخفی باتیں بھی علم الٰہی سے مخفی نہیں۔ اس لیے کوئی بھی شخص مؤاخذے سے نہیں بچ سکتا۔ اختصار کے باوجود سورۂ لقمٰن میں دی ہوئی لقمان حکیم کی یہ پند و نصائح اس قدر وقیع اور جامع ہیں کہ ان پر عمل کرنا انسانی صلاح و فلاح کے لیے کافی ہے۔

البدایۃ و النہایۃ اور مواہب الرحمن میں حضرت لقمان کے بہت سے کلمات نصیحت دیے گئے ہیں۔ معارف القرآن میں بھی قرطبی کے حوالے سے بتایا گیا ہے کہ وہب بن منبہؒ نے حضرت لقمان کی حکمت کے دس ہزار سے زائد ابواب پڑھے تھے۔

مآخذ: (۱) حفظ الرحمن سیوہاروی: قصص القرآن، کراچی ۱۹۷۲ء، ۳: ۳۴ تا ۳۸؛ (۲) جمیل احمد: انبیائے قرآن، مطبوعۂ لاہور، ص ۵۱۷ تا ۵۲۳؛ (۳) الزمخشری: الکشاف، مطبوعۂ بیروت؛ (۴) سید امیر علی: مواہب الرحمن، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۵) ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، مطبوعۂ لاہور؛ (۶) محمد شفیع: معارف القرآن، مطبوعۂ کراچی؛ (۷) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، طبع ۱۹۶۶ء، ۱: ۱۲۳ تا ۱۲۹؛ (۸) عبدالماجد دریا بادی، تفسیر ماجدی، مطبوعۂ لاہور؛ (۹) احمد مصطفیٰ المراغی: تفسیر المراغی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن: [۱۴: ۵۹]: (۱۱) محمد جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ (۱۲) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۳۶ء، ۶۷ تا ۶۹؛ (۱۳) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۱۳۷۷ھ، ۲: ۳۷۸؛ (۱۴) سلیمان ندوی: ارض القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۴۸ تا ۱۸۳؛ (۱۵) ابن ہشام: کتاب التیجان مع اخبار عبید، حیدر آباد دکن ۱۳۴۷ھ، ص ۶۹ تا ۷۸، ۳۵۷ تا ۳۷۰؛

(۱۶) : *Encyclopaedia Britianica*، بذیل مادّۂ Fables؛ (۱۷) : *Jewish Encyclopaedia*، بذیل مادّۂ Balaam؛ (۱۸) : *The Holy Bible*، اشاریہ اسمائے معرفہ برائے Balaam؛] (۱۹) وجدی : دائرۃ المعارف، ۸ : ۳۷۰؛ (۲۰) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّۂ (۸ : ۳۷۰)؛ (۲۱) الثعالبی : ثمار القلوب، ۱۳۲۶ھ، ص ۹۷؛ (۲۲) امام مالک : الموطأ، کتاب طلب العلم، حدیث ۱؛ (۲۳) الدارمی : السنن، مقدمۃ باب: ۳۲}۔ [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

* **لَقِیط** : رک بہ لُقَطَۃ۔

* **لَک** : ۱۔ کرد قبائل کا گروہ جو ایران کے انتہائی جنوب میں آباد ہے۔ زین العابدین کے بیان کے مطابق (بستان السیاحۃ، تہران ۱۳۱۰ھ، ص ۵۲۲) ان کے نام (لَک اکثر لَکّ) کی تشریح فارسی لفظ لَک (بمعنی لاکھ ۱۰۰۰۰۰) سے ہوتی ہے، کیونکہ کہا جاتا ہے کہ لک خاندانوں کی تعداد ابتدا میں یہی تھی۔ قبائل کے اس گروہ کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ قبیلۂ زَنْد کا سلسلۂ سلاطین انہیں سے شروع ہوا۔ لَک جو اب شمالی لُورستان میں آباد ہیں، بعض اوقات لُور سے خلط ملط کر دیے جاتے ہیں (وہی مصنف) جو ان سے جسمانی اور نسلی اعتبار سے مشابہ ہیں، لیکن تاریخی واقعات سے ظاہر ہے کہ لَک اپنے موجودہ مساکن میں اقصائے شمال سے آئے ہیں۔ او۔ من O. Mann کے بیان کے بموجب لکّی زبان میں، لُوری بولیوں کی نہیں، بلکہ کردی زبان کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ "لُر اور لک مختلف زبانیں بولتے ہیں اور ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہیں" (دیکھیے لُور؛ Čirikov : *Putewoi Journal*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۲۷)۔

شرف نامہ جلد اوّل، ص ۳۲۳، پر لک کا ذکر زَنْد کے ساتھ دوسرے درجے کے کُرد قبائل کے ضمن میں آیا ہے، جو ایرانی رعایا ہیں۔ Rabimo کے قول کے مطابق لک شاہ عباس کے حکم سے لورستان میں آباد ہوئے تھے جو اس طریقے سے لورستان کے نئے والی حسین خان کے لیے کسی قدر امداد و اعانت کا سامان پیدا کرنا چاہتا تھا جسے اس نے بوڑھے شاہ وِردی اتابیک کے رشتے داروں میں سے انتخاب کیا تھا (تاریخ عالم آرا، ص ۳۹۹)۔ ان قبائل میں سے "بِلبِلہ" پہلے "ماہی دشت" میں آباد تھا (کرمان شاہ کے جنوب مغرب میں)؛ "قبیلۂ دِنفان" جو ابودُلف [رک بہ القاسم بن عیسٰی] سے اپنے آپ کو موسوم کرتا ہے، اس کی جاگیریں تیسری صدی عیسوی میں لُورستان کے شمال میں واقع تھیں (دیکھیے: سلطان آباد) زوہاب اور لُورستان کے "باجلان" بتاتے ہیں کہ وہ موصل سے آئے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہ قبائل دراصل ایک ہی قبیلہ ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عباس کے عہد میں جب لورستان کے قبیلے کی شاخ لک کے ساتھ آ کر آباد ہوئی تو یہاں کے دورانِ قیام میں اس نے اپنی "کِرمانجی" بولی کے بجائے "لکّی" زبان اختیار کر لی۔ عہد شاہ عباس کے بعد بھی متعدد لک قبائل لُورستان سے باہر آباد تھے۔ زین العابدین (انیسویں صدی کے آغاز میں) لک قبیلوں کے ضمن میں زَنْد، مافی، باجلان اور زَنْدی کالا (Zandi-yi-Kālā) (؟) کا ذکر کرتا ہے۔ کریم خان زَنْد جو پاریا جدید پارہ، میں جو دولت آباد سے تقریباً ۲ میل سلطان آباد کی سڑک پر واقع ہے، پیدا ہوا (Houtum-Schindler : *Bagele*) اسی آخرالذکر قبیلے سے تھا۔ کریم خان جب شیراز میں تھا، اس نے لک کے "بیران وَنْد" قبیلے کو بلا بھیجا۔ بیران وَنْد اور باجلان قبائل نے ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء میں محمد خان زَنْد کے قاجاریوں سے اقتدار چھیننے کے اقدام میں اس کی سرگرمی سے مدد کی (H.J. Brydges : *A History of Persia*، لنڈن ۱۸۳۳ء، ص ۳۶، ۵۸؛ R. G. Watson : *A History of Persia*،

لنڈن ۱۸۶۶ء، ص ۱۱۶) - قاچاریوں کے دور میں متعدد لک قبائل منتشر کر دیے گئے، ''زند'' قبیلہ اب تقریباً معدوم ہو چکا ہے - ۱۸۳۰ء میں خانیکن کے قبیلۂ باجلان میں البتہ زند قبیلے کے کچھ لوگ موجود تھے (خورشید افندی: سیاحت نامۂ حدود، روسی ترجمہ، ص ۱۱۲، ۲۲۱) - دورا فرامان کے ضلع میں جو کرمان شاہ کے جنوب مشرق میں ہے، اب بھی زند قبیلے کے کچھ خاندان ملتے ہیں (R.M.M. xxxviii; ص ۴۹)، پشت کوہ کے ''عمله'' قبیلے کا ایک حصہ قبیلۂ کریم خان کے اخلاف میں ہونے کا دعوی کرتا ہے - قبیلۂ نانی آج کل ورامین، تہران اور قزوین میں آباد ہے .

ایک عمله فہرست کے مطابق جو Rousseau نے کرمان شاہ میں ۱۸۰۷ء میں مرتب کی (دیکھیے Fundgruben d. Orients، وانشا ۱۸۱۳ء، ۲: ۸۰ - ۹۸) مذکورۂ ذیل کو لک قبائل شمار کیا گیا ہے: کلہور، مافی، نانکی، جلیل وند، پائے روند، کلیائی، صوفی وند، بہرام وند، کزکوکی، تولی، زیبر وند، کاکووند، نامی وند، احمد وند، بہتوی، زولیا، حرسینی، شیخ وند - روبینو اور او من Robino اور O. Mann کے بموجب لورستان کے لک قبائل مندرجۂ ذیل ہیں .

سلسله (۹ هزار گهرانے)، دلفان (۷۳۷۰ گهرانے)، ترهان آسرائی (۱۵۸۲ گهرانے)، بیران وند (۹۰۰۰ گهرانے) اور دال وند (۱۰۰۰ گهرانے) - یہ سب مل کر بالا گریوہ گروہ کا ایک حصہ بنتے ہیں اور مجموعی لحاظ سے ان کی تعداد تقریباً پندرہ ہزار خیموں پر مشتمل ہے - بیران وند اور دال وند، خرم آباد کے مشرق میں اس شہر سے گزرنے والی ندی کے منابع کے گرد آباد ہیں - ''سلسله'' اور ''دلفان'' علی الترتیب آلیشتر اور خاوہ کے خوبصورت میدانوں میں بستے ہیں، ترهان (= شاید ترخان بہ معنی محاصل معاف) سیمرہ کے بائیں کنارے اور اس کے بائیں معاون کے جو خرم آباد سے آتا ہے، زیریں حصے میں آباد ہیں، وہ حصہ جس میں لک رہتے ہیں بہ شمول شمالی اور شمال مغربی لورستان، بعض اوقات ''لکستان'' کہلاتا ہے .

لک قبیلوں کا باہمی اتحاد اس بات سے ظاہر ہے کہ ۱۹۱۳ء سے بھی پہلے سلسلہ، دلفان اور ترهان، آسرائی قبیلے کے نظر علی خان کی ماتحتی میں متحد ہو گئے تھے، قبائلی اور لسانی رشتوں کے علاوہ ہم مذہب ہونا بھی اتحاد کی ایک وجہ ہے کیونکہ دلفان کے سب کے ترهان اور قبیلۂ ''عمله'' کے بہت سے گھرانے شیعیوں کے غالی فرقۂ اہلِ حق کے پیرو ہیں (دیکھیے سلطان اسحٰق).

مآخذ: (۱) E. Beer: *Das Tarikh-i-Zendije*، لائیڈن ۱۸۸۸ء، ص ۸ - ۲۶؛ (۲) زین العابدین شیروانی: بستان السیاحة، طہران ۱۳۱۰ھ، ص ۵۲۲؛ (۳) O. Mann: *Skizze d. Lurdialekte S. B. Ak. Wein*، ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۲۳ تا ۱۱۹۳؛ (۴) O. Mann: *Die Mundarten d. Lur-Stämme*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۲۲، ۳۲، لکی بولنے والے قبائل کی تعداد میں مصنف کرمان شاہ کے کلہور اور پشت کوہ کے مافی قبیلے کا اضافہ کرتا ہے؛ (۵) Rabino: *Les tribus du Luristan, R.M.M.*، ۱۹۱۶ء؛ (۶) Minorsky: *Notes sur la secte des Ahl-i-Hakk*، *R.M.M.*، ۴۰: ص ۵۹: ۲ - قبیلۂ غازی قمق، بھی جو وسطی داغستان کے مشرقی قوی سو پر آباد ہے اپنے آپ کو اس نام سے پکارتا ہے [لَک بان] اور Erckert: *D. Kaukasus und s. Volker*، لائپزگ ۱۸۸۷ء، ص ۳۳۸، تا ۳۵۲ اور Dirr: *Die heutigen Namen d. Kaukasischen Volker Peterm. Mitteil*، ۱۹۰۸ء، ص ۲۰۴ تا ۲۱۲)، اس کے برعکس ارشی زبان کا لیک **(Lêk)** اور جارجوی زبان کا لکی (جمع: لک - ای **[Lek-ebi]**

داغستان کے بزرگی/لکزی کے ہم معنی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کُورا کے پہاڑی لوگ جو شمر اور منابع سمور کے قرب و جوار میں رہتے ہیں، اس آخری نام سے پکارے جاتے تھے، بعد میں یہ سب داغستانیوں پر چسپاں ہو گیا ہو گا اگرچہ خاص کا کوئی قبیلہ اپنے آپ کو واقعۃً لزگی / لکزی نہیں کہتا۔ Marquart : *Beiträge z. Geschichte und Sage v. Eran*، Z.D.M.G ۱۸۹۵ء، ۴۹ : ۶۰۰ ، ۴۳ نے عربی لفظ لکز کی یہ تشریح کرنی چاہی ہے کہ یہ لک یا لگ در فارسی لاحقہ زی کے اضافے سے بنا ہے، دیکھیے: لگ زی یعنی ”باشندۂ سیستان“۔

(V. MINORSKY)

لَکّادِیو : (لکدیپ، لکش دیپ Laksha divi، ایک لاکھ جزیرے) مونگے کے جزیروں کا ایک مجموعہ جو ساحل مالا بار کے برے ۸ درجے اور ۱۲ درجے شمال کے درمیان اور ۷۱ درجے ۴۰ ثانیے اور ۷۴ درجے مشرق کے درمیان واقع ہیں۔ یہ نام ساحل مالا بار کے رہنے والوں ہی کا دیا ہوا ہے اور غالباً اس میں جزائر مالدیو (مالدیپ) بھی شامل تھے۔ ان جزیروں کی مجموعی تعداد ۱۴ ہے جن میں سے پانچ غیر آباد ہیں۔ یہ جزیرے دو گروہوں میں منقسم ہیں، شمال کے آٹھ جزیرے جن میں امینی، کردمت، کِلتان، چتلت کے آباد جزیرے شامل ہیں اور جنوبی جزیرے جن میں اگتّی، کَوَرَتّی، اندروتھ، کلپنی کے آباد جزیرے شامل ہیں۔ لکا دیو کے جنوب میں منی کوئی Minikoi کا علیحدہ جزیرہ ہے جو طبعی اعتبار سے نہ تو جزائر مالدیو میں شامل ہے، نہ لکا دیو میں، البتہ جزائر مالدیو سے قریب تر ہے۔ یہ جزیرے چھوٹے چھوٹے ہیں اور ان میں سے کسی کی چوڑائی بھی ایک میل سے زیادہ نہیں۔ ان سب کا مجموعی رقبہ (تقریباً ۸۰ مربع میل ہے۔ ان جزیروں کے ہر حصے میں ناریل بکثرت پیدا ہوتا ہے، گو بعض قسم کے اناج دالیں اور کیلے وغیرہ کی پیداوار بھی ہوتی ہے لیکن چاول باہر ہی سے منگایا جاتا ہے۔ یہاں کا خاص پیشہ رسیاں بنانا ہے۔

جزائر لکا دیو کو ابتدا میں مالا بار کے ہندوؤں نے آباد کیا، لیکن کہتے ہیں کہ تیرھویں صدی میں یہاں کی آبادی ۱۸۳۹۳ کے قریب تھی اور جو زیادہ تر مسلمانوں پر مشتمل ہے۔ یہاں کے باشندے عادات و خصائل اور رسوم و رواج میں شمالی مالا بار کے موپلا لوگوں سے مشابہ ہیں لیکن ان کی عورتوں کی زندگی کا معیار اور حیثیت نسبۃً بلند ہے۔ وہ نہ پردہ کرتی ہیں، نہ مردوں سے الگ تھلگ رہتی ہیں۔ ورثہ عورت کی جانب سے تقسیم ہوتا ہے۔ یہ لوگ پہلے راجہ کولی ترّاثی کے فرمان بردار تھے، لیکن عملاً خود مختار تھے یہاں تک کہ سولھویں صدی میں راجا نے اپنے امیر البحر علی راجہ والی کنانور Kananor کو یہاں کی حکومت بخش دی اور اس کے جانشینوں اور وارثوں نے یہاں ۱۷۹۱ء تک حکومت کی۔ جب کنانور کو انگریزوں نے فتح کر لیا تو انتظامی قصد کے لیے شمالی حصے کو ضلع کنانور کے جنوبی حصے کے ساتھ ملا دیا گیا اور جنوبی حصے کو احاطۂ مدراس کے ضلع مالا بار میں شامل کر دیا گیا۔

مآخذ : (۱) J. Stanley Gardiner : *The Fauna and Geography of the maldive and Lacadive Archipelagoes*، کیمبرج ۱۹۰۱ء، ۱۹۰۰ء؛ (۲) *Malabar Distt. Gazetteer*، مدراس ۱۹۰۸ء؛ *Imperial Gazetteer*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء۔

(T. W. HAIG)

لَکھنَؤ : ایک شہر اور ضلع کا نام جو بھارت کے صوبۂ اتر پردیش [صوبجات متحدۂ آگرہ و اودھ جس کا نام ۱۹۵۰ء میں اتر پردیش رکھا گیا دیکھیے (The Statesman's year-book، ۱۹۷۵ -

۱۹۷۶ء)] کا دارالحکومت ہے ۔ اس کا رقبہ ۹۷۶ مربع میل ہے ۔ یہ ضلع گنگا کی وادی میں واقع ہے، دریائے گومتی اسے سیراب کرتا ہے اور ساردا نہر کے نظام سے اس علاقے کی آبپاشی ہوتی ہے ۔ لوگ عام طور پر زراعت پیشہ ہیں ۔ گندم، چاول، چنا، باجرا، تِل، جو، گنا اور موٹا اناج منڈوا وغیرہ پیدا ہوتا ہے ۔ لکھنؤ، ملیح آباد، کاکوری اور امیٹھی اس کے خاص شہر اور قصبے ہیں ۔

شہر لکھنؤ کی آبادی ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق پانچ لاکھ تھی جس میں چھاونی کا رقبہ بھی شامل ہے ۔ یہ شہر گومتی کے کنارے آباد ہے اور نئی دہلی سے ۲۶۰ میل کے فاصلے پر جنوب مشرق میں واقع ہے ۔ پہلے یہ شہر نوابان اودھ کا پاے تخت تھا اور اب صوبائی حکومت کا صدر مقام ہے ۔ اس میں بڑی شاندار اور خوبصورت عمارتیں ہیں اور یہ ہندوستانی مسلمانوں کا ایک اہم ثقافتی مرکز ہے ۔ کاغذ، جوتے، دوائیں، بجلی کا سامان، سگریٹ تانبے اور پیتل کے برتن بنانا یہاں کی بڑی صنعتیں ہیں ۔ اس کے علاوہ زر دوزی کا کام مٹی کے کھلونے اور چمڑے پر نقش و نگار بنانا بھی یہاں کی خاص خاص دستکاریاں ہیں ۔

اسلامی حملوں سے پہلے اس شہر کے تاریخی حالات معلوم نہیں بلکہ اس کے نام کے مآخذ بھی غیریقینی ہیں گو اس نام کا پہلا حصہ ''لکھ'' لکشمن یعنی لچھمن کی بگڑی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے ۔ اس کا قدیم ترین حصہ لچھمن ٹیلا ہے جس کو تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں شیخوں نے آباد کیا تھا ۔ اس سلسلے کے ایک بزرگ حضرت شاہ مینا ؒ نے جن کا وصال ۱۴۷۸ء میں ہوا، بڑی شہرت پائی اور آپ کا مزار آج بھی مرجع خواص و عوام ہے ۔ لکھنؤ کو دہلی کے سوری بادشاہوں کے زمانے میں اہمیت حاصل ہونا شروع ہوئی، ۱۵۲۶ء میں ہمایوں نے اس پر قبضہ کیا اور پھر ۱۵۲۸ء میں بابر نے اسے فتح کیا ۔ شہنشاہ اکبر کے عہد میں یہ ایک سرکار (صوبہ) کا صدر مقام تھا ۔ مغلیہ سلطنت کے زوال پر سعادت خان (۱۷۲۴ء) نے یہاں نواب وزیران اودھ کا خاندان قائم کیا جو پہلے خود مختار والیوں کی حیثیت سے اور بعد میں ۱۸۵۶ء تک بطور شاہان اودھ یہاں حکمران رہے ۔ سعادت خان ایران کا ایک شیعی سید اور حکومت مغلیہ کا ایک وزیر تھا ۔ اس نے لکھنؤ کے شیوخ کے اقتدار کو ختم کر دیا لیکن اپنا صدر مقام فیض آباد ہی میں رکھا ۔ اس نے اپنے خاندان کا امتیازی نشان مچھلی کو قرار دیا ۔ اس شہر کی شان و شوکت کو نواب آصف الدولہ (۱۷۷۵ء تا ۱۷۹۷ء) کے عہد میں چار چاند لگے ۔ یہ اس خاندان کا چوتھا حکمران تھا ۔ اس کی سخاوت کی داستانیں ضرب المثل بن گئی ہیں ۔ اس کا عہد حکومت گویا لکھنؤ کے لیے عہد زرین تھا جسے اس نے فیض آباد کے بجائے اودھ کا پاے تخت بنایا تھا ۔ خوبصورت وکٹوریا پارک (۱۸۸۷ء) کے مشرق میں خوبصورت عمارتوں کا ایک سلسلہ ہے، یعنی رومی دروازہ، بڑا امام باڑہ اور ایک مسجد ۔ یہ سب عمارتیں آصف الدولہ ہی نے تعمیر کرائی تھیں ۔ دوسری اور تیسری عمارت مچھی بھون یا پرانے قلعے میں ہے ۔ یہاں لچھمن ٹیلا بھی ہے جس کے اوپر اورنگ زیب کی تعمیر کرائی ہوئی مسجد ہے، لیکن شہر کی شان اصل میں بڑے امام باڑے کے دم سے ہے ۔ اس زمانے کی یادگار مارٹینئر سکول بھی ہے ۔ یہ عمارت جنرل کلاڈ مارٹن Genl. Claud Martin نے پہلے تو اپنے رہنے کے لیے تعمیر کرائی تھی بعد میں اسے سکول میں تبدیل کر دیا ۔

سعادت علی خان (۱۷۹۷ تا ۱۸۱۴ء) نے سکندرہ باغ اور ''دلکشا'' محل تعمیر کرایا ۔ وہ اور اس کے جانشین اس شہر کے مضافات کو اپنی

یادگاروں، باغیچوں اور دیہاتی سیرگاہوں سے سجاتے رہے۔ اس دور کے شاندار طرز تعمیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک اسلامی فن تعمیر انحطاط پذیر ہو چکا تھا۔

غازی الدین حیدر نے شاہ اودھ کا لقب اختیار کیا۔ اس نے چھتر منزل کے محلات تعمیر کرائے اور شاہ نجف کا مقبرہ بھی بنوایا۔

محمد علی شاہ (۱۸۳۷ء تا ۱۸۴۲ء) نے حکومت کے نظام میں اصلاحات نافذ کیں اور بعض اقتصادی اقدامات کے ذریعے اپنے خاندان کی حکومت کو دو اور نسلوں تک تباہی سے محفوظ کر لیا۔ حسین آباد کی عمارتیں اسی کی یادگار ہیں۔ اس کے بیٹے امجد علی شاہ کے دور میں پرانی برائیاں اور بداعمالیاں عود کر آئیں اور اس طرح ملک کی حکومت پوری طرح مفلوج ہو کر رہ گئی۔

واجد علی شاہ (۱۸۴۷ تا ۱۸۵۶ء) اودھ کا آخری تاجدار تھا۔ اس نے قیصر باغ کا محل تعمیر کرایا جو استرکاری، منقش اور رنگین اینٹوں کی عمارت کا اچھا نمونہ ہے۔

اس دور کی بدانتظامی اور شاہ خرچیوں کی مثال تاریخ میں مشکل سے ملے گی، آخر یہ نتیجہ نکلا کہ صوبۂ اودھ کا الحاق ۱۸۵۶ء میں انگریزی حکومت سے ہو گیا۔ اس وقت لارڈ ڈلہوزی وائسرائے ہند تھے۔ لکھنؤ میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں بعض ہولناک اور خونریز لڑائیاں ہوئیں جو مقامی ریذیڈنسی کے شجاعانہ دفاع کے سلسلے میں ہمیشہ یاد رہیں گی۔

موجودہ مقامی حکومت نے لکھنؤ کی ترقی اور خوش حالی کو بحال کیا ہے اور اب لکھنؤ اور اس کے مضافات کو شمالی ہند کا خوبصورت ترین شہر سمجھا جاتا ہے۔ اردو ثقافت کا مرکز ہونے کی حیثیت سے یہ شہر دبستان دہلی کا حریف ہے۔ علم و فضل کا مرکز ہے اور تعلیم نسوان کے لیے یہاں غیر معمولی سہولتیں موجود ہیں۔ بادشاہ باغ میں کیننگ کالج ۱۸۶۴ء سے قائم ہے۔ کنگ جارج میڈیکل کالج ۱۹۱۰ء میں جاری ہوا۔ یہ کالج اور عورتوں کا ازیبلا تھاربرن کالج یونیورسٹی سے ملحق ہیں جس کی تشکیل ۱۹۲۱ء میں ہوئی۔ ثانوی مدارس میں کولون سکول اور ریڈ کرسچین کالج قابل ذکر ہیں، صوبائی عجائب خانہ بھی لکھنؤ ہی میں ہے۔ یہاں کی چھاونی اتر پردیش میں سب سے بڑی چھاونی ہے۔ یہ شہر ریلوے کا مرکز ہے اور اودھ روھیل کھنڈ ریلوے کا صدر مقام بھی ہے۔ کسی زمانے میں یہاں زری اور نقرئی بروکیڈ، ململ اور زردوزی کا کام ہوتا تھا، لیکن دوسرے شہروں کی طرح مقامی صنعت و حرفت اب زوال پذیر ہے۔

مآخذ: (۱) لکھنؤ ڈسٹرکٹ گزیٹیر ۱۹۰۴ء؛ (۲) E.H. Hilton: *Guide to Lucknow*، مطبوعہ لکھنؤ ۱۹۰۲ء؛ (۳) S. C. Hill: *The life of Claud Martin*، کلکتہ ۱۹۰۱ء؛ (۴) Sleeman: *A Journey through the kingdom of Oude*، لندن ۱۸۵۸ء؛ (۵) J. J. McLeod Innes: *Lucknow and Oude in the mutiny*، لندن ۱۸۹۵ء، ۱۹۰۵ء؛ (۶) مردم شماری رپورٹ ۱۹۰۱ء۔

(R. B. WHITEHEAD)

⊗ **تعلیقہ:** لکھنؤ کی آبادی کے تین نمایاں مرکز ہیں۔ مغربی سمت کا مرکز چوک کے نام سے موسوم ہے۔ یہ شہر کا قدیم ترین حصہ ہے۔ اس کی بنیاد نوابان اودھ نے رکھی تھی۔ درمیانی علاقے کا مرکز امین آباد ہے۔ مشرقی سمت میں تیسرا مرکز ''حضرت گنج'' کے نام سے موسوم ہے۔

''چوک'' میں صرافوں اور جوہریوں کی دکانیں ہیں۔ پاندانوں اور خاصدانوں اور مصنوعی آرائشی چیزوں کی دکانیں بھی ہیں۔ یہاں کی عطریات اور

قواموں کی دکانیں بہت مشہور ہیں ۔ ان کے علاوہ سبزیوں اور پھلوں کی وسیع و عریض منڈیاں ہیں ۔

امین آباد کو پورے شہر کا مرکز اعصاب سمجھنا چاہیے ۔ یہ مرکز صنعت و تجارت کی وجہ سے مشہور ہے ۔ یہاں سے شہر بھر کے تمام گوشوں کو سڑکیں نکلتی ہیں ۔ صبح سے رات گئے تک لوگوں کا ہجوم رہتا ہے ۔ زنانہ بناتی کے کپڑوں اور زر دوزی کے کاموں کی وجہ سے یہ بہت مشہور ہے ۔

حضرت گنج، شہر کا جدید حصہ ہے ۔ اس علاقے میں ہر قسم کی تہذیبی سرگرمیوں کا مرکز حضرت گنج ہے ۔ یہاں بنکنگ اور انشورنش کا وسیع پیمانے پر کاروبار ہوتا ہے ۔ جدید طرز کے ہوٹل، بار، ریستوران اور قہوہ خانے ہیں ۔ ہر قسم کی فیشن ایبل چیزیں یہاں دستیاب ہوتی ہیں ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے رادھا مکرجی و بلجیت سنگھ : *Social profiles of a Metropoles Social and Economic* ، *Structure of Lucknow Capital of Uttar pradesh* لنڈن، ۱۹۵۴ء-۱۹۵۶ء، ص ۵، ۷ ۔

نوابان اودھ کے عہد کی تہذیب و ثقافت کے لیے لکھنؤ کو بہت شہرت حاصل رہی ہے ۔ یہ کبھی ملک کا دارالحکومت تو نہ ہو سکا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ لکھنؤ علوم و فنون اور شعر و ادب کا مدتوں پایۂ تخت رہا ۔ فرنگی محل کا علم و فن کا وہ خاندان لکھنؤ میں منتقل ہوا جس نے اشاعت علوم و فنون میں بڑی ناموری حاصل کی تھی ۔ ندوۃ العلماء ایسے شہرۂ آفاق دارالعلوم کی بنیاد بھی یہیں رکھی گئی ۔ زبان اردو کے سلسلے میں سلیمان ندوی لکھتے ہیں : ”ہندوستان کی موجودہ بولی پیدا تو سندھ اور پنجاب میں ہوئی، نشو و نما دکن میں پایا، تعلیم و تربیت دہلی میں حاصل کی، لیکن تہذیب و سلیقہ لکھنؤ میں سیکھا . . . ۔ محاورات کی نزاکت الفاظ کی تراش خراش اور اصول و قواعد کی وضع و تالیف کا جو اہم کام گزشتہ دو صدیوں میں یہاں انجام پایا، اسی کا اثر ہے کہ اس نے بولی سے بڑھ کر زبان کا درجہ پایا“ (نقوش سلیمانی، کراچی، ص ۸۷) ۔ پھر انیس و دبیر نے، جو اردو کے مشہور شاعر اور مرثیہ نویس تھے، یہیں زبان کا سکہ بٹھایا ۔ ناسخ نے زبان کی لطافت و نزاکت میں بڑا کام کیا ۔ سید انشاءاللہ خان نے دریائے لطافت کا سیل لکھنؤ کی زمین ہی میں بہایا ۔ ان کے علاوہ ادبا نے اردو زبان کی ترقی کے لیے بہت اہم کتابیں تصنیف کیں، جو آج بھی اردو زبان کا گرانقدر سرمایہ ہیں ۔

شاہان اودھ کے زمانے میں لکھنؤ میں ایک دارالترجمہ قائم تھا ۔ نئے علوم و فنون کی کتابیں یہاں ترجمہ ہو کر مطبع سلطانی سے شائع ہوتی تھیں ۔ اس ادارے کے زیر اہتمام مختلف علوم پر متعدد رسالے بھی شائع ہوتے تھے“ (نقوش سلیمانی، ص ۸۲، ۸۳) ۔ ان کے علاوہ لکھنؤ کو اس لحاظ سے بھی اولیت کا درجہ حاصل ہے کہ داستان گوئی نے یہاں مستقل فن کی حیثیت حاصل کی ۔ داستان امیر حمزہ، طلسم ہوشربا، نوشیروان نامہ، ایرج نامہ، فسانۂ عجائب، امانت کی اندر سبھا، وغیرہ میں مصنفوں نے ہزاروں صفحات میں خیال، ادب اور زور بیان کا طلسم کھڑا کیا ۔ نظم میں مرزا شوق اور دیا شنکر نسیم کی مثنویاں جواہر پاروں کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ ناولوں کی ایجاد و تخلیق کے لیے لکھنؤ کی زمین موزوں ثابت ہوئی ۔ سرشار نے لکھنؤ کے آخری تمدن اور رسم و رواج اور مرزا رسوا نے لکھنؤ کے ایک خاص طبقے کی خصوصیات بیان کی ہیں ۔ سرشار کی سیر کہسار اور فسانۂ آزاد، شرر کی فردوس بریں اور مرزا رسوا کی امراؤ جان ادا اردو ادب کا قیمتی سرمایہ ہیں ۔

لکھنؤ میں ماہ محرم کے عشرۂ اول میں

سید الشہدا کی مرثیہ خوانی اور تعزیہ داری انتہائی جوش و احترام سے کی جاتی ہے۔ لکھنؤ کی مرثیہ خوانی نے پورے ملک میں یہ تسلیم کرا لیا کہ شعر و سخن میں مرثیہ گوئی کا مرتبہ دیگر اصناف سخن میں بہت ممتاز ہے۔ لکھنؤ میں متعدد امام باڑے ہیں۔

مطابع: کتابوں کی نشر و اشاعت میں مطابع منبعوں کی حیثیت رکھتے ہیں ان میں ذیل کے مطابع کی خدمات خاص طور سے قابل ذکر ہیں:۔ مطبع سلطانی، مطبع محمدیہ، مطبع مصطفائی، مطبع محمدی، مطبع جعفریہ، مطبع امینی، مطبع صدیقی۔ ان کے بعد نولکشور نے اپنا پریس قائم کیا (۱۸۵۸ء)۔ اس ناشر نے مشرقی علوم کی ضخیم اور بکثرت کتابیں شائع کیں۔ یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ ہماری زبان کی اکثر نایاب علمی و ادبی کتابیں اس مطبع میں طبع ہوئیں۔

اودھ کا دارالحکومت جب فیض آباد سے لکھنؤ میں منتقل ہوا تو ملک کے نامور شعرا میر، سودا، انشا، جرأت اور مصحفی نے ادھر کا رخ کیا۔ میر انیس کا خاندان تو پہلے ہی سے دہلی سے لکھنؤ آچکا تھا، ان کے دم قدم سے بادشاہوں کے دربار اور اہل علم کی محفلیں شعر و سخن سے پر رونق ہو گئیں (یہ مندرجات تحریر مقالہ کے وقت تک کے ہیں)۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

• **لکھنوتی**: رک بہ گوڑ۔

⊗ **لکیاری سادات**: سندھ میں وارد ہونے والے سادات کا پہلا خانوادہ۔ اس خاندان کے جد اعلیٰ سید علی بن عباس غالباً چودھویں صدی عیسوی کے آغاز میں سندھ پہنچے۔ تحفۃ الکرام میں ان کا شجرۂ نسب اس طرح درج ہے: سید علی بن سید عباس بن سید حسین بن سید ارشد بن سید زید بن سید جعفر بن سید عمران بن سید ہارون بن سید عبداللہ اشرف بن قاسم بن عبداللہ بن امام موسیٰ کاظمؑ۔ سید علی مکی اکابر شیوخ اور اولیائے کبار میں تھے۔ خلیفہ نے انہیں سامرے سے ایک سو فوجی سپاہیوں کے ساتھ ایک بدکردار سردار دلو رائے کی گوشمالی کے لیے سندھ بھیجا، جس کی شکایت اس کے چھوٹے نو مسلم بھائی چھٹو بن آمر نے کی تھی۔ دلو رائے اپنے افعال بد سے تائب ہو کر پشیمانی کے ساتھ سید علی کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنی بیٹی کو ان کے عقد میں دے دیا جس کے بطن سے چار فرزند سید محمد، سید مرادیہ، سید حاجی عرف بھرکیو اور سید چنگو پیدا ہوئے۔ سید علی پرگنۂ سیوستان ضلع دادو میں بھگے توڑے نامی پہاڑ کے دامن میں دریا کے کنارے ایک پر فضا اور خاموش بستی میں سکونت پذیر ہوئے، جو ان کے نام پر ”لک علوی“ کے نام سے مشہور ہوئی اور ان کی اولاد لکیاری سادات کہلائی۔ لکیاری سادات بڑے صحیح النسب ہیں اور اب تک اپنی لڑکیوں کا رشتہ دوسرے سادات میں نہیں کرتے۔

سید علی کے پہلے فرزند سید محمد کے بیٹے سید صدر الدین الملقب بہ شاہ صدر تھے۔ سندھ میں سلسلۂ قادریہ کے شیوخ میں ان کا بڑا دخل ہے۔ سٹیشن لکی شاہ صدر کے متصل ان کا مقبرہ ہے۔ کہتے ہیں نادر شاہ نے ان کا روضہ تعمیر کرایا تھا۔ شاہ صدر کے ایک نواسے سید محمد تھے، درود شریف کا پڑھنا ان کا معمول تھا۔ ایک نواسے سید محمد شجاع تھے۔ نقشبندیہ سلسلے کے نامور صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

میر علی شیر قانع نے تحفۃ الکرام میں شاہ صدر کی اولاد میں سے بہت سے بزرگوں کا ذکر کیا ہے۔ حضرت سیّد علی کے چوتھے فرزند سیّد چنگو کا ایک بیٹا تھا۔ ان کی اولاد بھی بڑی پھیلی اور سندھ کے مختلف علاقوں میں جا آباد ہوئی۔ ان میں سے سیّد کبیر ٹھٹھے جا پہنچے۔

لکیاری سادات میں سے ایک بزرگ سیّد محمّد بقا تھے جن کی ولادت ۱۱۳۰ھ / ۱۷۲۲ء میں رسول پور علاقۂ ریاست خیر پور میں ہوئی۔ علوم ظاہری کی تکمیل کے بعد قادریہ، چشتیہ اور نقشبندیہ سلسلوں سے فیض یاب ہوئے۔ ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۴ء میں شہید ہوئے اور قصبۂ شیخ طیّب ریاست خیر پور میں مدفون ہوئے۔ ان کے اٹھارہ فرزندوں میں سے پیر سیّد محمّد راشد علم و فضل میں باکمال ہونے کے علاوہ فقر و تصوف میں بھی اعلٰی مقام پر فائز ہوئے۔ ان کا فیض سندھ سے باہر جودھ پور، جیسلمیر اور دوسرے علاقوں میں بھی پہنچا۔ انہوں نے ۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۸ء میں شہادت پائی۔ ان کے متعدد خلفا تھے۔ امروٹ شریف کے بزرگوں کو ان کے خلفا کی وساطت سے فیض پہنچا اور امروٹ شریف کو برصغیر کی تاریخ میں یہ اہمیت بھی حاصل ہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی جیسے دینی اور سیاسی مفکر وہاں کے فارغ التحصیل تھے۔ پیر محمّد راشد کی اولاد راشدی کہلائی۔ پیر صبغۃ اللہ شاہ پہلے پیر پگارا ان کے سجادہ نشین بنے۔ سید احمد شہید ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۲۶ء میں ان کی دعوت پر سندھ میں ان کے گھر پیر کوٹ گئے تھے۔ پیر صبغۃ اللہ شاہ نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف حر تحریک شروع کر رکھی تھی، اسی لیے وہ سید احمد شہید کی تحریک آزادی میں ہر طرح مدد کرنے کے لیے کمر بستہ ہو گئے۔ پیر صبغۃ اللہ شاہ کے ایک بھائی پیر محمد یاسین، جھنڈا یا علم لے کر دوسری جگہ چلے گئے اور پیر جھنڈا کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ''پیر جھنڈا'' کا کتابخانہ سندھ کا نہایت نادر علمی ذخیرہ سمجھا جاتا ہے۔ پیر گوٹ کا کتابخانہ بھی بڑا نادر تھا۔ عہد حاضر کے مشہور محقّق اور مؤرخ پیر حسام الدّین راشدی اور معروف صحافی پیر علی محمد راشدی بھی پیر محمد راشد کی اولاد میں سے ہیں۔

ظاہر ہے سادات لکیاری کا خاندان بڑا گرامی قدر ہے۔ اس سے سارا سندھ مستفیض ہوا۔ بالائی اور زیریں سندھ میں اس کی وجہ سے متعدد خانقاہیں قائم ہوئیں، جن میں سے ہر ایک کی تاریخ بڑی شاندار ہے۔

مآخذ: (۱) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام، ترجمۂ اردو کراچی، ۱۹۰۵ء، ص ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵؛ (۲) اعجاز الحق قدوسی: تذکرہ صوفیائے سندھ، کراچی، ۱۹۵۹ء، ص ۱۰۸ تا ۱۱۵، ۲۶۳ تا ۲۷۷؛ (۳) غلام رسول مہر: سید احمد شہید، ص ۲۹۸ تا ۳۰۵، ۳۰۸ تا ۳۱۰؛ (۴) حسام الدین راشدی: مقالۂ سادات لکیاری در مہران شاہ صدر نمبر، ۲۷ جنوری ۱۹۵۸ء۔ [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

للّٰہ عارفہ: [اس کتاب میں اس کو شامل کرنے کا جواز یہ ہے کہ صوفیۂ کشمیر کے تذکروں میں اس کا ذکر مسلم اولیا کے ساتھ ساتھ ملتا ہے]۔ للّٰہ عارفہ ۷۳۵ھ / ۱۳۳۵ء میں (بعہد راجہ ادیان دیو، ۷۲۷ھ / ۱۳۲۷ء تا ۷۴۴ھ / ۱۳۴۳ء) سرینگر سے چار پانچ میل جنوب مشرق میں واقع ایک گاؤں پنڈریٹھن میں پیدا ہوئی، جو قدیم زمانے میں اشوک کا

دارالحکومت تھا۔ عبدالوہاب شائق کہتا ہے:

قزون بود بر ہفت صد سی و پنج
ز ویرانۂ شد پدیدار گنج

للہ کے والدین متوسط درجے کے زمیندار تھے۔ انھوں نے بچی کا نام لل ایشوری رکھا اور ہندوؤں کے دستور کے مطابق اس کی شادی صغر سنی ہی میں پانپور کے ایک برھمن زادے سے کر دی، مگر یہ شادی اس کے حق میں اچھی ثابت نہ ہوئی۔ وہ گھر کے سارے کام کاج کرتی، دریا سے پانی لاتی، برتن، کپڑے دھوتی، دھان کوٹتی، باریک سے باریک سوت کاتتی، مگر اس کی ساس کسی طرح خوش نہ ہوتی۔ وہ اس کے پھوہڑ پن کی شکایت بیٹے سے کر کے ناحق اسے پٹواتی اور ناروا سختیوں سے اس کا ناک میں دم کر دیتی، یہاں تک کہ بھوکوں مارنے سے بھی دریغ نہ کرتی۔ ان سب باتوں کے باوجود للہ کبھی حرف شکایت زبان پر نہ لاتی۔

یہ سختیاں اور تلخ کلامیاں اس کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔ طعن و تشنیع برداشت کرنے، بھوکا رہنے اور دکھ سہنے سے اسے نفس کشی کی عادت ہوگئی، توکل و استغنا کی قوت بڑھتی گئی، وجدان بیدار ہوتا گیا اور اسے اپنے اندر ایک نمایاں تبدیلی محسوس ہونے لگی۔ اس نے اپنی اس کیفیت کا اظہار کچھ اس طرح کیا ہے:

''یہ کیا تھا اور کیا ہوگیا؟ میرے لیے ہر بات الٹی ہو گئی۔ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کس کنارے لگوں گی۔ مجھے چھت بنوانے کے لیے ایک ناتجربہ کار بڑھئی ملا [؟ اشارہ غالباً شوہر کی طرف ہے]۔ یہ میرے حق میں اچھا ہی ہوا کیونکہ اس طرح میں اپنے آپ کو پہچان لوں گی''۔

اس کے دل میں طرح طرح کے وسوسے پیدا ہوتے۔ وہ ان فکروں اور سوچوں میں کھو جاتی:

''میں کہاں سے آئی؟ کس راہ سے آئی، کس راستے سے جاؤں؟ مجھے کوئی راستہ سجھائی نہیں دیتا۔ ٹھنڈی آہیں بھر کر رہ جاتی ہوں، مگر مجھے اپنی حالت کا کچھ پتا نہیں چلتا''۔

آخر ایک دن اسے عرفان نفس حاصل ہوگیا اور وہ پکار اٹھی: ''میں نے اپنے نفس کو مارا، جس سے میرے اندر کا چراغ روشن ہوگیا۔ مجھے اپنی اصلیت معلوم ہوگئی۔ اندر کی چمک باہر نکل آئی اور میں نے اندھیرے میں اسے پا لیا۔ حق نے مجھے ایک حرف پڑھنے کو کہا اور فرمایا۔ اندر آ، باہر نہ رہ۔ جب میں اندر آئی تو اس نے اپنا راز مجھ پر فاش کر دیا۔ میں آپے میں نہ رہی، اچھل اچھل کر رقص کرنے لگی اور ظاہری و باطنی اسرار سے واقف ہوکر پھولی نہ سمائی''۔

جب دوئی کا پردہ درمیان سے اٹھ گیا اور دل کے روشن آئنے میں اس کا عکس پڑا تو اسے معلوم ہوا کہ وہی سب کچھ ہے، میں تو کچھ بھی نہیں۔ اس کے بعد دنیا اس کی نظروں میں ہیچ تھی۔ اب اسے مرنے کی خواہش تھی نہ جینے کی آرزو۔ اس حالت میں اس سے چند خارق عادت باتیں ظہور میں آئیں، جن کی بدولت وہ ساری بستی میں مشہور ہو گئی۔ ہر کہ و مہ کی زبان پر اس کی مظلومی اور اس کی ساس کی سختی کا تذکرہ رہنے لگا۔ عورتیں دور دور سے اس کی زیارت کو آئیں اور گاؤں میں میلا سا لگ جاتا، مگر وہ اپنی ہی دھن میں مست رہتی۔ وہ ہجوم سے گھبراتی، تنہائی کو پسند کرتی۔ آپ ہی آپ گنگناتی اور ایسی باتیں کرتی کہ

سننے والے دنگ رہ جاتے، کوئی مجھے گالی دے کوئی میری غیبت کرے یا قسم قسم کے خوبصورت پھول مجھ پر نثار کرے۔ میں علم حقیقت کا آب حیات پی کر توانا ہو گئی ہوں۔ اب نہ کسی بات سے خوش ہوتی ہوں، نہ رنجیدہ۔

’’مجھ کو لوگوں نے بدنام کیا، لیکن مجھ پر ان تہمتوں کا کیا اثر؟ میں تو ماگھ کے مہینے میں ٹھنڈے پانی سے نہانے والی اور اساڑھ میں تپتی آگ کی گرمی برداشت کرنے والی ہوں‘‘۔

آخر اسے اپنے جذبے پر کوئی اختیار نہ رہا۔ وہ علائق دنیا سے کنارہ کش ہو کر جوش جنوں میں جنگلوں اور بیابانوں میں سرگرداں رہنے لگی۔ کسی نے کچھ دے دیا تو کھا لیا، نہیں تو فاقوں سے وقت گزار لیا۔ اس کے دل کو کہیں قرار نہ تھا، وہ کسی رہنما کی تلاش میں کبھی پہاڑوں سے سر ٹکراتی، کبھی ویرانوں کی خاک چھانتی، کبھی دور دراز کا صفر اختیار کر کے متبرک مقامات کی زیارت کرتی، کبھی پرندوں کے نغمے سننے کے لیے راہ میں بیٹھ جاتی، کبھی مستانہ وار اٹھ کھڑی ہوتی اور نعرے لگاتی اور جذب و کیف میں اتنی محو ہو جاتی کہ اسے اپنے تن بدن کی بھی سدھ بدھ نہ رہتی۔ اس کے اقوال میں پٹن، مٹن، ہر مکھ گنگا، کوثر ناگ اور سمیرو پہاڑ کا ذکر اکثر آتا ہے۔

ان دنوں راجگان ہنود کا آفتاب اقبال غروب ہو رہا تھا۔ حکومت بدل رہی تھی اور کشمیر ہزارہا سال کے ہندو راج کے بعد مسلمان سلاطین کے زیر نگیں آنے کے لیے ایک انقلاب سے گزر رہا تھا۔ دیکھتے ہی دیکھتے ہندو راج کی بساط الٹ گئی اور کشمیر پر اسلام کا پرچم لہرانے لگا۔ للہ نے یوں تو بعض اور مسلمان بادشاہوں کا زمانہ بھی دیکھا، لیکن اس کی شہرت کا آغاز سلطان علاء الدین کے زمانے میں ہوا۔ تاریخ اعظمی میں لکھا ہے:

’’ظہورش در زمان سلطان علاء الدین بود‘‘۔

تاریخ جدولی کشمیر سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ۷۷۳ھ / ۱۳۷۱ء میں مشہور روحانی بزرگ سیّد حسن سمنانی، جن کا مزار کولگام میں ہے، کشمیر میں وارد ہوئے تو للہ ان کی تعلیمات وحدت و محبت سے اس حد تک متأثر ہوئی کہ وہ بے شمار دیوتاؤں کے بجائے ہر جگہ ایک ہی ذات کا جلوہ دیکھنے لگی۔ وہ ہر مخلوق کو خالق کی نعمتوں سے متمتع ہونے کا حقدار سمجھتی اور کہتی: ’’کیا سورج دنیا کی ہر چیز کو روشن نہیں کرتا؟ کیا وہ صرف اچھے اچھے شہروں کو روشنی پہنچاتا ہے؟ کیا ہوا ہر گھر میں داخل نہیں ہوتی؟ یہی اشارہ کافی ہے، اس اصول کو سمجھو‘‘۔

اسی زمانے میں مخدوم جہانیاں جہاں گشت سید جلال الدّین بخاری اور امیر کبیر سید علی ہمدانی بھی وارد کشمیر ہوئے اور للّہ ان کے فیوض سے بھی مستفیض ہوئی۔ اب اس کے نزدیک اپنے پرائے سب برابر تھے۔ وہ ہندو مسلمان کی تمیز چھوڑ کر انسانی رشتے کو دیگر تمام رشتوں سے افضل جانتی تھی اور قادر مطلق کی خواہش کے سوا باقی تمام خواہشوں کو نجات اور مکتی کا دشمن تصور کرتی تھی۔ وہ بت پرستی کے خلاف تھی اور لوگوں کو بت پرستی چھوڑنے کی تلقین کرتی تھی۔

اس کے ایسے ہی صوفیانہ خیالات کی وجہ سے لوگ اسے مسلمان سمجھنے لگے۔ وہ رسم و رواج کے ظاہری امتیازات کی تنگ حدود سے نکل گئی تھی۔ ہندو اسے قُلِ ایشوری

یا لَل یوگیشوری اور مسلمان لَل دَدی یا لَل ماجی کہتے تھے، جس کے معنی ہیں بزرگ ماں؛ مگر عام طور پر وہ لَلّہ ہی کے نام سے مشہور ہے، جو کشمیر میں پیار کا لفظ سمجھا جاتا ہے۔

بابا کمال الدین ریشی نامہ (نور الدین نامہ) میں لکھتے ہیں کہ شیخ نور الدین ولی نے کشمیری زبان میں ایک مناجات لکھی ہے، جس میں چند خدا رسیدہ بزرگوں کا تذکرہ کرنے کے بعد خدائے تعالٰی سے ان کی ہمسری کی التجا کی ہے۔ اس مناجات میں انھوں نے لَلّہ عارفہ کی بھی تعریف کی ہے اور اسے ارباب معرفت میں شمار کیا ہے۔

لَلّہ ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں ھیرا پھور کے مقام پر امیر کبیر سیّد علی ہمدانیؒ سے ملی۔ اس کے کچھ عرصے بعد اس نے بیج بہاڑہ میں وفات پائی، جو سرینگر سے ۲۸ میل کے فاصلے پر جنوب مشرق میں واقع ہے۔ صحیح تاریخ وفات معلوم نہیں ہو سکی۔

للّہ کے اقوال کے کئی مجموعے چھپ چکے ہیں۔ سر جارج گریرسن اور بارنٹ نے پنڈت مکند رام شاستری کی مدد سے کشمیری پنڈتوں کی یادداشتوں کی بنا پر جو اقوال جمع کیے تھے، ان سے پتا چلتا ہے کہ ھندو مت کے یوگ فلسفے کا رنگ اس پر غالب تھا، مگر بعض دوسرے مجموعوں میں ایسے اقوال بھی موجود ہیں، جو خالص اسلامی متصوفانہ خیالات کے حامل ہیں، غالبًا اسی بنا پر لَل واکھ کے انگریز شارح سر رچرڈ سی ٹمپل نے لکھا ہے کہ لَل دَدی کے کلام میں تصوف کی جو چاشنی پائی جاتی ہے، وہ زیادہ تر سیّد علی ہمدانی اور بعض دوسرے صوفیۂ کرام کی ملاقاتوں اور صحبتوں کا نتیجہ ہے۔ عبداللہ یوسف علی اپنی کتاب ''تاریخ ھند کے ازمنۂ وسطٰی میں معاشرتی اور اقتصادی حالات'' میں صفحہ ۸۲ پر لکھتے ہیں:

''جس مذہبی تحریک کے باعث جدید شو مت صوفیوں کے نقشبندی سلسلے کے قریب آ گیا، اس کی اعلٰی مثال کشمیر کی مجذوبہ لَلّہ کی تصنیف میں موجود ہے۔ لَلّہ چودھویں صدی عیسوی میں ہوئی ہے، جب کہ اس کے اپنے وطن میں اسلام کی کشش عالمگیر ہو رہی تھی''۔ اس کی تصنیف کے اس عالمانہ ایڈیشن (لَل واکیانی) کے علاوہ، جو سر جارج گریرسن نے مرتب کیا ہے، ایک منظوم انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے، جو سر رچرڈ ٹمپل نے شائع کیا ہے۔ انھوں نے اس پر نہایت قیمتی مقدمہ بھی لکھا ہے، جس سے ہندوستان کی چودھویں صدی عیسوی کی مذہبی فضا پر نئی روشنی پڑتی ہے۔

ان ترجموں کے علاوہ ایک ترجمہ اردو زبان میں بھی ہوا ہے، جو واکھیہ للی ایشوری کے نام سے مقبوضہ کشمیر میں ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) محی الدّین مسکین: تاریخ کبیر کشمیر (تحائف الابرار)، ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء؛ (۲) محمد شاہ سعادت مفتی: کشمیری صالحات (قلمی)؛ (۳) محمد سیف الدین کاشمیری: تاریخ جدولی کشمیر (موجز التواریخ)، امرتسر ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء؛ (۴) عبدالوہاب شائق: ریاض الاسلام (شاہ نامۂ کشمیر، یعنی منظوم تاریخ کشمیر کا وہ حصّہ جو بزرگان کشمیر کے حالات پر مشتمل ہے) تصنیف ۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء (غیر مطبوعہ)؛ (۵) خواجہ محمد اعظم دیدہ مری: واقعات کشمیر (تاریخ کشمیر اعظمی)، تصنیف ۱۱۳۸ھ/۱۷۲۵ء، لاہور ۱۸۸۶ء، سرینگر ۱۹۳۶ء؛

(۶) بابا داود مشکواتی: اسرار الابرار (۱۰۶۴ھ)؛ (۷) بابا کمال الدین ریشی: نورالدین نامہ (منظوم حالات شیخ نورالدین ولی)، تصنیف ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹ء مخطوطۂ مملوکۂ پیر غلام احمد مہجور)؛ (۸) محمد الدین فوق: للہ عارفہ، لاہور ۱۹۲۹ء؛ (۹) وہی مصنف: خواتین کشمیر، سرینگر ۱۹۴۰ء؛ (۱۰) محمد عبداللہ قریشی: آئینۂ کشمیر، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) Sir Richard Temple: *The world of Lalla, The Prophetess*، کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۴ء؛ (۱۲) پنڈت آنند کول: *Lalla Yogeshwari*، لاہور ۱۹۴۲ء؛ (۱۳) Grierson و Barnett: *Sayings of Lalla*؛ (۱۴) Dr. G. M. D. Sufi: *Kashir*، ج ۲، لاہور ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء۔

(محمد عبداللہ قریشی)

• **لَمْتُونَہ**: صَنہاجہ کی نسلی برادری کا ایک بڑا بربر قبیلہ، جو خیموں میں رہتا تھا اور مراکش کے جنوب کی طرف صحرا میں ان دوسرے قبیلوں کے ساتھ بدویانہ زندگی بسر کرتا تھا جو اپنے چہروں پر لِثام [رَکْ بآں] یعنی نقاب ڈالے رہتے تھے [مُلَثَّمون]۔

لمتونہ نے جو شروع میں بت پرست تھے، مسلمان ہونے کے بعد گرد و پیش کے زنگیوں کو بھی حلقہ بگوش اسلام کر لیا۔ ایک عرصے تک ان میں خود مختار بادشاہتوں کے سلسلے قائم رہے، لیکن پھر ان میں بدنظمی پھیل گئی، یہاں تک کہ یحیی بن ابراہیم الگُدالی نے ان پر تسلّط قائم کیا۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸-۱۰۴۹ء میں یحیی حج کے لیے مکّے گئے تو واپسی پر نفیس سے فقیہ عبداللہ بن یاسین الگُزُولی کو اپنے ہمراہ لے آئے، جنھوں نے لمتونہ کو دین اور شریعت کے اصول کی تعلیم دی۔ پھر خود سرداری اختیار کرکے گدالہ اور مسوفہ کے ہمسایہ قبائل کو زیر کیا اور ان کی قیادت کرتے ہوئے مراکش فتح کیا۔ یہی عبداللہ سلطنت الموحدین کے بانی تھے، جو مُلَثَّمون یا لمتونہ (دیکھیے المرابط) کی سلطنت بھی کہلاتی ہے۔ سلطنت المرابط کے سقوط کے بعد مراکش کی تاریخ میں لمتونہ کا ذکر کہیں نہیں ملتا، البتہ ماریطانیہ Mauritania کے بعض قبائل اب تک ان کے نام سے موسوم ہیں۔

مآخذ: عرب مؤرخوں نے جو باب سلسلۂ سلاطین المرابط کے لیے وقف کیا ہے، اس کی ابتدائی عبارات، خصوصاً دیکھیے (۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس؛ (۲) ابن خلدون: کتاب العبر، طبع de Slane، ۲۳۵، ۲۳۷؛ (۳) البکری: کتاب المغرب، طبع de Slane، ۱۹۱۱ء، ص ۱۶۴ تا ۱۶۸۔

(G. S. COLIN)

* **لَمْطَہ**: برانی خاندان کا ایک بڑا بربر قبیلہ۔ بربر نسّاب اس کی صحیح اصل سے ناواقف معلوم ہوتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کو فقط صنہاجہ، ہسکورہ اور گزولہ کے بھائی بند (اخوان) کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک وہ ہوارہ اور لواتہ کی طرح حِمیری نسل سے تھے۔

لمطہ ان بدوی قبیلوں میں سے تھے، جو نقاب پہنتے تھے (مُلَثَّمون)۔ اس قبیلے کی ایک شاخ دریاے مزاب Mzab کے جنوب میں رہتی تھی، جس کے مغرب میں مسوفہ اور مشرق میں تارگہ (توارگ Tuareg) قبائل آباد تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دریاے نائیجر Niger تک بھی پھیل گئے تھے۔ مراکش کے جنوب میں السوس کے علاقے میں، جہاں لمطہ قبائل گُزولہ قبائل کی معیّت میں بدویانہ زندگی بسر کر رہے تھے، لمطہ کوہ اطلس سے قریب ترین علاقے میں جاگزیں تھے۔ معقل خاندان کے بدوی عربوں کی آمد پر لمطہ کی دو شاخیں

ذوی حسّان میں جذب ہو گئیں، باقی ماندہ شاخیں معقل خاندان کے ایک اور قبیلے شبانات میں جا ملیں تاکہ گزولہ کی، جو ذوی حسّان سے جا ملے تھے، مخالفت کر سکیں۔

لمطۂ السوس کے علاقے میں وادی نال کے دہانے پر، جو اب وادلون کہلاتا ہے، نول یا نولِ لمطہ کا تجارتی شہر واقع ہے، سب سے پہلی آبادی، جو صحراے اعظم سے آنے والے مسافروں کو نظر آتی ہے، یہی ہے۔ مراکش کے متعدد حکمران خاندانوں نے اس مقام سے اپنے ناموں کے سکے جاری کیے۔

سجلماسہ کے فقیہ وگّاگ بن زلّو، جو ابو عمران الفاسی کے شاگردوں میں سے تھے، قبیلۂ لمطہ ہی کے ایک فرد تھے۔ ان کے تلامذہ میں سے ایک عبداللہ بن یاسین الگزولی بھی تھے، جو المرابطہ کی سلطنت کے بانی ہو گزرے ہیں۔

لمطہ کا علاقہ لمطیہ ڈھالوں کے لیے مشہور تھا، جو نول لمطہ میں ہرن کی کھال سے بنائی جاتی تھیں۔

مآخذ: (۱) الادریسی؛ (۲) البکری؛ (۳) ابن خلدون: کتاب العبر، اشاریہ، بذیل لمطہ اور نول؛ (۴) الحسن بن محمد الوزّان (Leo Africanus): *Description de l'Afrique*، طبع Schefer، ص ۲۲۷، ۳۲۷۔

(G. S. COLIN)

لَمْغانات: مشرقی افغانستان کا ایک ضلع، جس کا بابر اکثر ذکر کرتا ہے (دیکھیے ترجمۂ تُوزُک، از W. Erskine، ص ۱۴۱؛ Courteille، ۱ : ۲۸۷)۔ اس نام کو محض خیالی طور پر حضرت نوحؑ کے والد لمک Lamech سے متعلق کیا جاتا ہے۔

(H. BEVERIDGE)

لِمْنی: جزیرۂ لمنوس Lamnos کے نام کی صورت۔ یہ جزیرہ بحیرۂ ایجئین میں جبل اتھوس Athos اور ایشیاے کوچک کے ساحل کے مابین درِ دانیال کے مدخل سے ۵۰ میل جنوب کی طرف مشرق میں واقع ہے۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے وؔ لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) Zinkeisen : *G. O. R.*، ۱ : ۱۹۶ و ۲ : ۲۳۱، ۳۶۰ ببعد، ۶۱۵ و ۳ : ۸۵۶ ببعد، ۹۴۳ ببعد؛ (۲) von Hammer : *G. O. R.*، ۱ : ۸۱، ۸۶۲، ۴۳۸ ببعد، ۶۴۶، ۵۲۳ و ۲ : ۴۵۷، ۸۶۳ و ۳ : ۶۸۵؛ (۳) v. Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۱ : ۴۷۵ ببعد، ۴۷۰ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

لَنْکُران: (لَنْکَرن) صوبۂ باکو میں اسی نام کے ضلع کا صدر مقام ہے۔ یہ اس نام کا روسی تلفظ ہے جسے کسی وقت لنگر کنان (= جہاں لنگر اندازی ہو) لکھا جاتا تھا اور جس کا فارسی تلفظ لنکران اور تالشی زبان میں لنکون ہے۔ باکو اور انزلی [رکّ بآن] کے درمیان چلنے والے جہاز لنکران میں ٹھیرتے ہیں، جس کا بحری راستہ کافی چوڑا ہے۔ اس سے آٹھ میل شمال مشرق کی طرف جزیرۂ ”سرا“ واقع ہے، جس کا بحری راستہ بڑا عمدہ ہے اور یہاں خراب موسم میں جہازوں کو پناہ ملتی ہے [.... تفصیل کے لیے دیکھیے وؔ لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) رکّ بہ تالشی؛ زین العابدین شیروانی: (۲) بستان السیاحۃ، تہران ۱۳۱۵ھ، بذیل مادّۂ لنکران؛ (۳) Bérézine : *Puteshestwiye po Daghestanu*، قزن ۱۸۴۹ء، ۲ : ۱۱۳؛ (۴) Semenow : *Geogr-statis slowar Ross imperii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۵ء؛ (۵) *La grande Encycl. russe* (طبع Brokhaus-Efron)؛ (۶) G. Radde : *Reisen an d.*

persischruss Grenze، لائپزگ ۱۸۸۶ء؛ (۷) Radde : Talysch, Pet. Mitt، ۳۱، ۱۸۷۵ء؛ (۸) de Morgan : Mission scient Etudes Géogr، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۸۹؛ (۹) Études Archéol، ۱ : ۱۳ تا ۱۲۵ جس کے ساتھ آثار قدیمہ کا ایک نقشہ بھی دیا گیا ہے؛ (۱۰) N. Y. Marr : Talisht جسے پیٹرو گراڈ کی Acad. des sciences نے ۱۹۲۲ء میں طبع کیا (تفصیلی مآخذ بھی دیے ہیں)؛ (۱۱) B. Miller : Predwar očet o poyzedke w Talish، باکو ۱۹۲۶ء (زیادہ تر لسانیاتی ہے)۔

(V. MINORSKOY)

لِنْگہ : خلیج فارس کی ایک چھوٹی سی بندرگاہ جو لارستان [رک بہ لار] اور صحرا کے درمیان واقع ہے۔ پرانی بندرگاہ کُنگ تھی جو لِنگہ کے آٹھ میل مشرق میں واقع تھی۔ پرتگیزوں کا وہاں ایک کارخانہ تھا۔ ہرمز کھو جانے کے طویل عرصے بعد ۱۷۱۱ء تک وہ وہاں حکمران رہے۔ زند خاندان کی فرمانروائی کے دور میں ایک ہزار جواسم عرب (بنی جاشم، جواشم، کواسم) اپنے سردار شیخ صالح کے ساتھ راس الخیمہ (عمان) سے آئے اور ضلعِ جہانگیری کے کلانتر سے لِنگہ لے لیا۔ ۱۸۸۷ء میں ایرانی حکومت نے لِنگہ پر قبضہ کر لیا اور آخری موروثی شیخ قازب نامی کو جلا وطن کر کے تہران بھیج دیا۔ موجودہ آبادی ملی جلی قسم کی ہے جس میں عرب، ایرانی، ہندو اور افریقی شامل ہیں۔ لِنگہ میں ساحل پر گھاٹ ہیں جہاں مقامی آمد و رفت کے لیے کشتیاں چلتی ہیں۔ بندرگاہ خاصی مصروف رہتی ہے۔ لِنگہ کے پیچھے کی طرف پہاڑ ساڑھے تین ہزار سے لے کر چار ہزار فٹ تک بلند ہوتے چلے گئے ہیں۔ ان کی وجہ سے عقبی علاقے تک رسائی مشکل ہے۔ لار لِنگہ سے ۴۵ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے۔

مآخذ : (۱) بحوالۂ مقالۂ لار : Pelly : Report on the Persian Gulf Trans. Bombay Geogr. Society، ۱۲، ۱۸۶۳ء : ۳۲ تا ۱۱۲؛ (۲) وہی مصنف : A visit to Linga, F.R.G.S. 1864، ۳۴ : ۲۵۱ تا ۲۵۸؛ (۳) [Constable and Stiffe] : Persian Gulf Pilot، طبع سوم، لندن ۱۸۹۸ء؛ (۴) Curzon : Persia، ۲ : ۴۰۷ تا ۴۰۹۔

(V. MINORSKY)

لِواء : ع : بمعنی عَلَم؛ جھنڈا؛ مشتق از لَوّی = لپیٹنا)۔ ترکی زبان کی سرکاری اصطلاحات کی رو سے اس سے مراد وہ انتظامی حلقہ ہے، جس میں بہت سی لوائیں مل کر ایک ولایت (صوبہ) بنتی ہے۔ یہ صوبہ قضا (اضلاع) پر مشتمل ہوتا ہے۔ لوا (انتظامی اعتبار سے) بڑی حد تک فرانس کے departement سے ملتا جلتا ہے۔ یہ سَنجاق (ترکی = جھنڈا؛ [صوبے کا ضلع، ولایت]) کا بھی مترادف ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو استعمال ہوتا ہے۔ لوا متصرف کے زیرِ انتظام ہوتا ہے، لہٰذا اس کا تیسرا نام متصرف لِک ہے۔ لوا کا انتظامی ادارہ سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی ایام کی یادگار ہے، لیکن اس کی تشکیلِ جدید سلطان محمود ثانی کے عہد میں ۱۸۳۴ء میں عمل میں آئی تھی۔

(جدید عربی زبان میں لوا جرنیل کا ہم معنی ہے)۔

مآخذ : (۱) Ubicini : Lettres sur la Turquie، بار دوم، پیرس ۱۸۵۳ء، ۱ : ۴۴، ۵۰؛ [(۲) المنجد، بذیل مادّہ]۔

(CL. HUART)

لَوَاتہ : بَتر خاندان کی ایک بربری نسلی برادری جس کا مورثِ اعلیٰ جس کے نام سے وہ

موسوم ہیں. لوا کوچک بن لوا بزرگ بن زَحیک تھا ۔ ابن حزم نے بعض بربر نسّابوں کی رائے نقل کی ہے جو لواتہ کو سدراتہ اور مزاتہ کی طرح قبطی الاصل سمجھتے ہیں، لیکن ابن خلدون اس خیال سے متفق نہیں ۔ بعض کہتے ہیں کہ لواتہ، ہوّارہ اور لمطہ سمیت حمیری الاصل تھے ۔ بہرحال اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ لواتہ کا سب سے پرانا وطن شمالی افریقہ کا مشرقی حصہ تھا ۔ وہ مصر میں شمال کی طرف اسکندریہ اور قاہرہ کے درمیان اور جنوب کی طرف نخلستانوں میں اور الصعید میں پائے جاتے تھے ۔ کچھ لواتہ برقہ کے علاقے میں بدویانہ زندگی بسر کرتے تھے ۔ مغرب میں وہ جبل لواتہ (قابس اور صفاقس Gabes and Sfaax کے جنوب) میں رہتے تھے اور غالبًا یہی وہ شاخ ہے جس کا Corippus نے *Ilaguaten* = بربر: الواتن کے نام سے ذکر کیا ہے ۔ بعض بجایہ (Bougie) کے نواح میں اور Tiarat (تاہرت) کے جنوب کے علاقے میں آباد تھے جہاں انہوں نے اباضیوں کے ملحدانہ عقائد اختیار کر لیے تھے ۔ مراکش میں لواتہ تادلا میں (زناتہ شاخ) فاس کے جنوب میں اور طنجہ اور ارزلہ (Arzila) کے درمیانی علاقے میں رہتے (بستے) تھے.

مآخذ: (۱) الادریسی اور البکری: فہارس؛ (۲) ابن خلدون: کتاب العبر، طبع de Slane، ۱: [illegible] تا ۱۵۰، ترجمہ، ۱: [illegible] ۲۳۱ تا ۲۳۶.

(G. S. COHN)

لَوح : (عربی): لکڑی کا تختہ، ہر پھیلی ہوئی چوڑی لکڑی یا ہڈی، لکھنے کی تختی ۔ پہلے معنے قرآن پاک کی سورت ۵۴ ([القمر]: ۱۳) میں ملتے ہیں جس میں کشتی نوح کو ذاتُ اَلْواح کے نام سے پکارا گیا ہے ۔ لوح کے دوسرے معنی یعنی وہ شے جس پر لکھا جائے مثلاً لوح [احکام خداوندی]، سورت ۷ [الاعراف]: ۱۴۵، ۱۵۰ اور ۱۵۴ میں ملتے ہیں جن میں اس کی جمع اَلْواح استعمال ہوئی ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّہ).

الدوات واللّوح (بخاری، تفسیر القرآن، سورۃ النساء(۴)، باب ۱۸) ہمارے زمانے کے کاغذ اور روشنائی کے مماثل ہیں ۔ اس کا اطلاق حدیث میں ''ما بین اللّوحین'' کے الفاظ میں مکمل قرآن پر ہوا ہے، یعنی وہ شے جو تختوں کے درمیان موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ ۵۹، باب ۴؛ کتاب اللّباس، باب ۸۴) جسے مَا بین الدّفّتین کہا گیا (بخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۶) ۔ اللّوح سے مراد وہ تختی بھی ہے جو عالم قدس میں رکھی ہے اور جسے سورۃ ۸۵ [البروج]: ۲۲، میں لوح محفوظ کہا گیا ہے ۔ اس آیت کی رو سے اس لوح کو عموماً یوں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ حفاظت سے عالم قدس میں رکھی ہوئی ہے.

تفاسیر میں سورہ ۹۷ [القدر]: ۱ کی شرح میں بھی لوح کا ذکر ہوا ہے: ''اس کو (قرآن کو) لیلۃ القدر میں نازل کیا'' ۔ اس آیت کا اشارہ یا تو اس اوّلین وحی کی طرف ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر نازل ہوئی یا اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کو لوح محفوظ سے جو ساتویں آسمان کے اوپر ہے، سب سے زیریں آسمان پر اتارا گیا.

چونکہ لوح قرآن مجید کا اصل نسخہ ہے اس لیے وہ بعینہ اُمّ الکتٰب ہے ۔ مشیت حق کے تمام فیصلے بھی قلم سے لوح پر لکھے گئے ہیں [رکَ بہ قلم] ۔ یہ دو مختلف تصور ہیں یعنی لوح تقدیر اور لوح محفوظ ۔ ان کے مابین امتیاز کرنا ضروری ہے ۔ سورت اعراف میں ہے: وَ كَتَبْنَا لَهٗ فِي الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

مَوْعِظَةً (۷ [الاعراف]: ۱۴۵)؛ اور هم نے اس کے لیے (یعنی حضرت موسیٰ کے لیے) هر قسم کی نصیحت تختیوں پر لکھ دی ۔ قرآن حکیم کے متعلق هے: فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ ۞ (۸۵ [البروج]: ۲۲) قرآن ایک محفوظ لوح میں هے ۔ اسی کو دوسری جگه کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ کہا گیا: اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ ۙ فِیْ کِتٰبٍ مَّکْنُوْنٍ ۙ (۵۶ [الواقعه]: ۷۷، ۷۸)، ....، یعنی یه قرآن حکیم و کریم هے ایک محفوظ کتاب میں (پہلے سے درج) هے .

مآخذ: تفاسیر القرآن میں متعلقه آیات .

(A. J. WENSINCK)

لُوْدی: (= لُوْدھی) افغانستان کے غلزئی قبیلے کی ایک شاخ کا نام ۔ محمود غزنوی کے هندوستان پر حملے سے قبل اس قبیلے کا خاندان ملتان میں آباد هوچکا تھا کیونکه ۱۰۰۵ء میں اس پر ابوالفتح داؤد حکومت کرتا تھا اور یه شیخ حمید لودی کا پوتا تھا جس نے یہاں سکونت اختیار کی تھی، لیکن اس قبیلے کی اهمیت دراصل فیروز تغلق کے زمانے سے شروع هوتی هے جبکه اس قبیلے کے کچھ افراد هندوستان میں تجارت کی غرض سے آئے اور تھوڑے هی دن میں سیاست کے اندر داخل هو گئے ۔ تغلق حکومت کے خاتمے کے بعد دولت خان لودی نے تخت حاصل کرنے کے لیے خضر خان [رک بآں] سے مقابله کیا ۔ ملتان کے گورنر ملک مردان دولت کے هاں ملک بہرام لودی اور اس (ملک بہرام لودی) کا سب سے بڑا لڑکا سلطان شاہ ملتان میں خضر خان کے یہاں ملازم تھا ۔ ۱۲ نومبر ۱۴۰۵ء کی لڑائی کے بعد جس میں خضر خان نے ملّو (اقبال خان) کو شکست دے کر قتل کیا، سلطان شاہ کو اسلام خان کا خطاب اور فوجی خدمات کے صلے میں سرهند کا علاقه بطور جاگیر ملا ۔ اسی علاقے میں اس نے اپنے چاروں بھائیوں سمیت بود و باش اختیار کی اور باره هزار سوار کا ایک لشکر اکٹھا کر لیا جس میں سب سے زیاده تعداد اس کے اپنے هی قبیلے کے لوگوں کی تھی ۔ اپنے حقیقی بھائی کالا کے لڑکے بہلول کو (جسے هندوستان میں عام طور پر بہلول کہا جاتا هے) اسلام خان نے اپنے لڑکے قطب خان کو نظر انداز کرتے هوے متبنّٰی کر لیا اور اس سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی ۔ قطب خان بھاگ کر دهلی چلا گیا اور محمد شاہ سید کی ملازمت اختیار کر لی اور اس سے کہا که میرے رشتے دار حکومت کے لیے خطرناک هیں ! چنانچه محمد شاہ نے ان کے خلاف ایک فوج روانه کی، اُن کو شکست هوئی اور وہ پہاڑیوں میں بھاگ گئے، لیکن فوراً هی پلٹے، اپنے مقبوضات کو واپس لیا اور ساڈھورے کے قریب حسام خان وزیر کو شکست دی ۔ ۱۴۴۲ء میں دهلی کو محمود خلجی دوم فرمانروا ے مالوہ کی طرف سے خطره لاحق هوا ۔ محمد شاہ نے بہلول سے مدد مانگی ۔ اس نے مطالبه کیا که میرے دشمن حسام خان کو قتل کیا جائے اور اس کی جگه میرے دوست حمید خان کو وزیر بنایا جائے ۔ بادشاہ نے جو اس وقت بے بس تھا اس کی یه شرطیں مان لیں اور بہلول اپنی سپاہ لے کر دهلی کی طرف چل پڑا اور وهاں پہنچ کر ساری فوج کی قیادت سنبھال لی ۔ مالوے کی فوج سے جنگ فیصله کن نه هوئی ۔ اتنے میں محمد شاہ کو اطلاع پہنچی که اس کے دارالسلطنت میں شورش برپا هوگئی هے؛ چنانچه اسے وهاں واپس جانا پڑا ۔ ادھر بہلول کو حکومت کا نجات دهنده تسلیم کر کے خان خاناں کا خطاب دیا گیا اور آسے پنجاب کی حکومت عطا هوئی ۔ تھوڑے هی دن بعد اس

نے محمد شاہ کے ساتھ ایک جھگڑا کھڑا کر لیا اور اسے دہلی میں محصور کر لیا، لیکن شہر پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی سرھند واپس چلا گیا۔ ۱۴۴۳ - ۱۴۴۴ء میں محمد شاہ کا انتقال ہو گیا اور اس کا لڑکا عالم شاہ اس کا جانشین ہوا، مگر یہ ایک کمزور بادشاہ تھا۔ ایک مختصر اور مضطرب دور حکومت کے بعد وہ دہلی سے بدایون چلا گیا اور وھاں بطور گوشہ نشین سکونت پذیر ہوا۔ یہ سن کر بہلول نے دہلی کی طرف کوچ کیا اور عالم شاہ اس کے حق میں تخت سے دستبردار ہو گیا۔ ۱۹ اپریل ۱۴۵۱ء کو بہلول تخت نشین ہوا اور ۳۸ سال تک حکومت کرتا رہا۔ اس کے بعد ۱۷ جولائی ۱۴۸۹ء کو اس کا لڑکا سکندر تخت پر بیٹھا جس نے ۱۲ نومبر ۱۵۱۷ء تک حکومت کی۔ اس کے انتقال کے بعد اس کا لڑکا ابراہیم بادشاہ ہوا۔ اسے ۲۲ اپریل ۱۵۲۶ء کو پانی پت کے میدان میں بابر نے شکست دے کر قتل کیا۔

مآخذ: (۱) نظام الدین احمد: طبقات اکبری؛ (۲) خافی خان: منتخب التواریخ، مرتبہ و مترجمۂ جی۔ ایس۔ اے۔ رینکنگ، در ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کی سلسلۂ مطبوعات ہند؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء۔

(T. W. HAIG)

لُوْرقَه: (یا لُرقَه)؛ [مشرقی اندلس میں صوبۂ مرسیہ کا ایک شہر جو دریائے سنگونیرہ کے داھنے کنارے پر واقع ہے]۔ یہ زمانۂ قدیم کا Iluro (اِلُورو) یا رومن عہد کا Heliocroca ہے۔ مسلمانوں کے دورِ حکومت میں یہ تُدْمِیر [رَكَ بآن] کورہ کا حصہ تھا اور اپنی زمین کی زرخیزی اور معدنی دولت اور اہم جنگی مقام ہونے کی وجہ سے مشہور تھا۔ اس کا حِصْن [آقلہ]

اندلسیہ بھر میں مضبوط ترین قلعہ تھا۔ یہ [کوہ کانو (Sierra de Cano) کے دامن میں] سطح سمندر سے ۱۲۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور دریائے Guadalentin کی تمام گزرگاہ پر مشرف ہے۔ عربوں کے عہد حکومت میں اس کی قسمت مرسیہ سے وابستہ رھی اور ۱۲۹۶ء میں دوبارہ عیسائیوں کے قبضے میں آ گیا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة الاندلس، متن، ص ۱۹۶، ترجمہ ۲۳۹؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، ۴ : ۳۴۲؛ (۳) E. Lévi Provençal : Document inédits d'histoire almohade، پیرس سنه ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ؛ [(۴) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۳۳۱، حیدر آباد دکن ۱۹۲۷ء]۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

لُوشَه: (Loja)؛ اندلس کا ایک چھوٹا سا شہر جو غرناطہ سے ۳۰ میل جنوب مغرب کی جانب، دریائے جِنِل Genil کے بائیں کنارے پر، سفید چونے کے ایک شاندار پہاڑ Periquetes کے دامن میں واقع ہے۔ اس وقت اس کی آبادی ۲۰،۰۰۰ سے کچھ کم ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کے عہد میں اب سے زیادہ بارونق تھا۔ یہ مشہور و معروف ابن الخطیب لسان الدین [رَكَ بآن] کی جائے پیدائش ہے اور اس نے اس کا بہت پرجوش تذکرہ لکھا ہے۔ وھاں اب بھی اس حِصن کے آثار قدیمہ نظر آتے ہیں، جو عربوں کے وقت شہر کے تمام منظر پر حاوی تھا۔ خلیفہ عبداللہ بن محمد کے زمانے (۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء) میں اسے نئے سرے سے آباد کیا گیا۔ یہ شہر جسے "مفتاح غرناطہ" کہا جاتا تھا [تقریباً آٹھ سو برس مسلمانوں کے قبضے میں رہنے کے بعد] ۱۴۸۸ء میں عیسائی حکمرانوں کے زیر نگیں ہو گیا۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعْجَمُ الْبُلْدان، ۴ : ۳۳۳؛ (۲) F. Simonet: *Descripcion del reino de Granada*، غرناطہ ۱۸۷۲ء، ص ۹۰ تا ۹۶؛ [(۳) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۳۲۲].

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

(حضرت) لُوْطؑ: حضرت لوط علیہ السلام اللہ تعالٰی کے جلیل القدر پیغمبر اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بھتیجے اور آزر (تارح) کے پوتے تھے۔ آزر کے تین بیٹے تھے: ناحور، ابراہیمؑ اور ہاران (بقول ابن حزم: ہارون، دیکھیے جمهرة انساب العرب، بمدد اشاریہ)۔ حضرت لُوطؑ کا نسب نامہ یوں ہے: لوطؑ بن ہاران بن آزر (= تارِح)۔ حضرت لوطؑ جنوبی عراق کے قدیم شہر اُور UR میں پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیمؑ کا مولد بھی یہی شہر (اُور) تھا۔ یہ شہر دریاے فرات کے کنارے بابل اور نینوا سے بھی پہلے آباد تھا۔ اس کا محل وقوع اس جگہ تھا جہاں آج کل تل العبید واقع ہے۔ برطانوی عجائب خانے (برٹش میوزیم) اور امریکہ کی فلاڈلفیا یونیورسٹی کے عجائب خانے کی ایک مشترکہ اثری مہم نے بیسویں صدی کے اوائل میں تل العبید کی کھدائی کا کام شروع کیا اور سات آٹھ برس کی محنت کے بعد یہ شہر نمودار ہو گیا۔ اس اثری انکشاف سے قرآن مجید اور انبیاے کرامؑ کے متعدد گوشوں اور بابلی تہذیب و ثقافت کے کئی پہلوؤں پر مزید روشنی پڑنے کا امکان ہے۔

حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے آغوش تربیت میں نشوونما پائی اور اکثر و بیشتر انھیں کی رفاقت میں رہے۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اُور سے حاران کو ہجرت کی تو حضرت لوطؑ بھی ان کے ہمراہ حاران چلے گئے اور وہیں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ آباد ہو گئے۔ جب وہاں قحط پڑا تو حضرت ابراہیمؑ نے مصر کا رخ کیا، اس وقت بھی حضرت لوطؑ ان کے رفیق سفر تھے۔

حضرت لوطؑ ان سابِقُوْنَ اَوَّلُوْنَ میں سے ہیں جو حضرت ابراہیمؑ پر پہلے پہل ایمان لائے۔ قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے: فَاٰمَنَ لَهٗ لُوْطٌ وَقَالَ اِنِّیْ مُهَاجِرٌ اِلٰی رَبِّیْ (۲۹ [العنکبوت] : ۲۶)، یعنی لوطؑ نے ان کی تصدیق کی اور (ابراہیمؑ) بولے کہ میں اپنے پروردگار کی طرف ترک وطن کر کے چلا جاؤں گا.

قیام مصر کے دوران میں حضرت لوطؑ نے حضرت ابراہیمؑ کے مشورے سے اپنی تبلیغی سرگرمیوں کے لیے شرق اردن کے علاقۂ سدوم اور عاموره (= عمورہ) کو پسند فرمایا۔ یہ علاقہ اس عہد میں نہایت سرسبز اور شاداب تھا۔ سدوم و عامورہ کی بستیاں اس جگہ آباد تھیں جہاں اب بحرِ میّت یا بحر لوط واقع ہے۔ یہ سارے کا سارا حصہ جو اب سمندر نظر آتا ہے کسی زمانے میں خشک زمین تھی اور اس پر بارونق اور شاداب بستیاں آباد تھیں۔ جب قوم لوط پر عذاب آیا تو اس سرزمین کا تختہ الٹ دیا گیا۔ سخت زلزلوں اور بھونچالوں کی وجہ سے یہ زمین تقریباً چار سو میٹر سمندر سے نیچے چلی گئی اور پانی ابھر آیا۔ اسی وجہ سے اس کا نام بحر لوط اور بحرِ میّت مشہور ہو گیا.

علاقۂ سدوم و عامورہ میں جو قوم آباد تھی وہ اپنی بدکرداریوں اور نازیبا حرکتوں کے باعث آج بھی دنیا میں بدنام و رسوا ہے۔ اخلاق سوز غیر فطری گمراہی انفرادی اور شخصی حدود سے نکل کر قومی کردار بن چکی تھی۔ قرآن مجید نے اس بستی اور وہاں کی

قوم کا حال بھی بیان فرمایا ہے: وَلُوْطًا اٰتَیْنٰهُ حُكْمًا وَّعِلْمًا وَّنَجَّیْنٰهُ مِنَ الْقَرْیَةِ الَّتِیْ كَانَتْ تَّعْمَلُ الْخَبٰٓئِثَ ؕ اِنَّهُمْ كَانُوْا قَوْمَ سَوْءٍ فٰسِقِیْنَ ۙ (۲۱ [الانبیآء] : ۷۴)، یعنی لوط کو ہم نے حکمت اور علم عطا کیا اور ہم نے انہیں اس بستی سے نجات دی جہاں کے لوگ گندے کام کرتے تھے، بے شک وہ لوگ بڑے ہی بدکار تھے۔ دوسری جگہ ان کی بداعمالی کا یوں ذکر فرمایا: وَمِنْ قَبْلُ كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ السَّیِّاٰتِ ؕ (۱۱ [ھود] : ۷۸)، یعنی یہ لوگ پہلے ہی سے بدکاریاں کرتے تھے۔ اس بدکاری اور برائی کی مزید تشریح کرتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: وَلُوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖٓ اَتَاْتُوْنَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ اَحَدٍ مِّنَ الْعٰلَمِیْنَ ○ اِنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَآءِ ؕ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ ○ (۷ [الاعراف] : ۸۰ و ۸۱)، یعنی (ہم نے) لوطؑ (کو بھی بھیجا) جبکہ انھوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بےحیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے ایسے دنیا جہاں والوں میں سے کسی نے نہیں کیا۔ تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تم حد سے گزر جانے والے لوگ ہو۔ قرآن مجید نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: اَىِٕنَّكُمْ لَتَاْتُوْنَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِیْلَ ۙ۬ وَتَاْتُوْنَ فِیْ نَادِیْكُمُ الْمُنْكَرَ ؕ (۲۹ [العنکبوت] : ۲۹)، یعنی کیا تم (لذت کے لیے) مردوں کی طرف دوڑتے ہو اور (مسافروں) کی رہزنی کرتے ہو اور اپنی مجلسوں میں نازیبا و ناپسندیدہ حرکتیں کرتے ہو۔

حضرت لوطؑ کی قوم تمرد، سرکشی اور بداخلاقی کے علاوہ ایک نہایت خبیث عمل اور بدکرداری میں مبتلا ہو گئی۔ قوم لوط اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کے لیے عورتوں کے بجائے اَمرد لڑکوں سے اختلاط رکھتے تھے۔ قوم لوط اس بدکرداری اور غیر فطری عمل کی موجد تھی۔ اس وقت تک دنیا میں اس بدعملی کا رواج قطعاً نہ تھا۔ قوم لوط ہی نے دنیا میں پہلی مرتبہ اس فعل بد کو اختیار کیا اور اسی وجہ سے اس کا نام ”لواطت“ مشہور ہوا۔ اس کے علاوہ اہل سدوم (یعنی قوم لوط) کی یہ بھی عادت تھی کہ وہ باہر سے آنے والے سوداگروں اور تاجروں کو نئے نئے ہتھکنڈوں سے لوٹ لیا کرتے تھے۔ بداخلاقی، فسق و فجور اور ظلم و جور کے لیے قوم لوط جو حربے استعمال کرتی تھی حضرت لوطؑ نے اپنی قوم کو ٹوکا اور ان سب برائیوں سے روکا۔ قرآن مجید کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

اِذْ قَالَ لَهُمْ اَخُوْهُمْ لُوْطٌ اَلَا تَتَّقُوْنَ ۚ اِنِّیْ لَكُمْ رَسُوْلٌ اَمِیْنٌ ۙ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوْنِ ۚ وَمَآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَیْهِ مِنْ اَجْرٍ ۚ اِنْ اَجْرِیَ اِلَّا عَلٰی رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ؕ اَتَاْتُوْنَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعٰلَمِیْنَ ۙ وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ ؕ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ عٰدُوْنَ ○ قَالُوْا لَىِٕنْ لَّمْ تَنْتَهِ یٰلُوْطُ لَتَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِیْنَ ○ قَالَ اِنِّیْ لِعَمَلِكُمْ مِّنَ الْقَالِیْنَ ؕ رَبِّ نَجِّنِیْ وَاَهْلِیْ مِمَّا یَعْمَلُوْنَ ○ (۲۶ [الشعرآء] : ۱۶۱ تا ۱۶۹)، یعنی جب کہ ان کے بھائی لوطؑ نے کہا کیا تم لوگ ڈرتے نہیں ہو؟ میں تمہارے لیے ایک امانتدار پیغمبر ہوں، سو اللہ سے ڈرو اور میرا کہا مانو اور میں تم سے اس پر کچھ صلہ نہیں مانگتا؛ میرا صلہ تو بس پروردگار عالم کے

دی ہے ۔ کیا تم اہل عالم میں سے لڑکوں پر مائل ہوتے ہو اور تمہارے پروردگار نے جو تمہارے لیے بیویاں پیدا کی ہیں انہیں چھوڑ دیتے ہو ۔ در حقیقت تم حد سے نکل جانے والے لوگ ہو۔ وہ لوگ بولے کہ اے لوطؑ! اگر تم باز نہ آئے تو تمہیں شہر بدر کر دیا جائے گا ۔ لوطؑ نے کہا میں تمہارے کام سے سخت بیزار ہوں؛ اے میرے پروردگار! مجھے اور میرے گھر والوں کو اس کام سے جو یہ کرتے ہیں نجات دے۔

حضرت لوطؑ نے ہر عمدہ طریقے سے اور نہایت نرمی کے ساتھ اپنی قوم کو سمجھانے کی ہر ممکن کوشش کی ۔ انہیں بے حیائی کے کاموں سے باز رہنے کو کہا اور ان کی بدکرداریوں کی مذمت کی، مگر ان کی نصیحت و موعظت نے ان کی قوم کو کوئی فائدہ نہ پہنچایا ۔ الٹا انہوں نے اپنے پیغمبر کا مذاق اڑایا اور پاکبازی کی طنز کی اور ان کو ملک بدر کرنے کا حکم صادر کر دیا ۔ مَا کَانَ جَوَابَ قَوْمِہٖٓ اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَخْرِجُوْھُمْ مِّنْ قَرْیَتِکُمْ اِنَّھُمْ اُنَاسٌ یَّتَطَھَّرُوْنَ○ (۷ [الاعراف]: ۸۲)، یعنی ان کی قوم سے کوئی جواب بن نہ پڑا اس کے سوا کہ (آپس میں) کہنے لگے کہ انہیں اپنی بستی سے نکال دو، یہ لوگ بڑے پاک صاف بنتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ قوم لوط نے حضرت لوطؑ اور ان کے خاندان پر پاکبازی کی طنز کی اور کہا کہ ہم ایسے ناپاک لوگوں میں ان پاکبازوں کا کیا کام ۔ ان کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو ۔ اس پر بھی حضرت لوطؑ نے پند و موعظت اور نصیحت و وعظ کا سلسلہ جاری رکھا تو منکرین کا غیظ و غضب اور بھڑکا اور برملا کہنے لگے کہ جو عذاب لاتا ہے، لے آؤ: قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللّٰہِ اِنْ کُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ○ (۲۹ [العنکبوت]: ۲۹)، یعنی وہ کافر بولے کہ اگر تم سچے ہو تو اللہ کا عذاب ہم پر لے آؤ ۔ اس کے جواب میں حضرت لوطؑ نے اللہ تعالٰی سے دعا کی کہ اے میرے پروردگار! ان بدکردار اور شرارت پسند لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما ۔ اللہ تعالٰی نے اپنے پیغمبر کی دعا قبول فرما لی اور فرشتے بھیجے تاکہ وہ ساری بستی کو تباہ و برباد کر دیں ۔ مفسرین کا قول ہے کہ یہ فرشتے جبرائیل، میکائیل اور اسرافیل تھے جو نہایت حسین اور خوشنما انسانی شکل و صورت میں نمودار ہوئے ۔ وہ پہلے حضرت ابراہیمؑ کے پاس گئے اور انہیں حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش کی خوش خبری دی اور ساتھ ہی یہ بھی سنایا کہ ہم سدوم اور اس کے گرد و نواح کی بستی کو ہلاک کرنے جا رہے ہیں، کیونکہ وہاں کے باشندے ظلم و بدکاری اور فسق و فجور میں حد سے بڑھ گئے ہیں ۔ حضرت ابراہیمؑ نہایت حلیم الطبع، دردمند اور رحمدل تھے، اس لیے انہوں نے فرشتوں کو بحث و جرح کے ذریعے بستی ہلاک کرنے سے روکنا چاہا ۔ بالآخر کہ دیا کہ اس بستی میں تو حضرت لوطؑ بھی موجود ہیں۔ اس پر فرشتوں نے جواب دیا کہ ہمیں معلوم ہے کہ وہاں کون کون لوگ آباد ہیں ۔ ہم حضرت لوطؑ اور ان کے گھر والوں کو بچا لیں گے؛ البتہ ان کی بیوی عذاب میں مبتلا ہونے والوں کے ساتھ پیچھے رہ جائے گی (۲۹ [العنکبوت]: ۳۰ تا ۳۲) ۔ جب حضرت ابراہیمؑ نے اصرار کیا تو فرشتوں نے کہا کہ ابراہیم! اس معاملے میں دخل نہ دو ۔ تمہارے پروردگار کا حکم آ پہنچا ہے ۔ ان پر عذاب آ کر رہے گا ۔ یہ عذاب کسی صورت ٹل نہیں سکتا (۱۱ [ہود]: ۶۹ تا ۷۶) ۔ جب فرشتے حضرت لوطؑ کے پاس

انسانی شکل میں پہنچے تو وہ ان فرشتوں کے آنے سے بڑے غمگین اور تنگدل ہوے اور کہنے لگے کہ آج بڑی مشکل درپیش ہے ۔ جب ان کی قوم نے سنا کہ حضرت لوطؑ کے پاس خوبصورت اور خوش شکل مہمان آئے ہیں تو وہ بری نیت سے دوڑتے ہوے آئے ۔ حضرت لوطؑ نے ہر چند اپنی قوم کو سمجھایا بجھایا، لیکن وہ بدکردار بات سمجھنے پر بالکل آمادہ نہ ہوے ۔ بالآخر فرشتوں نے حضرت لوطؑ کو تسلّی دی کہ آپ فکر مند نہ ہوں ۔ ہم اللہ تعالٰی کے بھیجے ہوے فرشتے ہیں ۔ یہ بدکار لوگ آپ کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتے ۔ آپ راتوں رات یہاں سے نکل جائیے ۔ ان پر صبح کے وقت عذاب آنے والا ہے (۱۱ [هود]: ۷۷ تا ۸۱).

اللہ تعالٰی کے عذاب کا وقت آ گیا ۔ حضرت لوطؑ حکم الٰہی سے سرشام سدوم شہر سے نکل گئے ۔ ان کی بیوی راستے ہی سے واپس سدوم لوٹ آئی ۔ رات کے آخری حصے میں ایک ہیبت ناک آواز سنائی دی جس نے شہر سدوم کو تہ و بالا کر دیا ۔ پھر ساری بستی کو اوپر اٹھا کر الٹ دیا گیا اور آسمان سے پتھروں کی بارش ہوئی جس نے سدوم اور اہل سدوم کا نام و نشان مٹا کر رکھ دیا ۔ اس کی ساری تفصیلات قرآن مجید میں درج ہیں (دیکھیے ۱۱ [هود]: ۸۲ و ۸۳)؛ (۱۵ [الحجر]: ۶۵ تا ۷۶؛ (۲۶ [الشعراء]: ۱۶۱ تا ۱۷۵) ۔ اللہ تعالٰی نے اپنی خاص رحمت سے حضرت لوطؑ کو، ان کے گھر والوں کو اور اہل ایمان کو اس خوفناک عذاب سے بچا لیا، البتہ ان کی بیوی نے کفر والوں کا ساتھ دیا، لہٰذا وہ بھی منکرین کے ساتھ عذاب الٰہی کا نشانہ بنی اور انھیں کے ساتھ ہلاک و تباہ ہوگئی۔

حضرت لوطؑ نے تبلیغ دین کے سلسلے میں ہر قسم کے مصائب و آلام برداشت کیے اور دشمنان دین کے ظلم و جور کے مقابلے پر صبر و استقامت کا مظاہرہ کیا اور ہر معاملے میں اللہ تعالٰی کی ذات پر بھروسا کرتے ہوے تسلیم و رضا کا پیکر بن گئے ۔ حضرت لوطؑ کی بیٹی حضرت شعیبؑ کی دادی تھیں اور ایک بیٹی حضرت ایوبؑ کی والدہ (ابن قتیبہ: کتاب المعارف، ص ۱۳ و ۳۲).

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمواضع کثیرہ؛ (۲) تفاسیر عربی و اردو، بحوالۂ آیات مذکورہ در متن؛ (۳) بائبل، کتاب پیدائش؛ (۴) محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی: قصص القرآن، جلد اول؛ (۵) محمد جمیل احمد: انبیاے قرآن، جلد اول؛ (۶) ابن کثیر: البدایة والنهایة، ۱: ۱۷۶ ببعد؛ (۷) الثعلبی: قصص الانبیاء (= عرائس المجالس)، مصر ۱۲۸۲؛ (۸) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مصر ۱۹۳۲ء؛ (۹) الطبری: تاریخ الرسل والملوک، ۱: ۳۲۵ تا ۳۴۲؛ (۱۰) الکسائی: قصص الانبیاء؛ (۱۱) ابن قتیبہ، کتاب المعارف، طبع ثروت عکاشۃ، مصر ۱۹۶۹ء.

(عبدالقیوم)

لُوط بن یحیٰی: رَکَ بہ ابو مِخْنَف.

لُؤْلُؤ: (۱): حاکم حلب سیف الدولہ کا غلام اور اس کے بیٹے سعد الدولہ اور پوتے سعید الدولہ کا وزیر ۔ مؤخر الذکر کے قتل کے بعد وہ اس کے لڑکوں کا سرپرست اور ۳۹۴ھ / ۱۰۰۳ء تا ۳۹۹ھ / ۱۰۰۸ء میں فاطمی خلفا کے زیر اقتدار حلب کا خود مختار حکمران تھا (رَکَ بہ حمدان (بنو)، مع مآخذ) ۔ [لؤلؤ نے ۳۹۹ھ میں وفات پائی (احمد السعید سلیمان: تاریخ الدول الاسلامیۃ، ۱: ۲۴۳ تا ۲۴۴، مصر ۱۹۶۹)] ۔

(۲) حلب کے سلجوق سلطان رضوان کا خواجہ سرا اور معتمد علیہ مشیر تھا ۔ سلطان رضوان نے ۵۰۷ھ / ۱۱۱۳ء میں انتقال کیا تو لؤلؤ اس کے لڑکے الپ ارسلان اخرس (= گونگا)،

کا اتابک بن گیا۔ الپ ارسلان نے تمام امور سلطنت لؤلؤ کے سپرد کر دیے۔ وہ خود بھی بڑا ظالم اور سفاک تھا جس کی وجہ سے تمام درباری اس سے نفرت کرنے لگے۔ اس وجہ سے وہ ایک سازش کا شکار ہو گیا جس میں لؤلؤ کا بھی ہاتھ تھا۔ کاروبار سلطنت پر مضبوط گرفت رکھنے کے لیے اس نے الپ ارسلان کے چھ سالہ بھائی سلطان شاہ کو تخت نشین کر دیا۔ اس نے برائے نام ۵۱۷ھ/۱۱۲۳ء تک حکومت کی۔ اس زمانے میں سارے ملک میں بدنظمی پھیلی رہی (رک بہ حلب)۔ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے لؤلؤ صلیبیوں، شامی اتابکوں اور سلطان محمد سلجوقی کی باہمی آویزشوں سے الگ رہا۔ اس نے سلطان محمد سلجوقی کو حلب دینے کا وعدہ کر لیا، لیکن خفیہ طور پر طغتگین اتابک دمشق اور حاکم ماردین ایلغازی سے مدد حاصل کرنے میں لگا رہا۔ دوسری طرف ان کو طاقتور ہوتا نہیں دیکھ سکتا تھا، اس لیے وہ صلیبیوں سے ان کی مخبری کرتا رہا اور وہ مسلمانوں کو شدید نقصان پہنچاتے رہے۔ طغتگین کی رسالہ فوج کی مدد سے وہ حلب پر قابض رہا۔ فوج کی تنخواہ ادا کرنے کے لیے اس نے اپنے وزیروں اور حلب کے خوشحال تاجروں کا آخری قطرۂ خون بھی نچوڑ لیا۔ وہ سازشوں کے ڈر کے مارے قلعے سے باہر نہیں جاتا تھا۔ ۵۱۰ھ/۱۱۱۷ء میں اسے اپنا خزانہ ایک دوست کی تحویل میں دینے کے لیے باہر نکلنا پڑا تو اس کے حفاظتی دستے کے ترک سپاہیوں نے حملہ کرکے اسے قتل کر دیا۔ انھوں نے یہ خزانہ ہتیا لیا اور حلب پر بھی اچانک حملہ کرنا چاہا، لیکن فوج کے ایک دستے نے انھیں شکست دی اور لوٹا ہوا مال چھین لیا۔ صلیبی جنگوں کے ابتدائی زمانے میں شام میں ابتری پھیلی ہوئی تھی، جس کی نمایاں مثال لؤلؤ تھا۔ اس ابتری اور بدنظمی کا خاتمہ نور الدین کی طاقتور اور باصلاحیت شخصیت نے کیا.

مآخذ: (۱) دیکھیے مآخذ وو، بذیل حلب؛ (۲) کمال الدین: *Geschichte von Aleppo*، مترجمۂ Silver de Sacy، در Röhricht: *Beitroge zur Geschichte der Kreuzzüge*، ۲: ۲۴۳، ۲۴۵ تا ۲۵۱، برلن ۱۸۷۴ء؛ (۳) کمال الدین ابن العدیم: زبدة الحلب من تاریخ حلب، ۱: ۱۸۵ و ۱۸۹، ۱۹۸ تا ۲۰۹، دمشق ۱۹۵۴ء).

(M. SOBERNHEIM)

لؤلؤ: [بن عبداللہ الاتابکی]، بدر الدین ابو الفضائل الملک الرحیم، اتابک موصل۔ لؤلؤ نورالدین زنگی ارسلان شاہ اول کا غلام تھا اور اس کے مزاج میں بڑا دخل رکھتا تھا۔ جب نورالدین نے بستر مرگ (۶۰۷ھ/۱۲۱۰-۱۲۱۱ء) پر اپنے لڑکے الملک القاہر عزالدین مسعود کو اپنا جانشیں نامزد کر دیا تو اس نے لؤلؤ ہی کو متولی سلطنت مقرر کیا اور موصل کے نزدیک العقر اور شوش کے دونوں قلعے اپنے چھوٹے لڑکے عمادالدین زنگی کو عطا کر دیے۔ اواخر ربیع الاول ۶۱۵ھ/ جون ۱۲۱۸ء میں الملک القاہر نے اپنے نابالغ لڑکے نورالدین ارسلان شاہ کو اپنا جانشیں اور لؤلؤ کو نگران سلطنت بنا کر انتقال کیا۔ جب سال مذکور کے ماہ رمضان (دسمبر ۱۲۱۸ء) میں عمادالدین نے العمادیہ کے قلعے پر قبضہ کر لیا تو لؤلؤ نے اس کے خلاف فوج کشی کی۔ لؤلؤ کی فوج نے العمادیہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن اسے ناکام واپس آنا پڑا۔ عمادالدین نے حاکم اربل مظفرالدین کوکبری [رک باں] سے

کچھ جوڑ کر لیا تو الہکّاریہ اور الزّوزان کے قلعہ داروں نے عمادالدین کی اطاعت قبول کر لی ۔ لؤلؤ نے الملک الاشرف ایوبی سے مدد کی درخواست کی، جو عراق کے بیشتر حصے پر حکمران تھا اور اس کی بالا دستی قبول کر لی ۔ اس پر الاشرف نے لؤلؤ کی مدد کے لیے نصیبین کی طرف فوج بھیجی ۔ محرم ۶۱۶ھ / اپریل ۱۲۱۹ء میں لؤلؤ کی افواج نے عمادالدین کو العقر کے قریب شکست دی اور اسے اربل کی طرف راہ فرار اختیار کرنی پڑی ۔ الاشرف اور خلیفہ الناصر کی مداخلت سے فریقین میں صلح ہو گئی، لیکن جب دائم المرض نورالدین نے اس سال یا اس سے اگلے سال وفات پائی اور اس کا چھوٹا بھائی ناصرالدین محمود، جس کی عمر صرف تین سال تھی، اس کا جانشین ہوا تو عمادالدین اور مظفرالدین نے الموصل کو تاخت و تاراج کرنا شروع کر دیا ۔ اس پر لؤلؤ نے، جو اپنے بڑے لڑکے کو الاشرف کی امداد کے لیے فرنگیوں کے خلاف فوج دے کر روانہ کر چکا تھا، نصیبین میں الاشرف کے جرنیل علی بیگ سے استمداد کی ۔ علی بیگ اسی وقت چل پڑا اور لؤلؤ سے جا ملا ۔ ۲۰ رجب ۶۱۶ھ / یکم اکتوبر ۱۲۱۹ء کو الموصل کے قریب لؤلؤ کو شکست ہوئی، لیکن جب وہ دوبارہ اپنی افواج اکھٹی کر رہا تھا، مظفرالدین واپس چلا آیا ۔ صلح کے اختتام پر عمادالدین نے کواشی کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور لؤلؤ کو الاشرف سے دوبارہ مدد مانگنی پڑی ۔ مظفرالدین نے بہت سے امرا کو، جن میں ابن المشطوب کو بھی شامل کر لیا، یہ رغبت دلائی کہ وہ الاشرف کا ساتھ چھوڑ دیں اور دُنَیسر کے مقام پر گھات لگا کر بیٹھ جائیں اور مؤخرالذکر کا راستہ روک لیں ۔ تمام امرا نے اپنے خیالات بدل دیے صرف ابن المشطوب اپنی رائے پر قائم رہا اور اربل چلا آیا ۔ اسے پہلے نصیبین کی فوج نے اور بعد ازاں حاکم سنجار فروخ شاہ کی افواج نے شکست دی اور اسے قیدی بنا لیا ۔ رہائی کے بعد اس نے لوٹ مار کرنے والوں کو جمع کر کے ملک کے طول و عرض میں تباہی مچا دی ۔ لؤلؤ کی فوج کے ہاتھوں شکست کھا کر اس نے تلِّ اعفر کے قلعے میں پناہ لی ۔ اب لؤلؤ نے خود موصل سے آ کر قلعے کا محاصرہ کر لیا ۔ ۱۷ ربیع الاول ۶۱۷ھ / ۱۲ جون ۱۲۲۰ء کو ابن المشطوب نے ہتیار ڈال دیے اور اسے گرفتار کر کے الموصل لایا گیا ۔ الاشرف نے مظفرالدین سے مصالحت کر لی اور الجُدَیدہ اور نصیبین اور دوسرے قلعے اور عراق کی حکومت لؤلؤ کے حوالے کر دی ۔ ناصرالدین کی وفات (۶۱۹ھ / ۱۲۲۲-۱۲۲۳ء) پر (یا بقول دیگر مؤرخین ۶۳۱ھ / ۱۲۳۳-۱۲۳۴ء میں) لؤلؤ کو الملک الرحیم کے لقب کے ساتھ الموصل کا اتابک تسلیم کر لیا گیا ۔ ۶۳۵ھ / ۱۲۳۷-۱۲۳۸ء میں اس کی الصالح نجم الدین ایوبی سے جنگ ہوئی ۔ مؤخرالذکر نے خوارزمیوں کو اپنی ملازمت میں لے کر حرّان اور الرُّہا ان کو بخش دیے، لیکن انہوں نے نصیبین کے شہر پر بھی اپنا تسلط جما لیا ۔ تین سال بعد انہوں نے حلب اور حمص کے حکمران سے شکست کھائی اور لؤلؤ نے نصیبین اور دارا کو اپنی حکومت میں شامل کر لیا ۔ لؤلؤ کو حاکم حلب الناصر یوسف ایوبی سے بھی نبرد آزما ہونا پڑا ۔ ۶۴۸ھ / ۱۲۵۰-۱۲۵۱ء میں اس نے شکست کھائی اور نصیبین، دارا اور قرقیسیا پر حلب کی افواج نے قبضہ کر لیا ۔ لؤلؤ نے ہلاکو کی حکمرانی تسلیم کرنے کے بعد جب کہ اس کی عمر اسی سے اوپر ہو چکی

تھی، ۶۵۷ھ / ۱۲۵۹ء میں انتقال کیا۔

مآخذ: ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۱۲: ۱۹۳ ببعد، ۲۱۸ تا ۲۲۲، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۹ تا ۲۹۱؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۵: ۲۶۸ تا ۲۷۶؛ (۳) Weil: Gesch. d. Chalifen، ۳: ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۸۰؛ (۴) وہی مصنف: Recueil des histor. des croisades, Histor. Orient، ۱: ۸۹، ۹۰ تا ۹۳، ۹۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۳۸؛ ۲: ۳۶۲، ۳۷۳ ببعد؛ (۵) van Berchem، در Orient Studien, Th. Noldeke Gewidmet، ص ۱۱۷ ببعد؛ (۶) Brit. Mus. Cat. Or. Coins، ۳: ۲۰۰ تا ۲۳۸؛ [(۷) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، ۷: ۷۰]۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **لُؤْلُؤَة**: (ع؛ بمعنی موتی)؛ قیلیقیا میں طرسوس کے قریب ایک قلعہ جس کا محاصرہ المأمون نے ۲۱۷ھ / ۸۳۲ء میں کیا تھا۔ یہ یونانیوں کا ایک مستحکم قلعہ تھا جس کے فتح کرنے میں مسلمانوں کو بے شمار مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کی قلعہ بند فوج سامان حرب سے اچھی طرح لیس تھی۔ دوسرے دو قلعوں سمیت خلیفہ المأمون نے اس کی ایک سو دن تک ناکہ بندی جاری رکھی۔ بالآخر خلیفہ کی فوج نے شاہنشاہ روم توفیل (Theophilus) کو شکست فاش دی۔ اس کے نتیجے میں اہل قلعہ نے عُجَیف بن عَنْبَسہ کو، جو ان کا قیدی بنا ہوا تھا، باہر نکال کر مصالحت کے لیے بھیجا۔ المأمون سے امان حاصل کرنے کے بعد قلعے والوں نے ہتیار ڈال دیے۔

مآخذ: (۱) کتاب العیون، حصہ سوم، در Fragmenta historicorum arabicorum، طبع de Goeje، ص ۳۷۰، لائیڈن ۱۸۷۱ء؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، ۶: ۳۲۱؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۳۷۱، طبع Wüstenfeld؛ (۴) سامی بے: قاموس الأعلام، ۶: ۴۲۲۔

(CL. HUART)

* **لُولی**: ایران کے خانہ بدوشوں کے لیے ایک نام؛ اس کے مترادف الفاظ حسب ذیل ہیں: فارسی میں لوری، لُوری (فرہنگ جہانگیری)؛ بلوچی میں Lori لُوری (Denys Bray: Census of Baluchistan، ۱۹۱۱ء، ۴: ۱۳۳، اسے لُوڑ Lōr بمعنی "حصہ، قسمت" سے متعلق بتاتا ہے)۔

لفظ لُولی پہلی بار بہرام گور کے عہد (۴۲۰ - ۴۳۸ء) کی ایک داستان میں آیا ہے۔ اس ساسانی بادشاہ کی فرمائش پر جو رعایا کے لیے تفریح کا سامان پیدا کرنا چاہتا تھا، ہندوستان کے بادشاہ شنگل (؟) نے ۴۰۰۰ (یا ۱۲۰۰۰) ہندوستانی گویے بھیجے۔ حمزہ اصفہانی (م ۳۵۰ھ/۹۶۱ء) مطبوعۂ برلن، ص ۳۸، نے انہیں "الزُّط" [رک بآں] کا نام دیا ہے؛ فردوسی (موہل، ۴: ۷۶، ۷۷) "لُوریان"؛ الثعالبی (م حدود ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷ء)، طبع زوتن برگ Zotenberg، ص ۵۷۶، بتاتا ہے کہ سیاہ لوری (اللُّورِیُّون السُّودان) جو بنسری بجانے کے ماہر ہیں انہیں کی نسل سے ہیں؛ مجمل التواریخ (۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء) ترجمہ از موہل، در J.A.، ۱۸۴۱ء، ۱۲: ۵۱۵، ۵۳۴، میں لُوریوں کے اس نسب و نژاد کی تصدیق کی گئی ہے۔ لُولی (جمع: لُولیان) کا ذکر اکثر فارسی شعرا کے کلام میں آیا ہے۔ منوچہری (دامغان، جرجان، غزنی، پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی)، جمال الدین عبدالرزاق (م ۳۸۸ھ/۹۹۸ء اصفہان)، کمال اسمٰعیل (م ۶۳۵ھ / ۱۲۳۷ء اصفہان)، حافظ (م ۷۹۱ھ / ۱۳۸۹ء، شیراز) کہتے ہیں کہ لُولی سیاہ (مثل شب)، شوخ و شنگ، خوش باش، اور خوش وضع ہوتے ہیں۔ بنسری کی آواز پیدا کرنے والا ساز خوب بجاتے ہیں۔ ان کے رہنے سہنے کے طریقے غیر منظم ہیں۔

فارسی لغاتوں میں لُولی / لُوری کے معنی بےحیا، خوش مزاج، دلآرام، موسیقار اور زنِ سبک اخلاق وغیرہ آیا ہے (دیکھیے Vullers، [اقتباس از امیر خسرو (م ۷۲۵ھ / ۱۳۲۵ء در ہند) کتاب مذکور، بذیل مادہ)، لُر کو لُرستان سے منسوب بتایا گیا ہے.

لفظ لُولی کے ماخذ کے متعلق ابھی تک تحقیق نہیں ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام سندھ کے اس شہر کے باشندوں کے لیے آتا تھا، جسے عرب مصنفین نے اَرور یا الرور لکھا ہے (دیکھیے اراس > الراس؛ الان > اللان)۔ یہ شہر محمد بن قاسم نے ۹۰ھ / ۷۱۳ء سے پہلے فتح کیا تھا (البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۰)۔ البیرونی، طبع Sachau، ص ۱۰۰، ۱۳۰، کے بیان کے مطابق شہر اَرور (اَرور) ملتان سے جنوب مغربی سمت ۳۰ فرسخ کے فاصلے پر اور منصورہ سے ۲۰ فرسخ آگے تھا۔ ایلیٹ: *History of India*، لنڈن ۱۸۶۷ء، ۱ : ۶۱، ۳۶۳ کے مطابق یہ شہر اَلور کہلاتا ہے۔ اَرور جو سندھ کے ہندو راجگان کا قدیمی دارالسلطنت تھا، اب کھنڈروں کی صورت اختیار کر چکا ہے (ساحل سندھ پر ضلع سکھر میں تعلقہ روھڑی سے متعلق، دیکھیے امپیریل گزیٹیر آف انڈیا، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۶ : ۴ اور ۲۱ : ۳۰۸)۔ معلوم ہوتا ہے کہ بہرام گور کے ہندوستانی گویوں (جپسیوں = خانہ بدوش گویوں) کے اخلاف اس اہم شہر کی نسبت سے موسوم ہوئے، جسے عرب فاتح جانتے تھے اور شاید ان سے بھی پہلے ساسانی عہد کے لوگ اس شہر کے نام سے آشنا تھے۔ اس بیان سے اس قبیلے کے نسلی رشتے کو متاثر کیے بغیر لولیاں یا لوریاں کے اصلی وطن کی واضح طور پر نشان دہی ہو جاتی ہے۔

لفظ لُولی = لُوری (جس سے بقول Ivanow، ۱۹۱۴ء، خراسان کے لوگ نا آشنا تھے) جنوب مغربی ایران، کرمان اور ایرانی بلوچستان میں بطور خاص مستعمل تھا۔ لولی یا Lūlī کو ترکستان کے لوگ بھی جانتے تھے: بابر، طبع Ilminsky، ص ۳۵۸، ۴۰۷، لفظ لولی کو فن کار کے معنی میں استعمال کرتا ہے، ابوالغازی، طبع Desmaisons، ص ۲۴۱، ۲۵۸، ۲۷۶، ۲۸۲ کا بیان ہے کہ پندرھویں صدی عیسوی میں مرو اور ابیورد کا شیبانی شہزادہ ایک لولی عورت کے بطن سے تھا۔ Mayew : *Izwestiya Ross Geogr. obshē*، ۱۲ / ۴، ص ۳۴۹ اور *Geogr. Magazine*، ۱۸۷۶ء، ص ۳۲۶ تا ۳۳۰ : Loli in Eastern Bukhārā؛ Rhins : *Miss. scient dans la Haute Asie*، پیرس ۱۸۹۸ء، ۲ : ۳۰۸ = Loli and Aghā in Chinese Turkistan؛ Valikhanow : *Sočineniya*، *Zapiski Ross. Geogr obshe po etnografii*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۴ء، ۲۹ : ۴۳ : ''لُولُو'' (کذا) اور ''ملتانی'' کاشغر میں۔ سب سے آخر میں یہ بھی قیاس کیا گیا ہے کہ شام کے جپسی قبیلے کا نام نُوری (= جمع نَوَرا) لُولی ہی سے مشتق ہے۔

لُوری / لُولی جپسی (دیکھیے اوپر بحوالۂ سیاہ رنگ) کوھستانی لُوریوں سے جو ایران کے جنوب مغربی علاقے میں رہتے ہیں، الگ پہچانے جاتے ہیں، کیونکہ مؤخرالذکر کا رنگ سفید ہے اور وہ ایک ایسی ایرانی بولی میں بات چیت کرتے ہیں، جس میں ہندوستانی زبان کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ البتہ بعض چھوٹی باتوں میں صورت حال کچھ مختلف ہو جاتی ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ لُولی، لُوری، لُور وغیرہ اصطلاحوں کا استعمال ہمیشہ واضح نہیں ہوتا۔ [ایران کے صوبہ] فارس کے عرب قبائل کے وفاق میں ''لُور'' نام کا ایک گروہ ہے؛ میانیکس:

Ten Thousand Miles، ص ۳۳؛ Ritlich : Poyězdka v Belučiston, Izw. Geogr Obschě، ۱۹۰۲ء، ۲۳ بار اوّل، ص ۶۹ میں لُولیان کرمان کے ایک لوری (فارسی تلفظ لوری) گروہ کا ذکر آیا ہے۔ ایڈمنڈز Edmonds نے لُورستان کے علاقے دشینان میں لُری (؟) قبیلے کی موجودگی کا ذکر کیا ہے۔ کردستان میں ایک قبیلہ ہے جو لُر کلاهگر کے نام سے موسوم ہے (رک بہ مِینا)۔

اس سے بھی زیادہ پیچیدہ بات یہ ہے کہ بعض لُروں نے نٹوں کا پیشہ اختیار کر رکھا ہے، بعض ریچھ نچانے کا شغل اختیار کیے ہوے ہیں اور بعض رسے پر ناچ کا تماشا دکھاتے ہیں (دیکھیے Čirikow، ص ۲۷۷)۔ چودھویں صدی عیسوی میں شہاب الدین العمری نے مذکرہ فنون میں لروں کی مہارت کا ذکر کیا ہے اور عصر حاضر میں ایسے گھومنے پھرنے والے لُروں کے گروہ شمالی علاقے یعنی تبریز تک نظر آتے ہیں، جہاں قرچی جپسیوں، پیشہ ور ایکٹروں اور گویّوں کی ایک مستقل نئی بستی آباد ہے۔ یہ ممکن ہے کہ لر فن کاروں اور جپسی فن کاروں کے خصوصی اوصاف ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہوں، مثلاً کردستان کے سوزمانی (دیکھیے سرپل اور مِینا) جو ناچ اور گانے میں ممتاز ہیں، نٹ نہیں۔ ہمیں انتظار کرنا ہوگا تاوقتیکہ تحقیق یہ ثابت کر دے کہ گھومنے پھرنے والے لر فن کار کس مخصوص قبیلے سے متعلق ہیں۔

لُرستان میں جپسیوں کا در آنا بھی ممکن نہیں۔ لفظ ”زُطّ“ کے تحت آنے والے جس نسل و نسب کے لوگ بھی ہوں (زُطّ اور لُوریوں کے گُمشدہ ہونے کے متعلق دیکھیے اوپر: حمزہ، ثعلبی) خوزستان میں زط نو آبادیوں کا الحجاج [رک بآں] کے زمانے تک پتا چلتا ہے۔ الزوط کے تحت یاقوت: ۲ : ۸۳۳ سندھ کے دو مقامات اور خوزستان کے شہر اهواز کے ایک ناحیے کا ذکر کرتا ہے۔ Schwarz : Persien in Mittelalter، ۳ : ۶۶۵ نے اس زُور کو اشتباهاً ضلع الزُور ھی سمجھ لیا ہے (دیکھیے لُرستان) جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے، اس کی روشنی میں یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ایک قدیم ہندوستانی نو آبادی اللُّور کی صورت میں موجود تھی، لیکن ہمارے پاس اس مفروضے کی توثیق کے لیے کوئی صریح ذریعہ نہیں (ابن حوقل کے مطابق، ص ۱۷۶، اللُّور میں کُردوں کی غالب اکثریت تھی) خوزستان میں الزُّور نام کی اصل، الزُّور اور اللُّور کے مماثل ہونے اور لُور کے دور از فہم اصل کے مسائل تحقیق طلب ھی رہیں گے اور اگر لُر کو شہر اللُّور سے متعلق سمجھ لیا جائے پھر بھی لفظ ”لُر“ کی اصل سے اس قبیلے کے نسب و نژاد کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

کرمان اور بلوچستان کے علاوہ ایران کے دوسرے صوبوں میں جپسی مندرجۂ ذیل ناموں سے موسوم ہیں۔

خراسان میں: قِر شمال . . . . ۔ استر آباد اور مازندران میں: جُوگی اور گاوداری ۔ آذربیجان میں: قرچی اور ترک قدیم ۔ فارس (وغیرہ) میں: کاوُلی (= کابلی)۔

مذکورہ نام ممکن ہے قدرے مختلف اور مقامی امتیازات کے مطابق ہوں، بہرحال ان کے متعلق پورا علم نہیں۔

ایران میں جپسیوں کے خاندانوں کی تعداد بیس ہزار اور کل آبادی ایک لاکھ ہے۔ ان میں سے پانچ ہزار خاندان آذربیجان میں اور تین سو سے پانچ سو تک کرمان میں آباد ہیں (Sykes) جپسیوں کی ایک اپنی تنظیم ہے۔ شاہ (ایران) کے سواروں کا رئیس (شاطر باشی) اس تنظیم کا بھی سردار ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت

صوبائی ڈپٹی (کلانتر) ہوتے ہیں۔ مغربی ایران کے معاشرتی اعتبار سے جپسیوں اور ایران کے دہقانوں میں بہت کم فرق ہے (Sykes و Ivanow) خراسان میں یہ لوگ دیہاتی معاشرے کی زندگی میں صنعت کاروں، چھلنی بنانے اور مرمت کرنے والوں، زنجیر سازوں اور کنگھیاں بنانے والوں کی حیثیت میں نمایاں کردار ادا کرتے ہیں۔ استر آباد میں کچھ گوڈاری جپسی زرگر کا کام کرتے ہیں اور کچھ سوت یا اون کاتتے ہیں (de Morgan) یوں تو ایران کے ہر حصے میں بےنام ایلاتوں کے سیاہ رنگ کے خیمے نظر آتے ہیں۔ یہ خیمے جپسیوں ہی کے ہیں۔ سبزوار، نیشاپور اور تبریز ایسے شہروں میں جپسیوں نے اپنی سکونت گاہیں قائم کر رکھی ہیں۔ جپسی رقاصوں اورگویوں کی منڈلیاں تو موجود ہیں، لیکن کچھ زیادہ مقبول نہیں۔ Guseley نے قرچی ناچوں اور کٹھ پتلیوں کے تھیٹروں (تبریز) کا حال بیان کیا ہے۔ کُردستان کے سُوزمانی قبیلے کے رقاصوں اور گویوں کا ذکر تو اکثر سیاحوں نے کیا ہے (دیکھیے بالخصوص) خورشید افندی: سیاحت نامۂ حدود، روسی ترجمہ، ص ۱۱۹؛ دیکھیے T Thomson: *The Soozmanee: are they Gypsies,* در *Journ. Gipsy Lore Soc*، ۲، ۱۹۰۹ء، ص ۲۷۵، ۲۷۶۔

ایران کے جپسیوں کی زبان (Sykes، Ivanow و de Morgon) از روئے صوریات جدید فارسی [جو ظہور اسلام کے بعد مستعمل ہوئی] ہی ہے۔ اس کا ذخیرۂ الفاظ فارسی الفاظ ہی سے معمور ہے (دیکھیے فہرست، در de Morgan)؛ اس زبان میں ہندوستانی عناصر شاذ و نادر ہی ہیں۔ کرمان اور خراسان کی زبان میں (سائیکس و ایوانوف) بہت زیادہ تعداد ایسے عناصر کی ہے، جن کی پہچان نہیں ہو سکی۔ لانگ ورتھ ڈیمز Longworth Dames کے خیال کے مطابق ان ۶۹ الفاظ میں سے جو سائیکس نے جمع کیے ہیں، ۱۲ ہندوستانی زبان کے، ۴ عربی کے، ۲۸ فارسی کے اور ۵۲ ایسے الفاظ ہیں، جن کا ماٰخذ اس بولی کو وہ کوئی مصنوعی اور خفیہ قسم کی غلط سلط بولی بتاتا ہے۔ ڈینس برے Denys Bray (جیسا کہ ایوانوف نے حوالہ دیا ہے) نے اس امر کی توثیق کی ہے کہ بلوچستان کی لوڑی زبان کو بچے ایک جداگانہ زبان کی حیثیت سے سیکھتے ہیں (قدرتی طور پر لوڑی بچے اس زبان کو گھریلو استعمال ہی کے لیے سیکھتے ہیں)۔

سُوزمانی جپسی زیادہ تر کُردی زبان بولتے ہیں۔ Čirikow کے مطابق انھیں ڈُمی کہتے ہیں جو ڈومان کے مترادف ہے (ے ڈوم، برصغیر پاکستان و ہند کی ایک ذات [مراسی] کا نام ہے جس نے قدرے تبدیلی کے ساتھ جپسیوں کے مشہور نام رُوم کی شکل اختیار کی) ڈومانوں کا ذخیرۂ الفاظ (بغداد حلب؟)، کردی الفاظ سے معمور ہے، مثلاً کاوِر (= پتھر) خُوِیْ (= نمک)، لاوِک (= لڑکا)۔ بوھتان کے مشرق میں ایک کرد قبیلہ سندھی / سندھیان کے خیال انگیز نام سے موسوم ہے۔ شرفنامہ کے مطابق گُردکان شاخ (زراقی) کے سردار نے ایک جپسی عورت سے شادی کی تھی۔ جپسیوں اور کردوں کی قرابتداری زیر بحث لاتے ہوئے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء میں زُطّوں کا ایک گروہ خانقین، یعنی کردوں کے علاقے کی سرحد پر آ کر بس گیا (دیکھیے de Goeje Mémoire، ص ۳۰؛ طبری، ۳: ۱۱۶۸)۔

فارسی بولیوں کے متعلق دلچسپی کی بات یہ ہے کہ ایران وہ پہلا ملک ہے، جہاں جپسیوں نے ہندوستان کو خیرباد کہہ کر عارضی قیام

کیا (شاید ساسانی عہد میں) ایران کی جپسی بولیوں کا اس وقت تک جو مطالعہ کیا گیا ہے، ناکافی ہے۔ ہمیں امید رکھنی چاہیے کہ ان بولیوں کے صوتی اصولوں کا بھی پتا چل جائے گا جو اب متروک ہیں۔ اوسلے Ouseley نے مثال کے طور پر تبریز کے قرچی قبیلے کا ایک لفظ بہن (خواہر) معلوم کیا جو یقیناً ''بھین'' اور ''بین'' سے زیادہ پرانا ہے (دیکھیے نیز غوار، در Gobineau)۔

مآخذ: دیکھیے مقالات لُوری، سرِنگی، جنگانہ، زُطّ۔ (۱) Don Juan of Persia: *Relaciones*، Valladolid ۱۶۰۴ء، ص ۷۱ (جپسی سبک اخلاقی پر)؛ (۲) انگریزی ترجمہ از G. Le Strange، لندن ۱۹۲۶ء، ص ۵۷؛ (۳) Ouseley: *Travels in various Countries of the East*، لندن ۱۸۱۹-۱۸۲۳ء، ۱: ۳۰۹؛ ۳: ۴۰۰، ۴۰۵ (قرچی تبریز)؛ (۴) Ker Porter: *Travels in Geogia etc*، لندن ۱۸۲۲ء، ۲: ۵۲۸ تا ۵۳۲؛ (۵) The Karači near Marāgha: *Die Zigeuner in Persien und Indien*، *Das Ausland*، سٹٹگارٹ ۱۸۴۲ء، ص ۱۶۲، ۱۶۳؛ (۶) Bataillard: *Nouvelles recherches sur l' apparition et la dispersion des Bohémiens . . . . . , avec un appendice sur l' immigration en Perse entre les années 420 et 440 de dix à douze mille Louri, Zott et Djatt de l' Inde*، پیرس ۱۸۴۹ء، ص ۱ تا ۴۸ (بار اول مطبوعہ در Bibliotheque de l' Ecole des Charles، تیسرا سلسلہ، ۱: ۱ تا ۵۵)؛ (۷) Newbold: *The Gipsies of Egypt*، *J. R. A. S.*، ۱۸۵۶ء، ۱۵: ۲۸۵ تا ۳۱۲ (ص ۳۰۹ تا ۳۱۱)؛ (۸) Gobineau: *Die (Gipsies of Persia) wanderstämme Persiens*، *Z. D. M. G.*، ۱۸۵۷ء، ۱۱: ص ۶۸۹ تا ۶۹۹ [دیکھیے Correspondence of Mérimée، در *Revue des dux mondes*، ۱۵ اکتوبر ۱۹۰۲ء، ص ۷۳۳]؛ (۹) Grierson: *Arabic and Persian references to Gipsies*، *Indian Antiquary*، بمبئی ۱۸۸۷ء، ۱۶: ۲۵۷، ۲۵۸ [نقش ثانی در Journ. Gipsy Lore Society، ایڈنبرگ ۱۸۸۹ء، ۱: ۷۰ تا ۷۹ بعنوان: *Doms, gats and the origin of the Gipsies*]؛ (۱۰) R. Burton: *The Jew, the Gipsy and El-Islam*، لندن ۱۸۹۸ء، ص ۲۱۵ تا ۲۱۷؛ *The Jats of B'ochistan*، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹؛ *The Gypsies of Persia*؛ (۱۱) P.M. Sykes: *Anthrop. notes on Southern Persia*: *Journ. Anthr. Inst. of Gr. Briain*، ۱۹۰۲ء، ۳۲: ۳۳۹ تا ۳۴۹ (ص ۳۴۵ تا ۳۴۹؛ Gurbati vocabulary؛ ۳۴۰ تا ۳۵۲: notes by Long woth Dames)؛ (۱۲) P. M. Sykes: *Ten thousand Miles in Persia*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۳۳۶ تا ۳۳۹ مع عکسی تصویر؛ (۱۳) de Goeje: *Mémoire sur les migrations des Tsigane à travers l' Asie*، لائیڈن ۱۹۰۳ء، بالخصوص ص ۴۰، ۴۸، ۶۳؛ (۱۴) de Morgan: *Mis. scient. en Perse V Études Linguistiques*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۳۰۴ تا ۳۰۷: جوکی (= خوش نشین) قبیلے کے ۲۲۳ الفاظ، گاودری قبیلے کے ۱۹ الفاظ جو صوبۂ استرآباد میں حاصل کیے گئے؛ (۱۵) P. M. Sykes: *The Gipsies of Persia. A second vocabulary*, *J. Anth. Soc. Gr. Brit*، ۱۹۰۶ء، ۳۶: ۳۰۲ تا ۳۱۱: جیرفت اور سرجان سے حاصل کیے ہوئے ۱۹ الفاظ؛ (۱۶) P. M Sykes: *Notes on musical instruments, in Khorasan with special reference to the Gipsies*, Man، لندن ۱۹۰۹ء، ۹: ۱۶۱ تا ۱۶۳؛ (۱۷) W. Ivanow: *On the language of the Gipsies of Qainat* (Khorāsān)، *J. S. A. B.*، ۱۹۱۴ء، ۱۰: ۱ تا ۱۱، ص ۴۳۹ تا ۴۵۵؛ (۱۸) W. Ivanow: *Further notes on Gipsies in Persia*, *J. A. S. B.*، ۱۹۲۰ء،

۱۰ شمارہ ۷، ص ۲۸۱ تا ۲۹۱؛ بصورت درستی
مقالۂ بالا، ۵۰ الفاظ جو نیشاپور اور سبزوار وغیرہ
میں حاصل ہوئے)، ایضاً: G. A. S. B.، ۱۹۲۲ء،
۱۸: ۲۷۶ تا ۲۸۳؛ ایضاً Notes on the ethnology
of Khourasn, The Geogr Journal، فروری ۱۹۲۶ء،
ص ۱۰۶، ۱۰۷؛ (۱۹) J. Sampson : *On the*
origin and early migrations of Gipsies, Journal
Gipsy Lore Soc، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۶ تا ۱۷۰؛ نیز
دیکھیے *Journal Gipsy Lore Soc.*، ایڈنبرگ - لورپول
مندرجۂ ذیل مقالات: Sampson و de Goej: *The*
Gipsies of Persia، ۱۹۰۷ء، ص ۱۸۱ تا ۱۸۳
(à propos of Sykes، ۱۹۰۶ء)؛ (۲۰) Groome : *Persian*
and Syrian Gipsies، ۱۹۰۹ء، ص ۲۱ تا ۲۷ (قرجی
ذخیرۂ الفاظ مرتبۂ Ouseley)؛ (۲۱) W. T. Thomson :
The Soozmanee: are they Gipsies، ۱۹۰۹ء، ص
۲۷۵، ۲۸۶؛ (۲۲) Sykes : *Persian Jats*، ۱۹۱۰ء،
ص ۲۰۲؛ Sinclair و Ranking، ۱۹۱۱ء، ص ۹۶ تا
۷۰، ۲۳۵ (à propos of Sykes، ۱۹۰۹ء)؛ (۲۳)
Sykes : *The Shah's runners*؛ (۲۴) Sinclair : *Gipsy*
tatooing in Persia، وغیرہ۔

(V. Minorsky [و تلخیص از ادارہ])

لُومبُوک: (ملکی لوگ اسے عموماً (تاناساساک (Tanahsasak) کہتے ہیں) جاوا کے مشرق میں جزائر سنڈا (خُرد) نام کے جو جزیرے واقع ہیں، ان میں ترتیب کے لحاظ سے دوسرا جزیرہ ہے؛ اسے آبنائے لومبوک بالی سے اور آبنائے آلس Alas، سُمباوہ Sumbawa سے جدا کرتی ہے۔ ایک ہموار قطعۂ زمین جو بہت زیادہ چوڑا نہیں ہے، تقریباً وسط جزیرہ میں شرقاً غرباً لمبا چلا گیا ہے، جو کہیں کہیں نہایت زرخیز ہے اور شمال اور جنوب میں پہاڑیوں سے گھرا ہوا ہے۔ جزیرے کے شمالی حصے میں کوہ آتش فشاں رِنجنی Rindjnai واقع ہے جسے آبادی کا ایک بڑا حصہ مقدس مان کر اس کا احترام کرتا ہے۔ یہ جزیرہ اس مجمع الجزائر میں سب سے زیادہ متمول حصوں میں سے ایک ہے؛ یہاں کے لوگوں کے بڑے پیشے زراعت اور مویشی پالنا ہیں۔ کسی قدر چاول یہاں سے باہر بھی بھیجے جاتے ہیں جو ان قطعات زمین کے بعض حصوں میں بوئے جاتے ہیں جہاں آبپاشی خوب ہوتی ہے۔ [. . . تفصیل کے لیے دیکھیے **وو لائیڈن** بار اول بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) سنہ ۱۹۱۹ء کے آخر تک لومبوک
کی ایک مکمل فہرست مآخذ - C. Lekkerkerker کی
Bali en Lombok مطبوعۂ Rijswijk ۱۹۲۰ء میں
دے دی گئی ہے۔ اس کے بعد سے مندرجۂ ذیل کتب
طبع ہو چکی ہیں: (۲) J. C. van Eerde :
De volksnaam Bodha in Nederlandsch Indie
در *Tijdschrift van het Kon Ned Aardrijkskundig*
Genootschap، ۱۹۲۲ء، سلسلہ ۲، ج ۳۹،
ص ۱۰۹؛ (۳) A. W. L. Vogelesang : *Eenige*
aanteekeningen betreffende de Sasaks op
Lombok در *Koloniaal Tijdschrift*، سشی ۱۹۲۲ء؛
(۴) مصنف مذکور *Sasaksche spreekwoorden en*
zegswijzen، وہی کتاب، ۱۹۲۲ء، ص ۵۸۶؛ (۵)
مصنف مذکور *Gegevens betreffende het tandenvijlen*
bij de Sasaks، وہی کتاب، ۱۹۲۲ء، ص ۵۰۳؛ (۶)
C. Lekkerkerker : *De tegenwoordige economische*
toestand van het gewest Bali en Lombok، وہی کتاب
۱۹۲۳ء، ص ۱۵۳؛ (۷) A. W. L. Vogelesang:
Waktoe teloe-verhalen، وہی کتاب، ۱۹۲۳ء؛
ص ۲۱۷؛ (۸) C. Lekkerkerker : *Het voorspel*
der vestiging van de Nederl macht op Bali en
Lombok در *B. T. V. L.*، ۱۹۲۳ء، ج ۷۹،

ص ۱۹۸؛ (۹) H. T. Damsté : *Heilige weefsels op Lombok*، در *T. B. G. K. W.*، ۱۹۲۳ء، ج ۶۲، ص ۱۲۶؛ (۱۰) P. de Roo de la Faille : *Java-ansch grondenrecht in het licht van Lombokrche toestanden*، در *B. T. L. V.*، ۱۹۲۵ء، ج ۸۱، ص ۵۵۲؛ (۱۱) J. C. C. Haar : *De heilige weefsels van de waktoe-Teloe op Oost Lombok*، در *T. B. G. K. W.*، ۱۹۲۵ء، ج ۶۵، ص ۳۸؛ (۱۲) C. Lekkerkerker : *Bali* (بالی) سنہ ۱۸۰۰ تا ۱۸۱۴ء، در *B. T. L. V.*، ۱۹۲۶ء، ج ۸۲، ص ۳۱۰؛ (۱۳) B. M. Goslings : *Een" nawa Sanga "van Lombok*، در *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 75-Jarig bestaan van het Kon. Instituut voor de taal, land-en volken-kunde van Ned. Indie*، ہیگ ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۰.

(W. H. RASSERS)

لِوِنْد: بے قاعدہ شہری سپاہ کے افراد کا نام، جو سلطنت عثمانیہ کے دور کی ابتدائی صدیوں میں اس کی ہتیاربند فوج کا ایک جزو تھے ۔ یہ لوگ زیادہ‌تر اس زمانے میں ترکی بیڑے پر بطور سپاھی ملازم رکھے جاتے تھے، جب کہ ترکی جنگی بیڑا اکثر نجی جہازوں پر مشتمل تھا، جنہیں سلاطین عثمانی اپنی بحری مہموں میں استعمال کیا کرتے تھے۔ لِوِندی Lewendi کا لفظ دیگر بحری اصطلاحوں کی مانند اطالوی زبان سے مستعار لیا ہوا معلوم ہوتا ہے ۔ اطالوی لفظ Levantino (سامی : قاموس ترکی) یا لیوینٹی Levanti (جودت پاشا) ہو گا اور اس لفظ کو ابتدا میں وینس والے ان سپاھیوں کے لیے استعمال کرتے تھے، جنہیں وہ لیوینٹ Levant میں اپنے مقبوضات کے باشندوں میں سے سواحل کی حفاظت کے لیے یا بیڑے پر کام کرنے کے لیے بھرتی کرتے تھے ۔ یہ اسی زمرے کے لوگ یعنی یونانی عیسائی، البانوی یا ڈلمیشو تھے جو بحیرۂ روم کے سواحل پر آباد تھے اور جنہیں ترک پہلے پہل استعمال کرتے تھے کچھ عرصے بعد ایشیاے کوچک سے ترکی عناصر بھی ان میں شامل ہو گئے.

لِوِند، سپاھیوں کی جماعت تقریبًا ناتربیت یافتہ اور غیر منظم تھی جسے باقاعدہ ترکی بیڑے کی ترتیب و تنظیم کے وقت کام میں لانا ناممکن تھا ۔ محمد ثانی کے عہد میں بحری خدمت کے لیے "عَزَب" کا استعمال شروع ہو چکا تھا اور بایزید ثانی کے عہد حکومت میں بحری فوج کا ایک باقاعدہ دستہ بن چکا تھا ۔ جس میں ۳۰۰ عزب شامل تھے ۔ قریب قریب اسی زمانے میں جنگی جہازوں پر عیسائیوں کے بجاے عزبوں کو کورکجی Kürekdji مقرر کیا گیا، کیونکہ عیسائی ان کے مقابلے میں کم وفادار تھے (حاجی خلیفہ : تحفۃ الکبار : ص ۱۰ ب) اس طرح رفتہ رفتہ اصلی لِوِندوں کو بحری بیڑے سے نکال دیا گیا ۔ لیکن بحری فوج کے سپاھیوں کے لیے لفظ لوند کا استعمال بعد کے زمانے میں بھی پایا جاتا ہے، بالخصوص (رائفل بردار) تفنگچی سپاھیوں کے لیے (دیکھیے جودت پاشا): قسطنطینیہ میں لوندوں کی دو بارکیں تھیں ۔ جو سلاح خانے کے نظام کے ماتحت تھیں ۔ سولھویں صدی کے بڑے بڑے کپتانوں پر بھی مجازًا لوند کا لفظ اطلاق کیا گیا ہے (مثلًا صفوت پاشا کا مقالہ T.O.E.M، شمارہ ۳۲ میں).

بیڑے میں سے نکال دیے جانے کے بعد لِوِند بحری راہزن بن کر موجود رہے، بالخصوص ایشیاے کوچک میں تو وہ ملک کے لیے ایک باقاعدہ عذاب بن گئے، چنانچہ لِوِند کے لفظ کے معنی ھی آوارہ منش یا بدمعاش ہو گئے اور اسی آخری صورت میں یہ لفظ فارسی زبان میں منتقل ہوا ۔ دوسری طرف صوبوں میں مدت تک پاشا

اپنے محافظوں کے طور پر لونڈوں کو بھرتی کرتے رہے (دیکھیے ایک لونڈ کی تصویر d. Ohssan، ج ۳، ص ۳۱۶).

سترھویں صدی کے آخر سے حکومت ترکیہ اس بات پر مجبور ہوئی کہ لونڈ کی جتنی جماعتیں اس وقت باقی تھیں، انھیں توڑ دینے کی تدابیر کام میں لائے۔ ۱۶۹۵، ۱۷۱۸ء، ۱۷۲۰ء کے ضوابط کے ذریعے انھیں اجازت دی گئی کہ وہ deli ڈیلی اور جونلو Jönüllü کے نئے دستوں میں بھرتی ہو جائیں (راشد: تاریخ، قسطنطینیہ، ۱۳۸۲ھ، ج ۵: ۱۲، ۱۲۳)۔ آخرکار ۱۷۳۷، ۱۷۴۷، ۱۷۵۲، ۱۷۵۹ اور ۱۷۶۳ء کی جنگی مہموں کے ایک سلسلے نے ان شوریدہ سر سپاہیوں کے آخری گروہوں کا جو اس وقت تک ایشیاے کوچک کے مختلف مقامات میں موجود تھے، بالکل قلع قمع کر دیا (عزی: تاریخ: ۲۵، ۳۰، ۷۸، ۲۶۹؛ واصف: تاریخ: ۱۱۷، ۲۳۳).

مآخذ: (۱) احمد جودت پاشا: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۰۲ھ، ۱: ۱۲۸؛ (۲) Ricaut: *Histoire de l'Etat présent de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۳۷۹؛ (۳) d. Ohsson: *Tableau Général de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۸۲۰ء، ۳: ۳۱۶، ۳۳۲؛ (۴) von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung*، وائنا ۱۸۱۵ء، ۲: ۲۳۳ ببعد، ۲۹۵؛ (۵) وہی مصنف: *G.O.R.*، ۳: ۶۱۷، ۶۳۲، ۵۰۹، ۵۳۳؛ Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۳: ۲۰۷ ببعد.

(J. H. KRAMERS)

⊗ **اَللَّھَب**: قرآن مجید کی ایک مکی سورۃ کا نام جو صرف ۵ آیات، [۲۳ کلمات اور ۷۷ حروف] پر مشتمل ہے۔ اسے سورۃ المسد، [سورۃ ابی لہب اور سورۃ تبت کے ناموں سے بھی یاد کیا جاتا ہے] عدد تلاوت ۱۱۱ اور عدد نزول ۶ ہے۔ پہلی آیات کے لفظ لہب سے اس سورۃ کا نام اخذ کیا گیا ہے [(الفیروزآبادی: بصائر ذوی التمییز، ۱: ۵۵۲)]۔ لَہَب بمعنی آگ کا شعلہ اور ابو لہب بمعنی شعلہ رو۔ ابو لہب آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کا ایک چچا تھا جس کا اصل نام عبدالعزی بن عبدالمطلب تھا۔ اس کے چہرے کا رنگ بہت سرخ ہونے کی وجہ سے اسے ابو لہب کہا جاتا تھا۔ امام راغب الاصفہانی نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ ابو لہب کے لفظ سے اس کی کنیت مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے اس کے دوزخی ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

گزشتہ سورۃ سے اس کا ربط یہ ہے کہ سورۂ نصر [رک بآں] میں اس امر کا بیان ہے کہ نیکی کا اجر اس دنیا میں نصرت و غلبہ ہے جب کہ آخرت میں اجر عظیم عطا ہوگا۔ سورۃ اللہب میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ معصیت کار کا انجام اس دنیا میں ناکامی و نامرادی ہے اور آخرت میں اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا۔ (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۶۰)۔ سورۃ کے نزول کا تاریخی پس منظر یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے ایک روز کوہ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے پکارا: ''یا صَباحاہ'' (ہاے صبح کی آفت!) اس ندا پر قریش کے تمام خاندان (سنگین خطرہ محسوس کرتے ہوے) آپؐ کے پاس جمع ہوگئے۔ آپؐ نے فرمایا: اگر میں تمھیں یہ بتاؤں کہ دشمن شام کو یا صبح کو تم پر حملہ آور ہونے والا ہے تو کیا تم میری بات کو سچ مانو گے؟ [انھوں نے کہا۔ ہاں] اور پھر آپؐ نے انھیں فرمایا: میں تمھیں عنقریب آنے والے سخت عذاب سے ڈراتا ہوں۔ اس وقت ابو لہب نے غضبناک ہوکر کہا: تیرا بھلا نہ ہو، [تبالک]۔ کیا تو نے ہمیں اسی بات کے لیے یہاں بلایا ہے۔ اس کے

جواب میں اللہ تعالٰی نے یہ سورۃ نازل فرمائی ۔ (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۶۰)۔

یہ سورۃ اپنے مضمون کے اعتبار سے بے حد اہم ہے اور اس ظلم و ستم کی عکاسی کرتی ہے جو محسن انسانیت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر روا رکھا جاتا تھا ۔ مکّے میں ابولہب چچا ہونے کے علاوہ حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا قریب ترین ہمسایہ بھی تھا ۔ دونوں کے گھر متصل تھے ۔ ابولہب اور اس کے رفقا گھر میں بھی حضورؐ کو چین نہیں لینے دیتے تھے ۔ آپؐ کبھی نماز پڑھ رہے ہوتے تو یہ اوپر سے بکری کا اوجھ آپؐ پر پھینک دیتے، کبھی صحن میں کھانا پک رہا ہوتا تو یہ ہنڈیا پر غلاظت پھینک دیتے ۔ حضورؐ باہر نکل کر ان لوگوں سے فرماتے : اے بنی عبد مناف، یہ کیسی ہمسایگی ہے (تفہیم القرآن، ۶ : ۵۲۲) ۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم جہاں بھی اسلام کی دعوت دینے کے لیے تشریف لے جاتے، یہ آپؐ کے پیچھے پیچھے جاتا اور لوگوں کو آپؐ کی بات سننے سے روکتا ۔ طارق بن عبداللہ المحاربی کہتے ہیں کہ میں نے ذوالمجاز کے بازار میں دیکھا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم لوگوں سے کہتے جاتے ہیں کہ لوگو لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کہو، فلاح پاؤ گے اور ایک شخص آپؐ کے پیچھے ہے جو آپؐ کو پتھر مار رہا ہے، یہاں تک کہ آپؐ کی ایڑیاں خون سے تر ہوگئیں اور وہ کہتا جاتا تھا کہ یہ جھوٹا ہے اس کی بات نہ مانو میں نے لوگوں سے پوچھا یہ کون ہے؟ لوگوں نے کہا یہ ان کا چچا ابولہب ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے : تفہیم القرآن، ۶ : ۵۲۳) ۔ ابولہب کی بیوی ام جمیل اَروی بنت حرب جو ابوسفیان بن حرب کی بہن تھی اس ظلم و ایذا رسانی میں اپنے شوہر سے کم نہ تھی وہ راتوں کو خاردار جھاڑیاں لا کر آپؐ کے راستے میں ڈال دیتی تا کہ آپؐ کو اذیت پہنچے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۶۲)۔

پوری سورۃ ابولہب اور اس کی بیوی کے عبرتناک انجام کے بیان پر مشتمل ہے : ٹوٹ گئے ابولہب کے ہاتھ اور نامراد ہوگیا وہ ۔ اس کا مال اور جو کچھ اس نے کمایا، وہ اس کے کسی کام نہ آیا ۔ ضرور وہ شعلہ زن آگ میں ڈالا جائے گا اور اس کی بیوی بھی، لگائی بجھائی کرنے والی (یا لکڑیاں ڈھونے والی)، اس کی گردن میں مونجھ کی رسی ہوگی (۱۱۱ [اللہب] : ۱ تا ۵)۔ [جس وقت یہ سورت نازل ہوئی تھی اس وقت ابولہب ایک طاقتور اور مقتدر سردار تھا ۔ ایسے با اثر رئیس کے منہ پر ایسی پیش گوئی کرنے سے کتنا ہنگامہ ہوا ہوگا کتنی کھلبلی مچی ہو گی ۔ یہ صرف پیغمبرانہ حوصلے اور دل گردے کا کام ہو سکتا تھا کہ جابر سردار کے سامنے اس کی رسوائی اور بربادی کا اعلان کیا جائے اس سورت میں صاف الفاظ میں بیان فرما دیا گیا کہ تباہی و بربادی ابولہب کے لیے مقدر ہو چکی ہے ۔ اس ہلاکت و بربادی سے اسے کوئی چیز نہیں بچا سکتی ۔ اللہ تعالٰی کا فیصلہ قطعی اور حتمی ہے ۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس کا انجام ایسا ہی ہوا]۔

القاسمی نے ابولہب کے بیٹے عتیبہ کی عبرتناک موت کا بھی ذکر کیا ہے ۔ عتیبہ نے حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دلآزاری اور ایذا دہی کے لیے آپؐ کی صاحبزادی کو طلاق دے دی تو آپؐ نے فرمایا : “اَللّٰھُمَّ سلّط علیہ کلبًا من کلابک” (اے اللہ اپنے کتّوں میں سے ایک کتّے کو اس پر مسلّط کر دے) چنانچہ جب وہ شام کی طرف نکلا تو اسے ایک درندے نے پھاڑ کھایا (تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۹۲)۔

اس سورۃ میں ابو لہب کی تباہی و بربادی کی پیشگوئی کے ساتھ اس کی بیوی کی تباہی کا ذکر بھی کیا گیا ہے جو آپؐ کے راستے میں خاردار جھاڑیاں لا ڈالتی تھی ۔ علاوہ ازیں وہ لگائی بجھائی بھی کرنے والی تھی ۔ [دنیا میں ذلت و خواری اور رسوائی بربادی کے بعد آخرت میں اسے دردناک عذاب بھی ہوگا] ۔ حضرت سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ ام جمیل کے پاس ایک بڑا قیمتی ہار تھا اور وہ کہا کرتی تھی کہ میں اسے محمدؐ کی عداوت میں ضرور خرچ کروں گی ۔ چنانچہ اللہ تعالٰی نے اسی مناسبت سے یہ وعید سنائی کہ قیمتی ہار پہننے والی اور فخر و غرور سے تنی ہوئی اس گردن میں دوزخ کی رسی ہوگی (کتاب مذکور، ۲۶۳)۔

یہاں اس امر کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ پورے قرآن مجید میں یہی ایک مقام ہے جہاں دشمنان اسلام میں سے کسی شخص کا نام لے کر اس کی مذمت کی گئی ہے ۔ اس میں حکمت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آپؐ کے چچا کی اس صریح مذمت سے کفار کی یہ توقع ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم دین کے معاملے میں کسی کا لحاظ کر سکتے ہیں ۔ غیر اپنا ہو سکتا ہے، اگر ایمان لے آئے اور اپنا غیر ہو جاتا ہے، اگر کفر کا راستہ اختیار کرے (دیکھیے تفہیم القرآن، ۶ : ۵۲۳)۔

ایک ایسے پُر آشوب دور میں جب اسلام اور ہادی اسلام پر زبان طعن دراز کی جا رہی تھی اس سورۃ کا نزول اگر ایک طرف حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی تشفی کے لیے تھا تو دوسری طرف یہ غلبۂ اسلام کی پیشگوئی اور آپؐ کی نبوت کا روشن ثبوت تھا ۔ اسی بنا پر ابن کثیر نے اسے معجزہ قرار دیا ہے : و فی ھذہ السورۃ معجزۃ ظاھرۃ و دلیل واضح علی النبوۃ (تفسیر القرآن العظیم، ۴ : ۵۶۵)۔

مآخذ : (۱) الراغب الاصفہانی : المفردات، مصر بلا تاریخ؛ (۲) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۳) الفخر الرازی : التفسیر الکبیر، مصر، بلا تاریخ؛ (۴) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم، مصر، بلا تاریخ؛ (۵) محمد جمال الدین القاسمی : تفسیر القاسمی، مصر، ۱۹۶۰ء؛ (۶) احمد مصطفٰی المراغی : تفسیر المراغی؛ (۷) ابو الاعلی مودودی : تفہیم القرآن، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۸) الترمذی : الجامع السنن، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۹) السیوطی : لباب المنقول فی اسباب النزول؛ (۱۰) مجد الدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز، ۱ : ۵۰۰؛ (۱۱) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن)۔

(بشیر احمد صدیقی [و ادارہ])

⊗ **لیاقت علی خان (نوابزادہ)** : حصول پاکستان [رک بآں] کی جدوجہد میں قائداعظم محمد علی جناح [رک بہ محمد علی جناح] کے دست راست اور آل انڈیا مسلم لیگ کے جنرل سیکرٹری، پاکستان کے پہلے وزیراعظم (۱۹۴۷ء تا ۱۹۵۱ء)؛ کرنال (مشرقی پنجاب) کے ایک متمول زمیندار خاندان میں یکم اکتوبر ۱۸۹۵ء کو پیدا ہوئے ۔ وہ نواب رستم علی خاں کے دوسرے بیٹے تھے، جن کے مورث اعلٰی پانچ سو برس قبل ایران سے ہندوستان چلے آئے تھے اور ان کا شجرۂ نسب ایران کے مشہور فرمانروا انوشِروان سے جا ملتا تھا ۔ اپنے آبائی شہر میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد لیاقت علی خان ایم ۔ اے ۔ او کالج علی گڑھ میں داخل ہوئے اور ۱۹۱۹ء میں گریجویٹ ہو کر اعلٰی تعلیم کے لیے انگلستان روانہ ہو گئے، جہاں ۱۹۲۱ء میں اوکسفرڈ یونیورسٹی سے اصول قانون (Jurisprudence) میں آنرز کی ڈگری حاصل کی اور ۱۹۲۲ء میں انر ٹمپل سے بیرسٹری کے امتحان میں کامیاب ہوئے ۔ اسی سال وطن واپس آ کر وہ مظفر نگر (یو ۔ پی) میں سکونت پذیر ہو گئے، جہاں ان کی خاندانی جائداد تھی ۔

انہوں نے پنجاب ہائی کورٹ کے وکلا کی فہرست میں اپنا نام تو درج کرا لیا تھا، لیکن وکالت میں پیشہ ورانہ دلچسپی لینے کے بجائے وہ اپنا بیشتر وقت مسلمانوں کی فلاح وبہبود کے کاموں میں صرف کرتے تھے۔ ١٩٣٠ء میں وہ مظفر نگر کی واحد مسلم درسگاہ ''مدرسہ'' کی مجلس انتظامیہ کے صدر مقرر ہوئے اور ان کی مساعی سے اس کی مالی حالت بہت مستحکم ہو گئی۔

لیاقت علی خان کی انگلستان سے واپسی پر یو۔ پی کے دو اہم کانگریسی رہنماؤں یعنی پنڈت گوبند ولبھ پنت اور مسٹر چنتامنی نے ان پر دباؤ ڈالا کہ وہ آل انڈیا نیشنل کانگریس میں شامل ہو کر سیاست میں حصہ لیں، لیکن انہوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ انہیں کانگریس کے نظریات سے اتفاق نہیں۔ انہوں نے ١٩٢٣ء میں مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر لی، اگرچہ اس وقت یہ جماعت مسٹر گاندھی کی سہ سالہ تحریک عدم تعاون کے باعث بالکل غیرمؤثر ہو چکی تھی۔ لیاقت علی خان نے کانگریس اور مسٹر گاندھی کے اصل روپ کو اور ان خطرات کو بھانپ لیا تھا جو مسلمانوں کو کانگریس میں شمولیت سے لاحق ہو سکتے تھے۔ انہوں نے ١٩٢٣ء سے ١٩٣٧ء تک یو۔ پی کی صوبائی سیاست میں سرگرم حصہ لیا اور جلد ہی صف اول کے سیاسی رہنماؤں میں شمار ہونے لگے۔ جب قائداعظم نے مسلم لیگ کے تنِ مردہ میں دوبارہ روح پھونکی اور مئی ١٩٢٤ء میں اس کا لاہور میں اجلاس منعقد کیا تو لیاقت علی خان بھی اس میں شریک ہوئے۔ ١٩٢٧ء میں سائمن کمیشن کے بائیکاٹ کے سوال پر جب مسلم لیگ دو حصوں، یعنی شفیع لیگ اور جناح لیگ، میں بٹ گئی تو انہوں نے قائداعظم کا ساتھ دیا اور کمیشن کے بائیکاٹ کی حمایت کی۔ ١٩٢٨ء میں موتی لال نہرو رپورٹ نے مسلمانوں کی تمام توقعات پر پانی پھیر دیا اور مسلم لیگ نے فیصلہ کیا کہ اس بارے میں اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لیے قائداعظم کی قیادت میں ایک وفد انڈین نیشنل کنونشن میں بھیجا جائے جو اسی سال دسمبر میں کلکتے میں منعقد ہو رہا تھا۔ لیاقت علی خان بھی اس وفد میں شامل تھے۔ چونکہ کنونشن پر ہندو سبھا کا غلبہ تھا، اس لیے مسلمانوں کی کوئی شنوائی نہ ہوئی اور مسلم لیگ کا وفد بالکل مایوس ہو کر واپس آ گیا۔

١٩٢٦ء میں لیاقت علی خان یو۔ پی کی مجلسِ قانون ساز کے رکن منتخب ہوئے اور انہوں نے اس رکنیت کو ١٩٤٠ء تک برقرار رکھا۔ وہ قومی اہمیت کے ہر مسئلے پر اظہار خیال کرتے اور اکثر ان کی پر مغز تقریریں اراکینِ مجلس کی اکثریت کی ترجمانی کرتی نظر آتیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کئی سال تک صوبائی مجلس کے نائب صدر کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ مزیدبرآں انہوں نے وہاں ایک ''جمہوری پارٹی'' تشکیل دے لی تھی، جس کی قیادت وہ ١٩٣٧ء تک کرتے رہے۔ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ ١٩٣٥ء کے تحت نئے انتخابات ہوئے تو وہ ١٩٣٨ء کے آغاز میں مسلم لیگ کی صوبائی اسمبلی پارٹی میں شامل ہوگئے، جس کے قائد چودھری خلیق الزمان تھے۔ انہوں نے لیاقت علی خان کے بارے میں اپنی کتاب *Pathway to Pakistan* میں لکھا ہے: ''لیاقت علی خان ایک زوردار مقرر تھے اور انہیں اپنے مخالفین کا ترکی بہ ترکی جواب دینے میں ملکہ حاصل تھا۔ وہ اس نوک جھوک میں طنز و مزاح سے بھی بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ کام لیتے۔ ان کی مسلم لیگ میں شمولیت سے نہ صرف پارٹی کو بہت تقویت پہنچی بلکہ اسمبلی سے متعلق میری ذمے داریوں کا بوجھ بھی ہلکا ہو گیا''۔

لیاقت علی خاں کی پہلی شادی ان کی عمزاد جہانگیرہ بیگم سے ہوئی تھی، جن کے بطن سے نواب زادہ ولایت علی خاں پیدا ہوئے۔ ۱۹۳۳ء میں انہوں نے دوسری شادی بیگم رعنا سے کی جو اقتصادیات میں ایم اے اور تعلیم سے وابستہ تھیں۔ ان کی ذہنی صلاحیتوں اور سماجی رجحانات نے لیاقت علی خاں کی سیاسی زندگی میں اہم کردار ادا کیا۔

مارچ ۱۹۳۳ء میں لیاقت علی خاں نے مسلم لیگ کونسل کے اجلاس میں شرکت کی جس میں کوشش کی گئی کہ مسلم لیگ اور مسلم کانفرنس کے ادغام کے ذریعے مسلم لیگ کو مضبوط اور فعال جماعت بنایا جائے۔ ۱۲ مارچ کو مسلم لیگ کونسل کے اجلاس دہلی میں ایک قرارداد کی رو سے قائداعظم محمد علی جناح سے درخواست کی گئی کہ وہ انگلستان سے واپس آجائیں اور اس نازک دور میں مسلمانان ہند کی قیادت فرمائیں۔ ۱۰ فروری ۱۹۳۴ء کو مسلم کانفرنس کے ایک اجلاس میں سر آغا خاں نے تجویز پیش کی کہ قائداعظم کو مسلم لیگ کا صدر منتخب کر لیا جائے۔ ۴ مارچ کو مسلم لیگ نے اپنا داخلی انتشار ختم کر کے قائداعظم کی عدم موجودگی ہی میں انہیں صدر منتخب کر لیا اور انہیں متحد شدہ جماعت کے سالانہ اجلاس کی تاریخ اور مقام انعقاد کے تعین کا اختیار دے دیا۔

لیاقت علی خاں کا بھی یہی خیال تھا کہ اس وقت قائداعظم ہی ایسے شخص ہیں جو مسلمانوں اور مسلم لیگ کی رہنمائی کر سکتے ہیں، چنانچہ اپنے قیام انگلستان کے دوران میں انہوں نے قائداعظم کو آمادہ کیا کہ برصغیر واپس جا کر مسلمانوں کی قیادت سنبھالیں۔

قائداعظم محمد علی جناح نے اپریل ۱۹۳۴ء میں مسلم لیگ کے ایک اجلاس کی صدارت کی، جس میں مسلمانوں نے، منجملہ آصف علی جیسے کانگریسی ذہن رکھنے والے زعما نے بھی، ان پر اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے درخواست کی کہ اب وہ ہندوستان میں مستقل سکونت اختیار کر کے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائیں۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء میں بمبئی کے مسلمانوں نے قائداعظم کو مرکزی مجلس قانون ساز کا بلامقابلہ رکن منتخب کر لیا۔ وہ اس کے اجلاس میں شرکت کے بعد پھر انگلستان تشریف لے گئے، لیکن شرکت کے بعد جنوری ۱۹۳۵ء میں مستقل طور پر وطن واپس آ گئے اور مسلم لیگ کی تنظیم نو کا کام شروع کر دیا۔

۲۶ نومبر ۱۹۳۶ء کو مسلم لیگ کا اجلاس بمبئی میں منعقد ہوا۔ اس میں سر محمد یعقوب کے بجائے لیاقت علی خاں کو مسلم لیگ کا اعزازی سکرٹری منتخب کیا گیا اور وہ اس عہدے پر، جولائی ۱۹۳۶ء سے اوائل ۱۹۳۸ء کے مختصر عرصے کو چھوڑ کر، قیام پاکستان تک فائز رہے۔ جولائی ۱۹۳۶ء میں وہ مسلم لیگ کے پارلیمانی بورڈ سے مستعفی ہو کر انگلستان چلے گئے کیونکہ ان کا چودھری خلیق الزماں اور بورڈ کے دوسرے صوبائی ارکان سے اس بنا پر اختلاف پیدا ہو گیا تھا کہ ’’یونٹی بورڈ‘‘ کے ساتھ سمجھوتے کے باعث مسلم لیگ میں آصف علی جیسے نیشنلسٹ مسلمان اور مولانا حسین احمد مدنی جیسے کانگرسی علما بھی داخل ہوگئے تھے اور اس سے لیاقت علی خاں کے نزدیک مسلم لیگ کا جداگانہ تشخص مجروح ہو رہا تھا۔ ۱۹۳۷ء کے اوائل میں لیاقت علی خاں نے نواب چھتاری کی نیشنل ایگریکلچرسٹ پارٹی میں شمولیت اختیار کر لی، تاہم ۱۹۳۷ء کے انتخابات میں انہوں نے اس پارٹی کے ٹکٹ پر انتخاب نہیں لڑا اور جب انتخابات کے بعد

کانگریس کے عدم تعاون کے باعث حکومت نے نواب چھتاری کو یو۔پی میں وزارت تشکیل کرنے کی دعوت دی تو لیاقت علی نے ان کی کابینہ میں شامل ہونا قبول نہ کیا۔ اسی طرح بعد ازاں جب پنڈت پنت نے اپنی کانگریسی کابینہ میں انھیں شامل ہونے کی پیشکش کی تو لیاقت علی خان نے اسے بھی مسترد کر دیا۔ ایگریکلچرسٹ پارٹی میں شمولیت کے دوران بھی نہ صرف لیاقت علی خان بلکہ اس جماعت کے دوسرے ارکان بھی صوبائی مجلس میں مسلم لیگ کی بھرپور حمایت کرتے رہے، جس کا چودھری خلیق الزماں نے بھی اعتراف کیا ہے۔

۱۹۳۸ء میں لیاقت علی خان دوبارہ مسلم لیگ کے اعزازی سکرٹری منتخب ہوگئے۔ اس اثنا میں برصغیر کے بیشتر صوبوں میں کانگریسی وزارتیں قائم ہو چکی تھیں اور کانگریس کے صدر مولانا ابوالکلام آزاد کی کوششوں سے مولانا حسین احمد مدنی، مولانا احمد سعید اور جمعیت العلما کے دوسرے نیشنلسٹ علما مسلم لیگ کے پارلیمانی بورڈ سے قطع تعلق کرکے کانگریس کے ساتھ اتحاد کر چکے تھے، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اقلیت میں ہونے کے سبب مسلمان کانگریس سے وابستہ ہوئے بغیر وزارتیں اور دوسرے عہدے حاصل نہیں کر سکتے۔ ادھر صوبائی سطح پر کانگریسی حکومتوں نے مسلمانوں کے خلاف انتہائی جارحانہ روش اختیار کر لی تھی۔ یہ صورت حال مسلم لیگ کے لیے، جو ابھی پوری طرح ملک گیر سطح پر منظم نہیں ہو سکی تھی، ایک زبردست چیلنج بن کر سامنے آرہی تھی جو اس کے لیے تباہ کن ثابت ہو سکتا تھا، لیکن قائداعظم کی بے مثال قیادت اور لیاقت علی خان کی انتھک کوششوں سے صرف سال بھر میں برصغیر کے چپے چپے میں مسلم لیگ کی شاخیں ابھرآئیں اور جب ستمبر ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمگیر جنگ کا اعلان ہوا تو مسلم لیگ ایک نہایت منظم اور طاقت‌ور سیاسی جماعت بن چکی تھی: چنانچہ جب ۱۹۳۹ء کے اواخر میں کانگریس کی صوبائی وزارتیں مستعفی ہوئیں اور قائداعظم نے یوم نجات منانے کا اعلان کیا تو مسلمانوں نے کانگریس کے دور میں ہونے والے مظالم کے خلاف پورے ملک میں ایسے زبردست مظاہرے کیے کہ انگریز حکمرانوں پر یہ ثابت ہوگیا کہ صرف مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے۔

مارچ ۱۹۴۰ء میں قرارداد لاہور کے (جو بعدازاں قرارداد پاکستان کہلائی) منظور ہونے کے بعد مسلم لیگی رہنماؤں نے دو قومی نظریے کو مسلمانوں کے دل میں بٹھانے اور انھیں قرارداد لاہور کے مضمرات اور متوقع نتائج سے آگاہ کرنے کے لیے برصغیر کا طوفانی دورہ کیا اور صوبائی اور ملکی سطح پر کئی مسلم لیگ کانفرنسیں اور پاکستان کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ جولائی ۱۹۴۰ء میں بلوچستان مسلم لیگ کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا: ”مسلم لیگ کا دو قومی نظریے پر مبنی منصوبہ نہ صرف پروقار ہے بلکہ وہ ہندوستان کے روشن مستقبل کی ضمانت بھی بن سکتا ہے۔ اگر خدا نخواستہ ایک کل ہند وفاق قائم ہو گیا تو تمام برصغیر میں مسلمان ہندوؤں کے غلام بن کر رہ جائیں گے اور ان کی حالت ناگفتہ بہ ہوگی“۔

اب لیاقت علی خان کا شمار قائداعظم کے بعد مسلمانوں کے اہم ترین رہنماؤں میں ہونے لگا تھا۔ ۱۹۴۰ء میں وہ ہندوستان کی مرکزی قانون ساز اسمبلی کے رکن بھی منتخب ہو گئے۔ اس وقت تک مسلم لیگی اراکین اسمبلی ایک آزاد جماعت کی حیثیت سے کام کرتے رہے تھے، لیکن اب انھوں نے اسمبلی میں اپنی ایک علیحدہ پارٹی

کے قیام کا فیصلہ کیا اور قائداعظم اس کے لیڈر اور لیاقت علی خان ڈپٹی لیڈر منتخب ہوئے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ قائداعظم سیاسی اور آئینی معاملات میں اتنے منہمک ہوگئے تھے کہ اسمبلی میں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کا بار زیادہ تر لیاقت علی خان ہی کو اٹھانا پڑا۔ اگست ۱۹۴۲ء میں کانگریس نے حکومت کے خلاف "ہندوستان چھوڑ دو" تحریک کا آغاز کیا تو مسلم لیگ نے مسلمانوں کو اس سے لاتعلق رہنے کی ہدایت کی کیونکہ اس کا مقصد مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کا اہتمام کیے بغیر انگریزوں سے اقتدار حاصل کرنا تھا۔ مسلم لیگ کو کانگریس کی بعض کارروائیوں کے پیش نظر یہ خدشہ تھا کہ وہ مسلمانوں میں داخلی اور خارجی فسادات برپا کرا کے ان کے حوصلے پست کرنا چاہتی ہے تا کہ وہ اپنے آپ کو بے آسرا سمجھ کر کانگریس کے ساتھ اشتراک عمل ہی میں عافیت سمجھیں۔ اس سلسلے میں مسلم لیگ نے ایک "سول ڈیفنس کمیٹی" تشکیل کی، جس کے لیاقت علی خان ایک سرگرم رکن تھے۔ اپریل ۱۹۴۳ء تک اس کمیٹی کے ارکان نے چودہ ہزار میل کا سفر کیا اور ہر صوبے میں مسلمانوں کو پوری طرح منظم کیا۔

۲۶ دسمبر ۱۹۴۳ء کو مسلم لیگ کے اجلاس کراچی میں قائداعظم نے لیاقت علی خان کو اپنا دست راست قرار دیتے ہوئے فرمایا: لیاقت علی خان نے نہایت تن دہی کے ساتھ شب و روز کام کیا ہے اور عام آدمی کے لیے یہ سمجھنا بھی بہت مشکل ہے کہ انھوں نے اپنے شانوں پر کتنا بار اٹھا رکھا ہے۔ وہ کہلاتے تو نواب زادہ ہیں لیکن فکروعمل کے لحاظ سے بالکل عوامی کردار رکھتے ہیں اور ملک کے دوسرے نوابوں اور نوابزادوں کو چاہیے کہ وہ ان کے نقش قدم پر چلیں"۔ اسی اجلاس میں لیاقت علی خان کو مجلس عمل کا رکن منتخب کیا گیا، جسے "سول ڈیفنس کمیٹی" کی جگہ لینا تھی۔

۱۹۴۵ء کے آغاز میں اخبارات میں "لیاقت ڈیسائی فارمولا" کا بہت چرچا رہا اور اس سلسلے میں بعض گوشوں کی طرف سے لیاقت علی خان پرالزام تراشی بھی ہوئی (دیکھیے خلیق الزمان: *Pathway to Pakistan*)۔ ہوا یہ تھا کہ ۱۹۴۴ء کے اواخر میں مرکزی اسمبلی کی کانگریس پارٹی کے لیڈر بھولا بھائی ڈیسائی نے لیاقت علی خان سے ملکی معاملات پر تبادلۂ خیالات کرتے ہوئے جنگ کے اثرات کے باعث عوام کی اقتصادی بدحالی پر تشویش کا اظہار کیا اور کہا کہ ایک قومی حکومت ہی ملک کی بگڑتی ہوئی صورت حال کا مداوا کر سکتی ہے۔ اس نے دریافت کیا کہ مرکز میں وائسرائے کی ایگزکٹو کونسل کی از سر نو تشکیل کر کے ایک عبوری حکومت بنانے کے متعلق مسلم لیگ کا کیا رویہ ہو گا۔ لیاقت علی خان نے بتایا کہ اگر کانگریس کی طرف سے کوئی واضح منصوبہ پیش کیا گیا تو ان کے خیال میں مسلم لیگ اس پر پوری توجہ کے ساتھ غور کرے گی۔ بعد کی ملاقاتوں میں مجوزہ عبوری حکومت کی تشکیل کے مختلف پہلوؤں پر غیررسمی گفتگو ہوئی اور ایک ممکنہ سمجھوتے پر اتفاق رائے ہو گیا، جس کی رو سے عبوری حکومت میں مسلمانوں اور اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کا تناسب مساوی طے پایا اور جس کے لیے مسلمانوں کو نامزد کرنے کا حق صرف مسلم لیگ کو تھا۔ لیاقت علی خان نے یہ واضح کر دیا تھا کہ یہ گفتگو غیررسمی اور ذاتی نوعیت کی ہے؛ انھیں مسلمانوں کی طرف سے مفاہمت کا اختیار حاصل نہیں اور اس کے لیے قائداعظم کی منظوری لینا ضروری ہے۔ ڈیسائی نے اپنے فارمولے کی بنیاد پر گفت و شنید

کو آگے بڑھانے کے لیے مسٹر گاندھی سے ایک تحریری، اجازت نامہ بھی لے لیا اور اپنے طور پر اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے کام کرتے رہے۔ ۲۰ جنوری ۱۹۴۵ء کو انھوں نے وائسرائے سے ملاقات کی اور ایک کل جماعتی عبوری حکومت کے قیام کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔ وائسرائے نے وزیرِ ہند کو اس سے مطلع کرتے ہوئے لکھا کہ ڈیسائی فارمولا سیاسی پیش رفت میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ لیاقت علی خان سے غیر رسمی گفتگو نہ ہوئی ہوتی تو ڈیسائی فارمولا کچھ اور ہوتا اور مسلمانوں اور مسلم لیگ کی حیثیت اور اہمیت کو کانگریس کے بااثر حلقوں میں تسلیم نہ کیا جاتا۔ یہ فارمولا برطانوی کابینہ میں بھی زیر بحث آیا اور وائسرائے کو ہدایت کی گئی کہ وہ کوئی ایسی تجویز پیش کریں جس پر مرکزی اسمبلی کی دونوں پارٹیوں کے رہنماؤں یعنی ڈیسائی اور قائداعظم کے درمیان اتفاق رائے ہو چکا ہو۔ جب اس ضمن میں قائداعظم سے رابطہ قائم کیا گیا تو انھوں نے امر واقعہ بیان کر دیا کہ انہیں ایسے کسی سمجھوتے کا کچھ علم نہیں۔ اس سے قبل لیاقت علی خان بھی یہ کہہ چکے تھے کہ ذاتی بات چیت کو معاہدے کا نام نہیں دیا جا سکتا اور ہند و مسلم حل کے لیے کوئی معاہدہ صرف مسلم لیگ اور کانگریس کے درمیان ہی ہو سکتا ہے۔ یوں ڈیسائی فارمولا اپنی موت آپ مر گیا، تاہم ہند و مسلم سیاست پر گہرے اثرات چھوڑ گیا۔ مئی ۱۹۴۵ء میں وائسرائے لارڈ ویول لندن گئے اور وہاں سے واپس آ کر ۲۵ جون کو شملے میں اہم سیاسی رہنماؤں کا ایک اجلاس طلب کیا، جس میں لیاقت علی خان بھی شامل تھے۔ یہ مذاکرات ناکام رہے، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ کانگریس نے ایک بار پھر اپنا پرانا موقف اختیار کر لیا تھا کہ وہ مسلم لیگ کا یہ دعویٰ قبول نہیں کر سکتی کہ وہ برصغیر کے مسلمانوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ ادھر مسلم لیگ بھی یہ تسلیم نہیں کر سکتی تھی کہ کانگریس پورے ملک کے عوام کی نمائندہ جماعت ہے۔ لہٰذا نمائندگی کا مسئلہ طے کرنے کے لیے وائسرائے نے مرکزی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات کا اعلان کر دیا۔

انتخابی مہم کا آغاز ہوا تو مسلم لیگ کے جنرل سکرٹری کی حیثیت سے لیاقت علی خان نے اہم کردار ادا کیا۔ انھوں نے سارے برصغیر کا دورہ کیا جس کا مقصد حالات سے نسبتاً ناواقف مسلمانوں کو مسلم لیگ کے مقاصد سے پوری طرح آگاہ کرنا تھا۔ انتخابات ہوئے تو مسلم لیگ نے مرکزی اسمبلی کی تمام مسلم نشستیں جیت لیں اور کئی انتخابی حلقوں میں نیشنلسٹ مسلمانوں کی ضمانتیں تک ضبط ہو گئیں۔ اس طرح مسلم لیگ کا یہ دعویٰ صحیح ثابت ہوا کہ وہ برصغیر کے مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ہے۔

لیاقت علی خان شروع ہی سے مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو سدھارنے میں دلچسپی لیتے رہے تھے۔ ۱۹۳۲ء میں یو۔ پی مسلم تعلیمی کانفرنس کے چالیس نکاتی مطالبات انہی کی مساعی سے قبول کیے گئے تھے۔ ۱۹۴۴ء میں ان کی تعلیمی خدمات کے اعتراف کے طور پر انہیں اینگلو عربک کالج دہلی کا صدر منتخب کیا گیا۔ یہ کالج عرصے سے بدحالی کا شکار چلا آ رہا تھا، لیکن لیاقت علی خان کی سرپرستی میں جلد ہی اس کا شمار ممتاز تعلیمی اداروں میں ہونے لگا۔ دسمبر ۱۹۴۵ء میں انھوں نے کل ہند مسلم تعلیمی کانفرنس کی صدارت کی۔ ان کا خطبۂ صدارت بہت فکرانگیز تھا۔ ۱۶ فروری ۱۹۴۷ء کو انھوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے

جلسۂ تقسیم اسناد سے خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کی پس ماندگی اور بدحالی کو جدید علوم سے محرومی کا نتیجہ قرار دیا۔ انہوں نے کہا: سائنس اور تحریک اسلام کے درمیان ایک ناگزیر رشتہ موجود ھے۔ قرآن مجید میں تاریخ اور رموزِ فطرت کے مطالعے پر زور دیا گیا ھے کیونکہ تاریخ کے مطالعے سے قوموں کے عروج و زوال کے اسباب کا پتا چلتا ھے اور سائنسی تحقیقات تسخیرِ کائنات میں معاون ثابت ھوتی ھے۔ انہوں نے بتایا کہ ھم آزادی کے لیے جدوجہد اس لیے نہیں کر رھے کہ انگریزوں کی غلامی سے نجات پا کر ھندوؤں کی غلامی میں چلے جائیں، بلکہ ھمارا مقصد یہ ھے کہ اپنی علٰحدہ آزاد اور خود مختار مملکت تشکیل کریں تاکہ ھم اس نصب العین تک پہنچ سکیں جس سے ھم کو تیرہ سو سال پہلے محمد عربی صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم نے روشناس کرایا تھا۔ قرآن مجید کی رو سے ھر مسلمان کا فرض ھے کہ صرف خدا کے لیے زندہ رھے اور خدا ھی کے لیے جان دے کیونکہ خدا ھی حقیقی حکمران ھے اور ساری حاکمیت اسی کی ذات میں مرتکز ھے۔

۱۹۴۶ء میں حکومتِ برطانیہ کا سہ رکنی وزارتی وفد ھندوستان کے سیاسی مسئلے کا حل تلاش کرنے آیا تو اس کے ساتھ گفت و شنید میں مسلم لیگ کے ایک نمائندے کی حیثیت سے لیاقت علی خان نے بھی حصہ لیا۔ مسلم لیگ اور کانگریس نے وزارتی مشن کے منصوبے کو تسلیم کر لیا [تفصیل کے لیے رک بہ پاکستان]، لیکن کانگریس کے نئے صدر پنڈت جواھر لال نہرو کے ایک بیان نے، جس سے منصوبے کے ایک اھم عنصر، یعنی صوبوں کی لازمی گروہ بندی، سے انحراف کیا گیا تھا، مشن کی کارگزاری پر پانی پھیر دیا۔ دریں اثنا وائسرائے نے منصوبے کے اس حصے پر عمل درآمد کرانے کی کوشش کی جس کا تعلق ایک عبوری حکومت کی تشکیل سے تھا، لیکن قائد اعظم نے کانگریس کا یہ حق تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ وہ ایک کانگریسی مسلمان کو عبوری حکومت میں شرکت کے لیے نامزد کرے۔ اس صورت حال نے ایک سیاسی بحران پیدا کر دیا اور مسلم لیگ نے اپنی مقبولیت کا مظاھرہ کرنے کے لیے ۱۶ اگست ۱۹۴۶ء کو ''یوم راست اقدام'' منانے کا فیصلہ کیا اور تمام خطاب یافتہ مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ انگریز حکمرانوں کے رویے کے خلاف احتجاج کے طور پر اپنے خطابات سے دستبردار ھو جائیں۔ اس موقع پر لیاقت علی خان نے اعلان کیا کہ آئندہ ان کے نام کے ساتھ ''نواب زادہ'' کا لفظ استعمال نہ کیا جائے۔ حکومت کے ساتھ مسلم لیگ کی اس محاذ آرائی سے فائدہ اٹھاتے ھوئے کانگریس نے عبوری حکومت بنا لی، لیکن جلد ھی کانگریس کی مجلس عاملہ یہ اعلان کرنے پر مجبور ھو گئی کہ کانگریس نے وزارتی منصوبے کو مکمل صورت میں منظور کیا ھے؛ چنانچہ ۲۶ اکتوبر کو مسلم لیگ بھی عبوری حکومت میں شامل ھوگئی اور حکومت کے مسلم لیگی ارکان کی سربراھی لیاقت علی خان کو سونپی گئی۔ محکمۂ خزانہ لیاقت علی خان کو سپرد کیے جانے پر کانگریس نے کوئی اعتراض نہ کیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ مسلم لیگ اقتصادی مسائل سے عہدہ برا نہ ھو سکے گی (دیکھیے ابوالکلام آزاد: *India Wins Freedom*؛ *India and Pakistan*: Hugh Tinker)؛ لیکن لیاقت علی خان نے نہ صرف نہایت خود اعتمادی سے مالیات کی ذمے داریاں سنبھالیں اور اپنے محکمے کو کانگریس کے ساتھ سیاسی جنگ میں بڑی کامیابی سے استعمال کیا بلکہ حکومت میں مسلم لیگ بلاک کی سربراھی کے فرائض بھی بحسن و خوبی انجام دیے۔

حکومت برطانیہ اور کانگریس دونوں کی یہ خواہش تھی کہ عبوری حکومت ایک کابینہ کی طرح کام کرے اور پنڈت نہرو وزیر اعظم کا کردار ادا کریں اور اس طرح ایک متحد ہندوستان کو کانگریس مسلم لیگ مخلوط حکومت کے حوالے کیا جا سکے۔ وہ اس بات پر تلے بیٹھے تھے کہ حکومت میں شمولیت کے بعد مسلم لیگ کو ایک واحد دستور ساز اسمبلی میں بھی شامل ہونے پر مجبور کیا جائے تاکہ مخلوط حکومت کو دستور ساز اسمبلی (جو پارلیمان بھی تھی) کے روبرو جواب دہ قرار دے کر ایک ایسے آزاد متحدہ ہندوستان کا نقشہ مکمل کر دیا جائے، جس پر حکمرانی کرنے اور جس کا دستور بنانے میں کانگریس اپنی عددی اکثریت کے ذریعے مسلم لیگ کو پاکستان کے مطالبے سے دستبردار کرا سکے۔ حکومت برطانیہ اور کانگریس دونوں میں در پردہ یہ مفاہمت بھی موجود تھی کہ اگر مسلم لیگ اس راستے پر چلنے سے گریز کرے تو اسے عبوری حکومت سے خارج کر دیا جائے۔ لیاقت علی خاں نے قائد اعظم کی بصیرت افروز رہنمائی میں اپنی مدبرانہ صلاحیتوں کا ثبوت دیا اور دستور ساز اسمبلی میں مسلم لیگ کی شمولیت سے انکار اور پنڈت نہرو کو عبوری حکومت کا سربراہ تسلیم نہ کرنے کے باوجود ایسی صورت حال پیدا نہ ہونے دی کہ مسلم لیگ حکومت سے دستبردار ہو جائے اور برصغیر کی سیاسی باگ ڈور کانگریس کے ہاتھ میں رہ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ کانگریس ''اکھنڈ بھارت'' کی بازی ہار گئی [تفصیلات کے لیے رک بہ پاکستان].

۲۸ فروری ۱۹۴۷ء کو لیاقت علی خاں نے مرکزی اسمبلی میں نئے سال کا بجٹ پیش کیا۔ ہندوستان کے پہلے غیر برطانوی ''وزیر خزانہ'' کے اس بجٹ کو ''پہلا قومی بجٹ'' اور ''غریب آدمی کا بجٹ'' کہہ کر پکارا گیا۔ اس میں نمک پر ٹیکس ختم کر دیا گیا، ڈھائی ہزار روپے سالانہ تک کی آمدنی کو انکم ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا، اور چائے پر برآمدی محصول بڑھا دیا گیا۔ علاوہ ازیں تجارت میں ایک لاکھ سے اوپر منافع پر اور سرمائے کے پانچ ہزار سے زیادہ مالیت کے اضافے پر نئے ٹیکس تجویز کیے گئے اور بڑے بڑے تاجروں اور صنعت کاروں کی انکم ٹیکس نہ دے کر جمع کی ہوئی خفیہ دولت کا پتا چلانے کے لیے ایک تحقیقاتی کمیشن قائم کرنے کی تجویز پیش کی گئی۔ ان تجاویز کا فوری رد عمل نہایت خوشگوار ہوا، لیکن اگلے ہی روز ہندو سرمایہ داروں نے، جن پر ان کی براہ راست زد پڑتی تھی اور جن کی اعانت پر کانگریس کے مالی استحکام کا انحصار تھا، ڈوریاں ہلانی شروع کر دیں۔ اگرچہ لیاقت علی خاں اس بجٹ کے بنیادی پہلو عبوری حکومت کے کانگریسی ارکان کو پہلے سے دکھا چکے تھے اور انہوں نے ان سے اتفاق کیا تھا، لیکن ہندو سرمایہ داروں کے واویلا نے کانگریس کو پیترا بدلنے پر مجبور کر دیا اور سردار پٹیل، جو وزیر داخلہ تھے، ہندو سرمایہ داروں کی دولت کے تحفظ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور ٹیکسوں سے متعلق تجاویز کو واپس لینے کا مطالبہ شروع کر دیا۔ ادھر یورپی سرمایہ دار بھی، جن کے بنگال میں چائے کے باغات اور ہندوستان کے دوسرے حصوں میں بڑے بڑے کارخانے تھے، ان ٹیکسوں سے بری طرح متاثر ہو رہے تھے، چنانچہ وہ بھی کانگریس کے ہم نوا ہو گئے۔ دریں اثنا مارچ میں لارڈ ویول کی جگہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن وائسرائے ہو کر آ گئے اور انہوں نے مداخلت کر کے لیاقت علی خاں اور سردار پٹیل کو ایک درمیانی فارمولے پر رضا مند کر لیا۔

لیاقت علی خاں کا صرف بجٹ ہی کانگریس

کے لیے درد سر نہیں بنا ، ان کا محکمۂ خزانہ "عبوری حکومت" کے سارے دور میں کانگریس کے سر پر ایک برھنہ تلوار کی طرح لٹکتا رہا اور وہ یہ باور کرنے لگ گئے کہ مسلم لیگی رہنماؤں سے نجات حاصل کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ پاکستان کو قائم ہونے دیا جائے ۔ ان کو معلوم ہوا کہ چاہے کوئی محکمہ کیوں نہ ہو! اس میں ہر تقرری اور ہر تجویز کو برسر عمل لانے کے لیے محکمۂ خزانہ کی اجازت ضروری تھی اور ہر معاملے میں ممبر برائے خزانہ کو حق استرداد حاصل تھا ۔ کانگریسی اراکین حکومت کو بہت جلد احساس ہونے لگا کہ وہ لیاقت علی خان کو خزانے کا محکمہ سونپ کر مسلم لیگ کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بن کر رہ گئے تھے ۔ خاص طور سے سردار پٹیل کو جنہوں نے مسلم لیگ کو یہ محکمہ سونپ دینے کا مشورہ دیا تھا، بہت تلخ تجربہ ہوا ۔ "عبوری حکومت" یا وائسرائے کی ایگزیکٹو کونسل کا جو کانگریسی رکن بھی کوئی منصوبہ تیار کرتا اس کو بعد میں معلوم ہوتا کہ لیاقت علی خان نے یا تو اس کو مسترد کر دیا تھا یا پھر اس کی شکل ایسی بنا دی تھی کہ وہ اپنا مقصد کھو بیٹھا تھا ۔ سردار پٹیل کو معلوم ہوا کہ اگرچہ وہ ممبر برائے امور داخلہ تھے، لیکن لیاقت علی خان کی منظوری کے بغیر ایک چپراسی بھی بھرتی نہیں کر سکتے تھے ۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے کہ ایگزیکٹو کونسل کے اندر یہ صورت حال سردار پٹیل کے لیے اتنی ناخوشگوار اور تکلیف دہ ثابت ہوئی کو وہ برصغیر کی تقسیم کے مؤید بنتے چلے گئے ۔ ان کی انا اتنی مجروح ہوئی کہ انہوں نے تقسیم کے حق میں اپنا پورا زور صرف کرنا شروع کر دیا ۔ وہ اپنی ہر تجویز پر لیاقت علی خان کے حق استرداد کے استعمال سے شکستہ دل ہونے اور انہوں نے غصے کے عالم میں یہ فیصلہ کر لیا کہ اب برصغیر کی تقسیم کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ہے ۔ ساتھ ہی ان کے دل میں یہ خیال بھی سما گیا کہ پاکستان کی مملکت ضروری وسائل سے محروم ہونے کے باعث بہت جلد دم توڑ دے گی ۔ لہٰذا جب ماؤنٹ بیٹن نے یہ تجویز پیش کی کہ برصغیر کی تقسیم ہندوستان کے سیاسی مسئلے کا حل ہے تو سردار پٹیل نے اس کو فوراً قبول کر لیا ۔ پنڈت نہرو بھی ان کی تائید کرنے پر مجبور ہو گئے اور کانگریس کی مجلس عاملہ نے اس کے حق میں ایک قرارداد پاس کر دی ۔

جب برصغیر کی تقسیم کا منصوبہ تیار ہو رہا تھا تو ہندوستان کی مسلح افواج کی تقسیم کی طرف کوئی بھی توجہ نہیں دے رہا تھا ۔ لیکن لیاقت علی خان کو یہ احساس برابر ستائے جا رہا تھا کہ بغیر مسلح افواج کے پاکستان کا قیام بے معنی ہوگا ۔ چنانچہ انہوں نے وائسرائے کو ایک مراسلہ روانہ کیا، جس میں ان کی توجہ ہندوستان کی مسلح افواج میں مسلمانوں کی غیر تسلی بخش نمائندگی کی طرف مبذول کرائی اور یہ تجویز پیش کی کہ مسلح افواج کی فوری طور پر اس طرح از سر نو تنظیم کی جائے کہ تقسیم کے وقت ان کو بغیر کسی دقت کے ہندوستان اور پاکستان کے درمیان منقسم کیا جا سکے ۔ وائسرائے نے اس کا یہ جواب دیا کہ برصغیر سے انگریزوں کے انخلا سے قبل مسلح افواج کو منقسم نہیں کیا جا سکتا ۔ چونکہ لیاقت علی خان نے مسلح افواج کی تقسیم کا مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف یہ کہا تھا کہ تقسیم کا کوئی پیشگی منصوبہ اور اس پر عمل کرنے کا طریق کار وضع ہو جانا چاہیے، اس لیے انہوں نے وائسرائے کو ایک اور یادداشت روانہ کی جس کا عنوان

تھا ''ھندوستانی افواج کی تقسیم کے منصوبے کی تیاری''۔ چوھدری محمد علی کے مطابق لیاقت علی خان نے اس یادداشت میں یہ مطالبہ کیا تھا کہ مسلح افواج کو اس طرح سے ترتیب دے لیا جائے کہ جب برصغیر کی تقسیم عمل میں آئے تو افواج کی تقسیم بھی آسانی کے ساتھ ھو سکے۔ لیاقت علی خان نے لکھا تھا کہ اس منصوبے کا ابتدائی مرحلہ یہ ھونا چاھیے کہ کمانڈر انچیف اور ان کا عملہ افواج کی تقسیم کا طریق کار وضع کریں۔ انھوں نے مزید لکھا تھا کہ حکومت برطانیہ نے برصغیر کی آزادی کے لیے جو تاریخ متعین کی ھے اس کو مدِّ نظر رکھتے ھوئے اس کام میں بالکل تاخیر نہیں ھونا چاھیے۔ لیاقت علی خان کی اس تجویز کی کمانڈر انچیف سر کلاڈ آکنلیک اور ممبر برائے دفاعی امور سردار بلدیو سنگھ نے مخالفت کی۔ اس کے بعد ''ڈفنس کمیٹی'' میں لیاقت علی خان نے پھر یہ سوال اٹھایا اور کہا کہ اگر پاکستان کا قیام عمل میں آنا ھے تو مسلح افواج کی تقسیم کے منصوبے کی تیاری بھی ضروری ھے، لیکن ماؤنٹ بیٹن نے اس مسئلے کو پھر یہ کہکر ختم کر دیا کہ اگر تقسیم کے سلسلے میں جلد بازی سے کام لیا گیا تو ھم اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ھوں گے اور ایک ایسی صورت حال پیدا کر دیں گے جس میں مسلح افواج نیم منظم اور ناقابل اعتماد رہ جائیں گی''۔ انگریز حکمرانوں کے اس ٹال مٹول کے رویے کے باعث مسلح افواج کی بروقت تقسیم نہیں ھو سکی جس کی وجہ سے اس قتل عام کو نہیں روکا جا سکا جس کا سلسلہ برصغیر کی تقسیم کے ساتھ شروع ھو گیا، لیکن لیاقت علی خان کا اس معاملے میں بار بار مسئلہ جذباتی کرنا ان کی سیاسی بصیرت اور انتظامی امور میں دقیق نظری کا ثبوت فراہم کرتا ھے۔

۳ جون ۱۹۴۷ء کو انگریزوں نے برصغیر کی تقسیم کے منصوبے کا اعلان کر دیا اور مسلم لیگ اور کانگریس دونوں نے اسے منظور کر لیا۔ اب مسلم لیگ کے سامنے پاکستان کی نئی مملکت کو چلانے کا نہایت مشکل مرحلہ پیش آنے والا تھا۔ قائد اعظم کو اس نئی مملکت کا گورنر جنرل اور لیاقت علی خان کو اس کا وزیر اعظم ھونا تھا۔ ان دونوں رھنماؤں نے نہ صرف ان نئی ذمےداریوں کو سنبھالنے کی تیاری کرنا تھی بلکہ اس سے قبل ''کونسل برائے تقسیم'' میں بھی پاکستان کے مفادات کا تحفظ کرنا تھا۔ یہ کونسل متحدہ ھندوستان کے اثاثوں کی تقسیم، دونوں مملکتوں کے درمیان واجبات کا تعین، اور اسی طرح کے دوسرے مسائل سے نپٹنے کے لئے تشکیل کی گئی تھی۔ بحیثیت وزیر اعظم لیاقت علی خان نے اپنے آپ کو نہایت مشکل اور تکلیف دہ مسائل سے گھرا ھوا پایا۔ پہلا مسئلہ تربیت یافتہ سرکاری ملازمین کی کمیابی تھی۔ کل ھند ملازمتوں میں مسلمانوں کا حصہ ۲۰ فیصد تھا، لیکن ریکارڈ دیکھنے پر معلوم ھوا کہ در حقیقت ان ملازمتوں میں گیارہ فیصد سے زیادہ مسلمان موجود نہیں تھے اور ان میں بھی گزیٹڈ افسروں کی تعداد نہ ھونے کے برابر تھی۔ اس مشکل میں مزید اضافہ ھو گیا کیونکہ جو ریل گاڑی دھلی سے مسلمان افسروں یا اور سرکاری دستاویزات کو پاکستان لا رھی تھی اس پر راستہ میں زبردست حملہ ھوا اور نتیجۃً دستاویزات کا بہت بڑا حصہ تباہ ھو گیا اور کئی افسر قتل یا زخمی ھو گئے، لیکن جو افسر بھی پاکستان کو میسر آئے انھوں نے نہایت جوش و خروش اور پاکستان کے ساتھ نہایت والہانہ محبت کے جذبہ کے ساتھ کام کرنا شروع کر دیا۔ وہ لکڑی کے ٹوٹے ھوئے صندوقوں پر بیٹھ کر شب و روز

کام کرنے لگ گئے اور انہوں نے تنخواہیں ملنے کی غیر یقینی صورت حال کی بھی پرواہ نہیں کی کیونکہ وہ قائد اعظم کو اپنا باپ، لیاقت علی خان کو اپنا شفیق بھائی اور پاکستان کو اپنا گھر تصور کرتے تھے۔ سرکاری افسروں کے اس جذبے کو لیاقت علی خان نے ان الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا: ”میں یہ بات واضح کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں انتظامی مشینری کو اتنی خوش اسلوبی کے ساتھ چلانے کا سہرا نہ تو میرے سر ہے اور نہ میرے وزیروں کے، اس معاملے میں داد کے حقیقی مستحق ہمارے وہ افسر ہیں جنہوں نے غیر معمولی جذبے اور جانفشانی کے ساتھ کام کیا“۔ لیاقت علی خان کو درپیش دوسرا مسئلہ اقتصادی تھا۔ متحدہ ہندوستان کے مالی اثاثے میں سے پاکستان ۷۵ کروڑ روپے کا حقدار تھا، لیکن بھارت نے صرف ۲۰ کروڑ روپے ادا کیے اور باقی رقم کے متعلق ٹال مٹول شروع کر دی؛ چنانچہ ایک موقع ایسا بھی آ گیا جب لیاقت علی خان کو یہ بھی یقین نہیں تھا کہ اگلے ماہ سرکاری ملازمین کی تنخواہیں ادا کی جا سکیں گی۔ ایسا ہی سانحہ افواج اور سامان جنگ کی تقسیم کے سلسلے میں پیش آیا۔ ”مشترک دفاعی کونسل“ کے فیصلے کے مطابق پاکستان کو افواج اور سامان جنگ کا ایک تہائی حصہ ملنا تھا، لیکن پاکستان کو یہ حصہ صرف کاغذ پر ہی ملا۔ جیسا کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، لارڈ ماؤنٹ بیٹن اور کانگریس کی ملی بھگت کے باعث لیاقت علی خان کا یہ بار بار مطالبہ کہ پاکستان کے قیام سے قبل اس کو ملنے والی فوج اور سامان جنگ میں اس کے حصے کا تعین کر دیا جائے، بے سود ثابت ہوا تھا؛ چنانچہ ساری فوج میں کوئی خالصۃً مسلم رجمنٹ تشکیل ہی نہیں دی گئی تھی اور پاکستان کے حصے میں ایسے فوجی ڈال دیے گئے تھے جو سارے برصغیر میں منتشر تھے، لہٰذا پاکستان کے حصے میں فی الفور صرف برائے نام فوج ہی آئی۔ سامان جنگ میں سے بھی بھارت نے پاکستان کو، ایک برائے نام حصہ ہی منتقل کیا اور جب کشمیر میں جنگ شروع ہو گئی تو باقی ماندہ حصہ دینے سے بالکل انکار کر دیا۔ تیسرا مسئلہ، سب سے زیادہ سنگین تھا۔ سکھوں نے برصغیر کی تقسیم سے بہت قبل مشرقی پنجاب میں مسلمانوں کے قتل عام کا منصوبہ تیار کر رکھا تھا تاکہ وہاں ایک سکھ صوبہ بنایا جا سکے، اور سکھ رہنما مسلمانوں کے خلاف سخت اشتعال انگیز تقریریں کرنے لگ گئے تھے۔ ان دنوں لیاقت علی خان نے کئی بار پنجاب کے گورنر سر ایون جینکنز سے مطالبہ کیا تھا کہ اشتعال پھیلانے والے سکھ رہنماؤں کو گرفتار کیا جائے، لیکن گورنر نے، کوئی کارروائی نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مشرقی پنجاب میں وسیع پیمانے پر قتل اور لوٹ مار کا آغاز ہو گیا، لاکھوں مسلمان شہید ہو گئے اور جو بچ گئے وہ قافلہ در قافلہ پاکستان میں داخل ہونا شروع ہو گئے۔ ان لٹے پٹے مہاجروں کی آباد کاری ایک سنگین مسئلہ بن گئی۔ ادھر پنجاب میں صورت حال اتنی دگرگوں تھی کہ کچھ لوگوں نے یہ خطرہ محسوس کیا کہ بھارت پنجاب پر حملہ کر دے گا؛ چنانچہ قائد اعظم نے لیاقت علی خان کو ہدایت کی کہ وہ فوراً لاہور چلے جائیں کیونکہ اگر بھارت نے حملہ کر دیا تو پاکستان کا دفاع کراچی سے نہیں بلکہ لاہور سے ممکن ہو سکے گا۔ شدید طور پر علیل ہونے کے باوجود لیاقت علی خان نے مصیبت اور ابتلاء کا یہ سارا دور لاہور میں گزارا۔ وہ لگاتار پاک۔ بھارت سرحد پر جا کر صورت حال کا جائزہ لیتے رہے۔ اس کے

علاوہ، وہ متاثرہ علاقوں کا دورہ کر کے عوام کے حوصلے بلند رکھنے کی ممکن کوشش کرتے رہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو سمجھایا کہ اگر سرحد پار سے تشویشناک خبریں موصول ہوں تو انتقامی کارروائی کر کے بھارت کو جارحیت کا موقع ہرگز فراہم نہ کریں۔ اس کے علاوہ انھوں نے پنڈت نہرو سے بھی رابطہ قائم کیا اور پھر دونوں نے ملکر سرحد کے دونوں طرف علاقوں کے دورے کر کے حالات کو معمول پر لانے کی کوششیں کیں۔ اس طرح متوقع وقت سے بہت کم عرصہ میں قائد اعظم کی رہنمائی اور لیاقت علی خان کی شب و روز محنت سے پاکستان ایک نہایت خطرناک دور سے سلامتی کے ساتھ گزر گیا، لیکن ابھی پاکستان کے مقدر میں کچھ بدنصیبیاں لکھی تھیں؛ چنانچہ قائد اعظم شدید طور پر بیمار ہو گئے اور ان کو آرام کے لئے زیارت (بلوچستان) جانا پڑا۔ قائد اعظم کی بیماری کے دوران میں سلطنت کا سارا کام لیاقت علی خان کو سنبھالنا پڑا اور تمام فیصلے خود ہی کرنا پڑے۔

۱۱ اگست ۱۹۴۸ء کو قائد اعظم کا انتقال ہو گیا۔ اب تک لوگ قائد اعظم اور پاکستان کو لازم و ملزوم سمجھتے آئے تھے اور ان کے خیال میں ایسا کوئی رہنما موجود نہیں تھا جو قائد اعظم کی جگہ لے سکے۔ نہ صرف ملک کے اندر بلکہ ملک کے باہر بھی پاکستان کے بد خواہ پیش گوئیاں کر رہے تھے کہ قائد اعظم کے انتقال کے بعد پاکستان اپنا وجود قائم نہیں رکھ سکے گا۔ انگلستان سے جارج برنارڈشا نے پنڈت نہرو کو لکھا: ”ہوسکتا ہے کہ جناح کی وفات آپ کے انگلستان آنے میں رکاوٹ بن جائے کیونکہ اگر پاکستان میں ان کا کوئی لائق جانشیں موجود نہ ہوا تو پھر آپ ہی کو سارے بر صغیر پر حکومت کرنے کا فرض ادا کرنا پڑ جائے گا“، لیکن لیاقت علی خان نے یہ چیلنج قبول کر لیا اور قائد اعظم نے ان پر جو اعتماد کیا تھا اس کو صحیح ثابت کر دکھایا۔ انھوں نے سارے پاکستان کا دورہ کیا اور بڑے بڑے جلسوں میں تقریریں کر کے اس اندیشے کو بالکل ختم کر دیا کہ کوئی داخلی بحران یا سازش بھارت کی جارحیت کا پیش خیمہ بن جائے گی۔ انھوں نے اپنی تقریروں میں کہا کہ سارے پاکستانی اپنی آزادی سے محرومی پر بھوک سے مر جانے کو ترجیح دیں گے۔ انھوں نے پاکستانیوں کو بتایا کہ ”اگر بھارت نے حملہ کیا تو نہ صرف میں اور میرے ساتھی بلکہ پاکستان کا ہر فرد اپنے خون کا آخری قطرہ بہا دے گا، لیکن پاکستان کی ایک انچ زمین بھی دشمنوں کو نہیں ھتھیانے دے گا“۔ قائد اعظم کے انتقال کے بعد چند ہی دنوں میں نہ صرف پاکستانیوں بلکہ غیر ممالک کے مدبروں کو بھی یقین ہو گیا کہ پاکستان میں زندہ رہنے اور اپنا دفاع کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور لیاقت علی خان قائد اعظم کی جانشینی کا فرض ادا کرنے میں کافی حد تک کامیاب ہو جائیں گے۔ اکتوبر ۱۹۴۸ء میں لیاقت علی خان کا لنڈن جا کر دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کرنا یہ ثابت کر رہا تھا کہ قائداعظم کی وفات کے بعد پاکستان کو جو خطرات لاحق ہو سکتے تھے ان سب کا سدباب کر لیا گیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ لیاقت علی خان نے لنڈن میں نہایت خود اعتمادی اور حوصلے کا مظاہرہ کیا۔ انھوں نے دوسرے وزرائے اعظم کو بتایا کہ پہلے ان کو یہ بھروسہ تھا کہ دولت مشترکہ ایک ایسا خاندان تھا جس میں دو اراکین کے درمیان تنازعات انصاف اور بھائی چارے کے تقاضوں کے مطابق طے کیے جا سکتے تھے، لیکن اب ان کا یہ اعتماد ختم ہوتا

جا رہا تھا (ان کا اشارہ کشمیر کے تنازعہ کی طرف تھا) ۔ انھوں نے اپنی تقریر میں کہا کہ ”برطانیہ کو اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں رہنا چاہیے کہ پاکستان اس کی جیب میں ہے“ ۔ انھوں نے برطانیہ کے رویہ (یعنی بھارت کو پاکستان پر ترجیح دینے کی روش) پر سخت تنقید کی اور اعلان کیا کہ ان کا ملک دولت مشترکہ کے مقاصد کی تکمیل میں حصہ لینے کو تیار تھا، لیکن دوسرے ملکوں کے ساتھ مساوی سطح پر، ان میں سے کسی کے پیروکار کی حیثیت سے نہیں ۔

پاکستان کی معیشت بھی بہت جلد مستحکم ہو گئی ۔ اس کو ستمبر ۱۹۴۹ء میں ایک سخت امتحان سے گذرنا پڑا جس میں اس نے اپنے استحکام کا ثبوت فراہم کر دیا ۔ اس ماہ میں انگلستان نے پاونڈ اسٹرلنگ کی قیمت میں کمی کر دی اور ساتھ ہی بھارت نے بھی اپنے روپے کی قیمت گرا دی ۔ اس موقع پر پاکستان نے اپنے روپے کی قیمت بحال رکھنے کا فیصلہ کر کے ساری دنیا کو حیرت میں ڈال دیا اور بھارت میں تو اضطرابی کیفیت پیدا ہو گئی کیونکہ اب پاکستان کے سو روپے بھارت کے ایک سو پچاس روپے کے برابر تھے ۔ بھارت نے شدید رد عمل کا اظہار کیا ۔ اس نے پاکستان کی مقرر کردہ زر مبادلہ کی شرح کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا اور پاکستان کے ساتھ تجارتی تعلقات منقطع کر لیے ۔ بھارت نے اس خیال سے کہ پاکستان میں ذرائع آمد و رفت مفلوج ہو جائیں گے اس کو کوئلے کی فراہمی بند کردی (اس وقت پاکستان کی تمام ریل گاڑیوں کے انجن بھارت سے درآمد کیے ہوئے کوئلے سے چلتے تھے) ۔ لیاقت علی خان نے کوئلہ حاصل کرنے کا متبادل ذریعہ تلاش کر لیا اور دریں اثنا بھارت کے چیلنج کا جواب دینے کے لیے ڈھاکہ میں اپنی کابینہ کا اجلاس طلب کیا ۔ اس اجلاس میں فیصلہ کیا گیا کہ چونکہ بھارت نے پاکستانی روپے کی قیمت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا لہٰذا پاکستان بھی بھارت کو کپاس اور پٹ سن فراہم نہیں کرے گا ۔ لیاقت علی خان نے ڈھاکہ میں وزیر اعلیٰ نورالامین کی کوٹھی پر مسلم لیگ کے رہنماؤں کا ایک خفیہ اجلاس طلب کیا، جس میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا: ”جب تک بھارت ہمارے روپے کی قیمت کو تسلیم نہیں کرتا، ہم اسے ایک اونس پٹ سن بھی نہیں دیں گے ۔ ہم اپنا پٹ سن خلیج بنگال میں غرق کر دیں گے مگر بھارت کے ہاتھ فروخت نہیں کریں گے“ ۔ لیاقت علی خان نے پٹ سن کی اندرون ملک خرید میں سہولت فراہم کر دینے کے لیے ”نیشنل بنک آف پاکستان“ قائم کر دیا ۔ بہر حال کوئی داخلی یا خارجی دباؤ لیاقت علی خان کو ان کا موقف تبدیل کرنے پر مجبور نہیں کر سکا حتٰی کہ چھ ماہ کے اندر بھارت نے ہار مان لی اور پاکستانی سکے کی مقرر کردہ قیمت کو تسلیم کر لیا ۔

لیاقت علی خان کے دور حکومت میں صوبائی سطح کے سیاسی رہنماؤں میں اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی، لیکن انھوں نے اپنی بہترین مدبرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ملک میں سیاسی استحکام قائم رکھا ۔ پنجاب میں وزیر اعلیٰ نواب افتخار حسین خان آف ممدوٹ اور وزیر خزانہ میاں ممتاز دولتانہ کے درمیان اکتوبر ۱۹۴۸ء ہی میں رسہ کشی شروع ہو چکی تھی ۔ یہ زور آزمائی اتنی سنگین شکل اختیار کر گئی کہ لیاقت علی خان کو جنوری ۱۹۴۹ء میں ممدوٹ وزارت کو برخاست اور صوبائی اسمبلی کو تحلیل کر کے صوبہ کا نظم و نسق آئین کی دفعہ ۹۲ کے تحت گورنر سر فرانس موڈی کے سپرد کرنا پڑا ۔ اس صورت حال میں صوبائی مسلم لیگ نے یہ مطالبہ شروع کر دیا

کہ گورنر کو مطلق العنان حکمران نہ بنایا جائے اور ان کے ساتھ صوبائی لیگ کی نامزد کردہ ایک ''کابینہ'' وابستہ کر دی جائے ۔ اس تجویز سے گورنر کے متفق نہ ہونے کے باوجود لیاقت علی خان نے اس کو قبول کر لیا ۔ صوبائی مسلم لیگ کے ممدوٹ نواز گروہ نے گورنر موڈی کے خلاف ایک تحریک شروع کر رکھی تھی، لہٰذا لیاقت علی خان نے گورنر موڈی کا استعفی قبول کر کے ان کی بجائے سردار عبدالرب نشتر کو جو ''عبوری حکومت'' کے رکن رہ چکے تھے پنجاب کا گورنر مقرر کر دیا اور صوبائی مسلم لیگ کے نامزد کردہ مشیر بھی گورنر کے ساتھ کام کرنے لگے ۔ لیاقت علی خان کے ان اقدامات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ سیاسی تنازعات کو زیادہ دور تک نہیں جانے دیتے تھے اور معقول سیاسی سمجھوتوں کے لیے ہمیشہ آمادہ رہتے تھے ۔ ادھر سندھ کے وزیر اعلی محمد ایوب کھوڑو ایک متنازعہ شخصیت بن گئے تھے اور ان کو بھی عہدہ سے دستبردار ہونا پڑ گیا ۔ وہ عہدہ سے ہٹنے کے بعد بھی ایک مسئلہ بنے رہے ۔ سرحد میں وزیر اعلی خان عبدالقیوم خان اور پیر صاحب آف مانکی شریف کے درمیان خاصی محاذ آرائی ہو رہی تھی، لیکن لیاقت علی خان نے اس کو نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ ختم کرا دیا ۔ اس کے بعد خان عبدالقیوم خان اور صوبائی مسلم لیگ کے ایک گروہ جس کی قیادت یوسف خٹک کر رہے تھے، کے درمیان کچھ تلخی سی شروع ہوئی ۔ چونکہ سرحد کے معاملات نازک تھے اور افغانستان وہاں ''پختونستان'' کا پروپیگنڈا کر رہا تھا لہٰذا لیاقت علی خان وہاں کی صورت حال کا جائزہ لینے کے لیے خود تشریف لے گئے اور مسلم لیگ کے داخلی نزاع کو ابتدا ہی میں ختم کر دیا ۔ انہوں نے ایسے حالات میں جب ملک کو بیرونی خطرات بھی درپیش تھے، داخلی انتشار پر نہایت آزمودہ کار سیاستدان کی طرح قابو پا لیا اور اس کو بحرانی شکل اختیار نہیں کرنے دی ۔

ان سیاسی مسائل سے نپٹنے کے ساتھ ساتھ لیاقت علی خان نے مملکت کو مستحکم کرنے کا کام جاری رکھا ۔ چونکہ دفاع کا محکمہ ان ہی کے پاس تھا لہٰذا انہوں نے بری فوج ، فضائیہ اور بحریہ کو منظم کرنے اور ان کا معیار کارکردگی بلند کرنے کی طرف خصوصی توجہ دی ۔ انہوں نے مسلح افواج میں انگریز افسروں کی بجائے پاکستانی افسروں کا تقرر کرنے کے لیے تیزی سے اقدامات کیے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی مد نظر رکھا کہ افواج کی صلاحیتوں میں کمی نہ آنے پائے ۔ افواج کو مکمل طور سے قومیانے کی پالیسی کے تحت انہوں نے جنوری ۱۹۵۱ء میں جنرل محمد ایوب خان کو پاکستان کا پہلا مسلمان کمانڈر انچیف مقرر کیا ۔

اکتوبر ۱۹۵۰ء میں چودھری خلیق الزمان نے اپنے گھر پر مہاجروں کے ایک انبوہ کثیر کے مظاہرے کے بعد مسلم لیگ کی صدارت سے استعفی دے دیا تو لیاقت علی خان نے یہ ذمے داری بھی خود سنبھال لی ۔ ان کے مخالفین نے کہا کہ وزارت عظمٰی کے ساتھ مسلم لیگ کی قیادت بھی سنبھال لینا ایک آمرانہ اقدام تھا ۔ ان معترضین کا جواب دیتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا :''آمریت تو میری فطرت ہی میں نہیں ہے ۔ میں تو مسلم عوام کو متحد کرنے اور ان میں سیاسی شعور بیدار کرنے کا متمنی ہوں تاکہ اگر مستقبل میں کوئی شخص آمر بننے کا خواب دیکھے بھی تو اس کو عملی طور پر ایسا کرنے کی جرأت نہ ہو'' ۔

لیاقت علی خان جمہوری اداروں کی افادیت میں اعتقاد رکھتے تھے ۔ چنانچہ جب ان سے کچھ لوگوں نے کہا کہ پاکستان کے عوام ان پڑھ اور

غیر تعلیم یافتہ ہیں اور یہاں بالغ رائے دہی کی بنیاد پر قائم کیے ہوئے ادارے نہیں چل سکتے تو انہوں نے جواب دیا کہ عوام کا شعور ان کو ذمے داریاں سونپ کر ہی پختہ کیا جا سکتا ہے اور تعلیم کا حصول بھی شعور کی پختگی کے ساتھ فروغ پا سکتا ہے ۔ انہوں نے کہا "عوام میں ذہانت کے فقدان کا چرچا کرنے سے آمریت کے لیے راہ ہموار ہوگی اور جو لوگ اپنے آپ کو زیادہ عقلمند سمجھ کر عوام کی خواہشات اور رائے کا احترام کیے بغیر بہتر طور پر حکومت چلانے کا دعوٰی کریں گے وہ دراصل عوام کی آزادی کو سلب کرنے کے خواہاں ہیں" ۔

پاکستان کے بھارت کے ساتھ تعلقات آج تک معمول کے مطابق نہیں ہو سکے ۔ لیاقت علی خان کے زمانے میں بھی کئی دفعہ جنگ تک نوبت پہنچ گئی تھی ۔ دونوں مملکتوں کے درمیان پہلا خطرناک تنازعہ متحدہ ہندوستان کے اثاثوں اور واجبات کی تقسیم پر ہوا ۔ اس کے بعد مشرقی پنجاب کے ہولناک فسادات، جو تقسیم سے قبل ہی شروع ہو چکے تھے، دوسری عالمی جنگ کی تباہی اور خونریزی کو بھی مات کر گئے ۔ مصیبت تو پاکستان پر آئی ہوئی تھی، لیکن الٹا حملہ کرنے کا ارادہ بھارت کرنے لگا ۔

تیسرا نازک موقع اس وقت پیش آیا جب ۱۹۴۷ء ہی میں کشمیر کا تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا اور پاکستان کے غیر منظم جانباز بھارت کی باقاعدہ اور منظم فوج سے نبرد آزما ہوئے ۔ بھارت اس معاملے کو اقوام متحدہ میں لے گیا جس نے جنگ بندی کا فیصلہ کیا ۔ لیاقت علی خان نے یہ فیصلہ قبول کر لیا کیونکہ ان کی رائے میں پاکستان کی فوج پوری طرح منظم نہیں تھی ۔ وہ اپنے تمام وسائل استعمال کر چکا تھا اور پاکستان کے انگریز کمانڈر انچیف نے بھارت کے گورنر جنرل ماونٹ بیٹن سے ساز باز کر کے کورا جواب دے دیا تھا کہ پاکستان کے انگریز فوجی اس جنگ میں ملوث ہونے کو تیار نہیں ۔

جنگ بندی کے باوجود کشمیر کی سرحدوں پر ابھی جنگ کے بادل منڈلا رہے تھے کہ ۱۹۵۰ء کے اوائل میں کلکتے میں پھر فسادات ابل پڑے ۔ ہندو راہنماؤں اور پریس نے پاکستان کے خلاف جنگ کرنے کا سبق دہرانا شروع کر دیا ۔ بھارت نے اپنی مسلح افواج مشرقی پاکستان کی سرحدوں پر جمع کرنی شروع کر دیں ۔ ادھر مغربی بنگال کے تباہ و برباد مسلمانوں کا مشرقی پاکستان میں تانتا بندھ گیا ۔ فوری طور پر ان فسادات کا ڈھاکے میں بھی کچھ رد عمل ہوا ، لیکن لیاقت علی خان نے تدبر سے کام لے کر وہاں امن قائم کر دیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ بھارت پاکستان کو ختم کرنے کا بہانہ ڈھونڈ رہا تھا جبکہ ابھی پاکستان پوری طرح مستحکم بھی نہیں ہونے پایا تھا ۔ مشرقی پاکستان اور مغربی بنگال کی حکومتوں نے ۱۹۵۰ء میں قیام امن کے لیے اقدامات کی غرض سے مذاکرات کیے، لیکن پنڈت نہرو اور سردار پٹیل برابر پاکستان کے خلاف بیانات دیتے رہے ۔ اس موقع پر چودھری خلیق الزمان نے تجویز پیش کی کہ مغربی اور مشرقی بنگال کے درمیان ہندوؤں اور مسلمانوں کا تبادلہ کر لینا چاہیے ، لیکن لیاقت علی خان نے اسے مسترد کر دیا اور مشرقی پاکستان کا دورہ کر کے ایک طرف مسلمانوں کو اپنے جذبات پر قابو رکھنے کی تلقین کی اور دوسری طرف غیر مسلم اقلیتوں کو تحفظ کا یقین دلایا ۔ اس وقت پنڈت نہرو کے الفاظ میں پاکستان اور بھارت جنگ کے دہانے پر کھڑے تھے ۔ اس خطرے کو دور کرنے کے لیے لیاقت علی خان نے پنڈت نہرو کو مذاکرات کے لیے کراچی آنے کی دعوت دی ، لیکن انہوں نے بیماری کا بہانہ بنا کر

لیاقت علی خان کو دہلی آ کر بات چیت کرنے کی دعوت دے دی۔ لیاقت علی خان دہلی گئے جہاں ایک ہفتے تک مذاکرات ہوتے رہے اور نتیجۃً ''لیاقت نہرو معاہدے'' پر دستخط ہو گئے، جس کے تحت اقلیتوں کے تحفظ کی ضمانت دی گئی اور فسادات کی صورت میں دونوں ملکوں کے درمیان رابطے کا بندوبست کیا گیا۔ لیاقت نہرو معاہدے کا مسودہ آج بھی دونوں ملکوں کے دفاتر خارجہ میں موجود ہے اور بھارت کے اس دعوے کی نفی کرتا ہے کہ بھارت کے مسلم کش فسادات بھارت کا داخلی معاملہ ہیں، جن کے خلاف پاکستان احتجاج نہیں کر سکتا۔

۲۲ دسمبر ۱۹۴۹ء کو پنڈت نہرو نے جنگ نہ کرنے کے ایک مشترکہ اعلان کا مسودہ لیاقت علی خان کو بھجوایا۔ لیاقت علی خان نے ۱۰ فروری ۱۹۵۰ء کو اس کا مفصل جواب دیتے ہوئے لکھا کہ اقوام متحدہ کی رکنیت بجائے خود اس امر کا اعلان ہے کہ بین الاقوامی مسائل جنگ کے ذریعے حل نہ کیے جائیں۔ پاکستان اس تجویز کا خیر مقدم کرتا ہے، تاہم مشترکہ اعلان کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس کی روح کے مطابق کچھ عملی اقدامات کیے جائیں، یعنی مسائل کے حل کے لیے ایک واضح طریق کار اور اس کی تکمیل کے لیے اوقات کا تعین کیا جائے۔ مثال کے طور پر ہم یہ طے کر سکتے ہیں کہ مشترکہ اعلان کے دو ماہ کے اندر تمام تنازعات کو براہ راست گفت و شنید کے ذریعے طے کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر یہ گفت و شنید کامیاب نہ ہو تو مزید دو ماہ کے اندر ان تنازعات کو کسی تیسرے فریق کی مدد کے ذریعے طے کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر یہ کوشش بھی ناکام رہے تو زیر بحث تنازعات خود بخود کسی پہلے سے طے شدہ قاعدے کے مطابق ایک ایسے جج کے دائرۂ اختیار میں چلے جائیں جس کا فیصلہ حتمی ہوگا۔ پنڈت نہرو صرف جنگ نہ کرنے کے اعلان پر اصرار کرتے رہے اور لیاقت علی خان اس اعلان کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے طریق کار پر زور دیتے رہے۔ یہ خط و کتابت نومبر ۱۹۵۰ء تک جاری رہی اور پنڈت نہرو نے کوئی قابل قبول دلیل پیش نہ کرنے کے باعث جنگ نہ کرنے کے مشترکہ اعلان کی تجویز پر اصرار کرنا بند کر دیا۔

جولائی ۱۹۵۱ء میں بھارت نے پھر اپنی فوجیں پاکستان کی سرحدوں پر جمع کرنا شروع کر دیں۔ لیاقت علی خان نے پنڈت نہرو سے فوجیں ہٹانے کا مطالبہ کیا اور پاکستان اور بھارت کے درمیان تمام تنازعات، بالخصوص تنازع کشمیر، کا تصفیہ کرنے کے لیے ایک پانچ نکاتی امن منصوبہ تجویز کیا، لیکن پنڈت نہرو نے جواب دیا کہ لاہور، سیالکوٹ، جہلم اور راولپنڈی میں مقیم پاکستانی افواج بھی بھارت کی سلامتی کے لیے خطرہ ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ کشمیر کا مسئلہ کشمیریوں کی مرضی سے طے ہو گا نہ کہ پاکستان کی مرضی سے۔ لیاقت علی خان نے اس کے جواب میں یکم اگست کو ایک تار دیا جس میں لکھا: ''آپ نے یکایک یہ تحقیق کی ہے کہ پاکستانی فوجوں کا اپنے زمانۂ امن کے اڈوں پر قیام بھی بھارت کے لیے خطرے کا باعث ہے۔ لاہور، سیالکوٹ، جہلم اور راولپنڈی جن کا آپ نے حوالہ دیا ہے برصغیر کی تقسیم سے قبل بھی فوجی چھاؤنیاں تھیں اور ہماری فوجیں وہاں چار سال سے مقیم ہیں، لیکن اس تمام عرصے میں آپ کے ذہن میں خطرے کا کوئی خیال نہیں آیا۔ آپ کی سرحدوں سے جہلم سو میل سے زیادہ اور راولپنڈی ڈیڑھ سو میل ہے۔ چونکہ مغربی پاکستان کا عرض تقریباً تین سو میل ہے لہذا کوئی شخص جو ذرا سی بھی عقل رکھتا ہے ان مقامات پر ہماری فوجوں کے

قیام کو بھارت کے لیے خطرہ قرار نہیں دے سکتا"۔ "کشمیر کے مسئلے" پر پنڈت نہرو کے موقف کا جواب دیتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا: "آپ نے کہا ہے کہ بھارت یا پاکستان کشمیریوں کے مستقبل کا فیصلہ نہیں کر سکتے کیونکہ کشمیر کے عوام خرید و فروخت کی جنس نہیں ہیں اور انہیں اپنی قسمت کا فیصلہ کرنے کا پیدائشی حق حاصل ہے۔ یہ قابل تحسین محسوسات ہیں، لیکن آپ کا کشمیر پر قبضہ ان محسوسات کی نفی کرتا ہے۔ آپ کے کشمیر پر دعوے کی بنیاد کشمیریوں کی خواہش نہیں ہے، بلکہ ایک ایسے ہندو مہاراجا کا عمل ہے جس نے کشمیریوں کی پاکستان کے ساتھ الحاق کرنے کی واضح خواہش کے برعکس بھارتی رہنماؤں سے سازش کرکے کشمیریوں پر ڈوگرا فوج سے حملے کرائے اور جب کشمیریوں نے مہاراجا کے اقتدار کے جوئے کو اپنی گردن سے اتار پھینکا تو اس نے ہندوستان کے ساتھ الحاق کرنے کے ایک سراسر ناجائز معاہدے پر دستخط کرکے اس کے عوض بھارتی فوج کی امداد حاصل کر لی تاکہ حریت کی جنگ لڑنے والے مجاہدوں کو غلام بنایا جا سکے"۔ پنڈت نہرو کے اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہ پاکستانی فوج کے کشمیر پر حملے کے باعث اقوام متحدہ کے زیر اثر ہونے والا پاک۔ بھارت معاہدہ غیر مؤثر ہو گیا تھا، لیاقت علی خان نے کہا "میں آپ کو یاد دلانا چاہتا ہوں کہ ہمارے درمیان یہ معاہدہ بھارتی فوجوں کے حملے، قبائل کے داخلے اور پاکستانی فوجوں کی اس جنگ میں شرکت کے بعد ہوا تھا، لہذا اب آپ ان واقعات کو دہرا کر معاہدے پر عمل کرنے سے راہ فرار اختیار نہیں کر سکتے"۔ لیاقت علی خان نے کہا کہ "اقوام متحدہ کی زیر نگرانی استصواب رائے کی راہ میں صرف یہ رکاوٹ ہے کہ آپ کشمیر سے اپنی فوجیں واپس بلانے سے انکار کر رہے ہیں۔ اقوام متحدہ، اس کے ذیلی ادارے اور غیر جانبدار مدبر مثلاً دولت مشترکہ کے وزرائے اعظم بھی آپ سے اپنے وعدوں کا احترام کرانے میں ناکام رہے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ استصواب رائے میں اس لیے دیر ہو رہی ہے کہ استصواب سے قبل کے حالات پر بھارت اور پاکستان میں اتفاق رائے نہیں ہے، لیکن آپ یہ بھول جاتے ہیں کہ ان حالات کا تعلق تو اس بین الاقوامی معاہدے ہی میں موجود ہے جس پر آپ نے دستخط کیے ہیں۔ مگر اب آپ اس معاہدے سے انحراف کرنے کے لیے اپنی ایجاد کی ہوئی ناقابل قبول تفسیروں کے پیچھے پناہ لے رہے ہیں۔ اس معاملے میں پیش رفت صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ دونوں فریق اپنے تمام اختلافات کے ضمن میں سلامتی کونسل کے فیصلے اور اقوام متحدہ کے کمیشن برائے ہندوستان اور پاکستان کی قرار دادوں پر انحصار کریں"۔ اس تار میں لیاقت علی خان نے پنڈت نہرو کی توجہ بھارت میں سیاسی رہنماؤں اور اخبارات کی پاکستان کے خلاف زہر افشانی کی طرف مبذول کرائی اور ان کو بتایا کہ اس صورت حال سے اپریل ۱۹۵۰ء کے معاہدۂ دہلی کی خلاف ورزی ہو رہی تھی جس کے تحت دونوں ملکوں نے ایک دوسرے کے خلاف معاندانہ پروپیگنڈا بند کرانے کی ذمے داری قبول کی تھی۔ انہوں نے کہا: اس ضمن میں بھی آپ معاہدۂ دہلی کی ایک واضح دفعہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ان افراد اور اداروں کے خلاف کارروائی کرنے سے انکار کرتے رہے ہیں جو پاکستان کے خلاف پروپیگنڈے میں مصروف ہیں۔ اگر آپ کا آئین اور عدالتی فیصلے ایسی آزادی اظہار رائے پر بھی پابندی لگانے میں حائل ہیں جن سے معاہدے کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ آپ نے ایسی بین الاقوامی ذمے داری

قبول ھی کیوں کی تھی جس کو پورا کرنا آپ کے بس میں نہیں تھا"۔

لیاقت علی خان نے ۶ اگست ۱۹۵۱ء کو پنڈت نہرو کو ایک اور تار بھیجا جس میں انہوں نے کہا "پاکستان اقوام متحدہ کے کمیشن کی قرار دادوں پر عمل کرنے کے لیے بالکل تیار تھا، لیکن اس کے برعکس آپ بین الاقوامی معاھدے اور سلامتی کونسل کی قرار دادوں کی خلاف ورزی کرتے ھوے کشمیر کو بھارت کا حصہ قرار دے رہے ھیں اور اپنے اس بے بنیاد اور غیر منصفانہ دعوے کو فوجی طاقت کے بل بوتے پر نافذ کرنے پر تلے ھوے ھیں۔ آپ کا یہ رویہ عالمی امن کے لیے ایک زبردست خطرہ ھے۔ آپ اپنی فوجی طاقت کے سہارے پاکستان کو دھمکیاں دے رہے ھیں اور اس کو خوف زدہ کر کے کشمیر پر اپنے دعوے کو تسلیم کرانا چاھتے ھیں۔ پاکستان آپ کے اس غلط دعوے کی تردید کرتا ھے اور آپ کو پر زور انداز میں بتا دینا چاھتا ھے کہ وہ آپ کی ان دھمکیوں سے مرعوب نہیں ھو گا"۔ اس کے بعد لیاقت علی خان نے ۱۱ اگست کو پنڈت نہرو کو اپنا آخری برقی مراسلہ روانہ کیا اور اس کے بعد یہ سلسلہ ختم ھو گیا۔ ان تاروں کے متن سے صاف ظاھر ھوتا ھے کہ لیاقت علی خان نے نہ صرف منطقی طور پر پنڈت نہرو کو لاجواب کر دیا تھا بلکہ ایسی ھمت اور صاف گوئی کا مظاھرہ بھی کیا تھا جو ان کے بعد کسی پاکستانی حکمران کو نصیب نہیں ھو سکی۔

لیاقت علی خان آزاد خارجہ پالیسی کے علمبردار تھے اور انہوں نے روسی اور اینگلو امریکی بلاکوں میں سے کسی کے ساتھ بھی پاکستان کو وابستہ کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ انہوں نے یہ تاثر دور کرنے کے لیے کہ پاکستان کا اینگلو امریکی بلاک کی طرف خاص جھکاؤ ھے ۱۹۴۹ء میں روس جانے کا دعوت نامہ منظور کر لیا تھا، لیکن انہیں روس جانے کی مہلت نہیں مل سکی۔ جب وہ ۱۹۵۰ء میں امریکہ اور کینیڈا گئے تو وھاں انہوں نے اپنی تقریروں میں صاف صاف کہا کہ پاکستان خود ایک نظریاتی مملکت ھے اور وہ دوسرے ممالک کے نظریات کا پابند نہیں۔ خارجہ امور میں غیر جانبدارانہ پالیسی کا اظہار کرتے ھوے انہوں نے مارچ ۱۹۵۱ء میں ایک تقریر کے دوران کہا "پاکستان نہ تو اینگلو امریکی بلاک کے ساتھ وابستہ ھے اور نہ کیمونسٹ بلاک کا حاشیہ بردار ھے"۔

لیاقت علی خان مسلم ممالک کے ساتھ نہایت قریبی تعلقات قائم کرنے کے زبردست حامی تھے۔ چنانچہ جب وہ ۱۹۴۸ء میں دولت مشترکہ کی کانفرنس میں شرکت کے بعد وطن واپس آ رہے تھے تو راستے میں عرب لیگ کے سکریٹری جنرل عزام پاشا کی دعوت پر قاھرہ میں ٹھیرے۔ وھاں ریڈیو پر مصری مسلمانوں سے خطاب کرتے ھوے انہوں نے کہا کہ مسلمان ممالک کو نہ صرف آپس میں ثقافتی رشتے قائم کرنا چاھییں بلکہ ان کو زندگی کے تمام شعبوں میں ایک دوسرے کے ساتھ اتنا قریبی تعاون کرنا چاھیے جتنا کہ عملاً ممکن ھو سکتا ھے۔ جب وہ ۱۹۴۹ء میں دوبارہ انگلستان سے واپس آ رہے تھے تو انہوں نے مصر، ایران اور عراق کی حکومتوں کی دعوت پر ان ملکوں میں قیام کیا۔ ان مسلم ممالک میں قیام کے دوران میں انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ مسلم ممالک کے درمیان فکر و عمل کی ھم آھنگی ھی ان مشکلات کا حل تھی جو ان ممالک کو در پیش تھیں۔ ان کے دور حکومت میں پاکستان نے اقوام متحدہ میں تمام مسلم ممالک کی حمایت کی اور شام، ترکی، ایران اور انڈونیشیا سے دوستی کے معاھدے کیے۔ وہ مصر، سعودی عرب اور یمن سے بھی ایسے ھی معاھدے کرنے کے

خواہاں تھے ۔ افغانستان دنیا کا واحد مسلمان ملک تھا جس کی پاکستان کے متعلق حکمت عملی تسلی بخش نہیں تھی، لیکن لیاقت علی خان نے اس کے خلاف بھی کوئی جوابی کارروائی کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ پاکستان کی یہ طے شدہ پالیسی ہے کہ ہر مسلمان ملک کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کرنے کی بھر پور کوشش کی جائے گی ۔ مسلم ممالک کو ایک دوسرے کے قریب لانے کے لیے انھوں نے فروری ۱۹۴۹ء میں کراچی میں ''موتمر عالم اسلامی'' کا پہلا اجلاس منعقد کرایا ۔ پھر اسی سال نومبر کے مہینے میں کراچی میں ایک عالمی اسلامی اقتصادی کانفرنس منعقد کی ۔ اس کانفرنس کے اختتامی اجلاس کو خطاب کرتے ہوئے لیاقت علی خان نے کہا کہ ''تمام مسلم ممالک کا مفاد اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ اپنے ان برادرانہ رشتوں کو مستحکم کریں جو ان کے درمیان پہلے ہی سے چلے آ رہے ہیں'' ۔ انھوں نے جولائی ۱۹۵۰ء کو عید کے ایک اجتماع کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اگر مسلم ممالک کے درمیان اجتماعی دفاع کے لیے کوئی تحریک شروع ہوئی تو پاکستان ایسی تحریک میں شامل ہو کر ایک بھرپور کردار ادا کرے گا ۔ انھوں نے کہا کہ ''اگر مغربی جمہوریتیں اپنے طریق زندگی کے تحفظ کے لیے معاہدے کر سکتی ہیں اور اگر اشتراکی ممالک اپنی نظریاتی اساس کے دفاع کے لیے ایک بلاک بنا سکتے ہیں تو مسلم اقوام متحد ہو کر کیوں اپنا تحفظ نہیں کر سکتیں اور دنیا کو یہ نہیں دکھا سکتیں کہ ان کا بھی ایک علیحدہ نظریہ اور ایک علیحدہ طریق زندگی ہے'' ۔ اگر لیاقت علی خان کی زندگی وفا کرتی تو وہ یقیناً مسلم ممالک کا بھی ایک بلاک بنوانے میں کامیاب ہو جاتے اور غیر وابستہ ممالک کی تنظیم کے ذریعے مسلم ممالک کے درمیان بھارت دوری پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہو پاتا ۔ وہ اپنی شہادت کے دن لیاقت باغ راولپنڈی میں جو تقریر کرنے والے تھے اس کا موضوع بھی ''دنیا کو معلوم ہونا چاہیے کہ عالم اسلام متحد ہے'' تھا ۔ یہ انکشاف کراچی کے اخبار ''ڈان'' نے اپنی ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کی اشاعت میں کیا تھا ۔

ان کا اسلامی معاشرے کے متعلق ایک متوازن مگر جامع نظریہ تھا جو اس ''قرار داد مقاصد'' میں بھی منعکس ہوا جس کو انھوں نے ۷ مارچ ۱۹۴۹ء کو دستور ساز اسمبلی کے سامنے پیش کیا تھا ۔ اس نظریے کے مطابق ''پاکستان ایک جمہوری ملک ہو گا جس میں مکمل سماجی انصاف، قانون کی نظر میں ہر شخص کی برابری، ذاتی آزادیوں کے تحفظ اور اقلیتوں کے حقوق کی ضمانت دی جائے گی، لیکن یہاں کوئی ایسا قانون نافذ نہیں کیا جائے گا جو قرآن مجید اور سنت نبوی کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو'' ۔ انھوں نے ۱۲ نومبر ۱۹۵۰ء کو خیر پور میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''ہمیں اس خواب کو پورا کرنا ہے جس کے مطابق پاکستان میں ہم سچے مسلمانوں کی طرح اسلامی اصولوں پر عمل کر کے دنیا کو یہ دکھا سکیں کہ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی نظاموں کے علاوہ بھی ایک نظام ہے جس کے اصول اسلام مہیا کرتا ہے'' ۔

لیاقت علی خان خود ایک زمیندار خاندان سے تعلق رکھتے تھے، لیکن اسلام کی سماجی قدروں کے اثر اور عوامی ذہن کے باعث وہ اس بات کا شدید احساس کرنے لگے تھے کہ بڑے بڑے زمیندار نہ صرف کاشتکاروں بلکہ عام لوگوں کا بھی استحصال کر رہے تھے، چنانچہ انھیں اس وقت کے زمینداری اور جاگیرداری نظام سے اتنی نفرت ہو گئی کہ جب

بحیثیت مہاجر ان کو اپنی بھارت میں رہ جانے والی جائداد کے معاوضے کے لیے کاغذات پر دستخط کرنے کے لیے کہا گیا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا ۔ پھر انہوں نے زرعی اصلاحات کا ایک منصوبہ تیار کیا اوز صوبائی وزرائے اعلٰی سے کہا کہ وہ اس منصوبے کو قانونی شکل دیں ۔ جب پنجاب میں زرعی اصلاحات کے قانون کا مسودہ تیار کیا جانے لگا تو زمینداروں اور جاگیرداروں کے ایک گروہ نے اس کی سخت مخالفت شروع کر دی ۔ لیاقت علی خاں نے ایک تقریر میں ان زمینداروں اور جاگیرداروں کو متنبہ کیا کہ ”وہ آج اس چیز کو اپنے پاس رکھنے پر اصرار نہ کریں جو کل ان سے زبردستی چھین لی جائے گی“ ۔ وہ سرمایہ داروں کے بھی خلاف تھے کیونکہ وہ ناجائز منافع کمانے کی تدبیریں سوچنے اور منصوبے بنانے لگے تھے ۔ انہوں نے ۱۷ نومبر ۱۹۴۸ء کو کراچی مسلم لیگ کے ایک جلسے میں جس کی صدارت شبیر احمد عثمانی کر رہے تھے، تقریر کرتے ہوئے مسلم لیگ کے کارکنوں کو ان لوگوں سے خبردار رہنے کے لیے کہا تھا جو ان کی جماعت کو اپنے مفادات کے لیے استعمال کرنے کا ارادہ رکھتے تھے ۔ انہوں نے کہا کہ ”اگر پاکستان کو سرمایہ داروں کے استحصال کے لیے کھلا چھوڑ دیا گیا تو اس کا مستقبل تاریک ہو جائے گا ۔ میں مسلم اور غیر مسلم سرمایہ دار میں کوئی تمیز نہیں کرتا ۔ میں اپنے عہدے سے مستعفی ہو جاؤں گا لیکن سرمایہ داروں کو اس ملک کا استحصال کرنے کی اجازت ہرگز نہیں دوں گا ۔ پاکستان یقیناً نہ تو سرمایہ داروں کا ملک ہوگا اور نہ اشتراکیوں کا ۔ یہاں صرف اسلامی اصولوں پر عمل ہوگا“ ۔ انہوں نے لوگوں سے اپیل کی کہ وہ بدعنوان سرکاری افسروں کی نشاندہی کر کے حکومت کی مدد کریں ۔ انہوں نے یہ بھی اعلان کیا کہ اردو پاکستان کی قومی زبان ہوگی اور دستور ساز اسمبلی اس کا پہلے ہی فیصلہ کر چکی ہے۔

لیاقت علی خاں صوبائیت کے سخت خلاف تھے ۔ انہوں نے ۱۵ اپریل ۱۹۵۸ء کو پاکستانی بحریہ کے جہاز قاسم کے عملے سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا : ”میں سمجھتا ہوں کہ صرف ایک چیز یقیناً پاکستان کو تباہ کر سکتی ہے اور وہ صوبہ پرستی کا جذبہ ہے ۔ کسی شخص کو بھی یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ پنجابی، پٹھان، سندھی یا بلوچی ہے ۔ اگر ہم پر صوبہ پرستی کا جذبہ غالب آ جاتا ہے اور ہم صوبائی نقطۂ نظر سے سوچنا شروع کر دیتے ہیں تو پاکستان کمزور ہو جائے گا“ ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پاکستانی افواج میں صوبائی بنیادوں پر رجمنٹیں بنانے کی ہمیشہ مخالفت کی اور کہا کہ ملک کے دفاع کی ذمے داری ہر پاکستانی پر عائد ہوتی ہے، چاہے وہ کسی صوبے سے تعلق رکھتا ہو۔

۱۶ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو لیاقت علی خاں راولپنڈی کے کمپنی باغ میں، جو اب لیاقت باغ کے نام سے موسوم ہے، ایک اہم تقریر کا آغاز کرتے وقت ایک شخص سید اکبر کی گولی کا نشانہ بن گئے ۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ پاکستان کے قیام کے صرف ایک ہی سال بعد قائد اعظم کی رہنمائی سے محروم ہونے کے باوجود انہوں نے صرف تین برس کے مختصر عرصے میں ایک نوزائیدہ مملکت کو اتنا مضبوط بنا دیا کہ وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونے کے قایل ہوگئی۔

مآخذ : (۱) *Speeches and Statements of Liaquat Ali Khan*، مطبوعۂ *Dawn*، دہلی اور کراچی ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰ء؛ (۲) چودھری ظفراللہ خاں : *Liaquat, the Man of Destiny*، کراچی، n.d.، ص ۱۰؛ (۳) *The daily India Times*، حیدرآباد (سندھ) ۱۶ اکتوبر ۱۹۵۲ء؛ (۴) نوابزادہ لیاقت علی خاں :

The Provincial Muslim Educational Conference، ۱۹۳۲ء؛ (۵) چودھری خلیق الزمان : Pathway to Pakistan، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۶) ڈاکٹر آئی - ایچ قریشی : The Struggle for Pakistan، کراچی ۱۹۶۵ء؛ (۷) L. V. R. Lumby : The Transfer of Power in India، لندن ۱۹۵۴ء؛ (۸) لیاقت علی خان (مرتبۂ) : Resolutions of the All-India Muslim League، اکتوبر ۱۹۳۷ تا دسمبر ۱۹۳۸ء، دہلی ۱۹۴۴ء؛ (۹) لیاقت علی خان (مرتبۂ) : Resolutions of the All-India Muslim League، دسمبر ۱۹۳۸ تا مارچ ۱۹۴۰ء، دہلی ۱۹۴۴ء؛ (۱۰) لیاقت علی خان : Muslim Educational Problems، لاہور ۱۹۴۵ء؛ (۱۱) ایس - ایم - اکرام : Modern Muslim India and Birth of Pakistan، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۱۲) The Indian Annual Register، ۱۹۳۴ - ۱۹۴۱ء؛ (۱۳) V. P. Menon : The Transfer of Power in India، کلکتہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) The Dawn، دہلی؛ The Eastern Times، لاہور ۱۹۴۰ تا ۱۹۵۰ء؛ (۱۵) محمد نعمان : Muslim India، الہ آباد ۱۹۴۲ء؛ (۱۶) Pyarelal : Mahatma Gandhi, the Last Phase، احمد آباد ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) ابوالکلام آزاد : India Wins Freedom، کلکتہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۸) Hugh Tinker : India and Pakistan، لندن ۱۹۶۳ء؛ (۱۹) عبدالوحید خان : India Wins Freedom : The Other Side، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۲۰) چودھری محمد علی : The Emergence of Pakistan، نیویارک ۱۹۶۷ء؛ (۲۱) نہرو : A Bunch of Old Letters، بمبئی ۱۹۶۰ء؛ (۲۲) Campbell-Johnson : A Mission with Mountbatten، لندن ۱۹۵۲ء؛ (۲۳) Spotlight، کلکتہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۲ء؛ (۲۴) Exchange of Telegrams between Liaquat Ali Khan and Jawaharlal Nehru، نومبر ۱۹۵۰ تا اگست ۱۹۵۱ء (Foreign Office، اسلام آباد)؛ (۲۵) ایم - اے اصفہانی : Quaid-e-Azam Jinnah, As I Knew Him، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) H. V. Hodson : The Great Divide، آوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لندن ۱۹۶۹ء؛ (۲۷) سید نور احمد : مارشل لاء سے مارشل لاء تک، لاہور ۱۹۶۵ء۔

(مرغوب احمد صدیقی [و تلخیص از ادارہ])

⊗ **لِیْبِیَا** : (نیز لیبیہ، لُوبِیا اور لُوبِیَہ)؛ براعظم افریقہ کا ایک ملک جو شمالی افریقہ میں واقع مسلم ملکوں میں ایک امتیازی مقام رکھتا ہے۔ اس کی وجہِ تسمیہ کے بارے میں کئی ایک مختلف اقوال ملتے ہیں۔ بلاد اندلس و شمالی افریقہ کا ماہر جغرافیہ دان ابو عبید عبدالعزیز البکری (المُغرِب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، ص ۱۲، طبع الجزائر، ۱۹۱۱ء؛ الحمیری : الروض المعطار فی خبر الاقطار، ص ۱۳۹، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ ابن خلدون : تاریخ، ۲ : ۱۲۸) براعظم افریقہ کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں لکھتا ہے کہ افریقیہ کا ایک نام لیبیہ بھی ہے۔ مؤرخ المسعودی (التنبیہ والاشراف، ص ۳۱، طبع بیروت ۱۹۶۵ء) لکھتا ہے کہ اہل روما اور یونان کے جغرافیہ دان جو تین براعظم بتاتے تھے ان میں سے ایک لوبیہ بھی تھا (دو مرد براعظم تھے اُرُوفا اور آسیکا)۔ المسعودی (محلِّ مذکور) معمورۂ عالم کی اقوام کا ذکر کرتے ہوے چوتھی قوم کا نام قوم لوبیہ بتاتا ہے جو قدیم مصریوں کے علاوہ بلاد المغرب اور بحر اوقیانوس تک پھیلے ہوے لوگوں پر مشتمل ہے۔ ابن خُرداذبہ (المسالک والممالک، ص ۸۱ تا ۸۲، طبع بریل، ۱۳۰۶ھ) نے مصر کے کُوَرات (واحد کورہ : ضلع) میں ایک کورہ لوبیا (اور لوبیہ) کا بھی ذکر کیا ہے جہاں بربر آباد تھے۔ جو اپنے وطن سے اس وقت بھاگ نکلے تھے جب ان کے بادشاہ جالوت کو

حضرت داؤد نے قتل کر دیا تھا۔ یہ لوگ لوبیہ اور اس کے آس پاس آباد ہو گئے تھے۔ ابن خرداذبہ (کتاب مذکور، ص ۱۵۵) نے ارض معمورہ کے جو چار حصے بیان کیے ہیں ان میں سے ایک لوبیہ ہے جس میں مصر، حبشہ اور بلاد بربر شامل ہیں۔ یاقوت (معجم البلدان، ۵ : ۲۵) نے لکھا ہے کہ لوبیہ ایک شہر ہے جو اسکندریہ اور برقہ کے درمیان واقع ہے اور البیرونی کا قول نقل کیا ہے کہ قدیم یونانی معمورۂ عالم کے تین حصے کرتے تھے جن میں سے ایک لوبیہ تھا (دوسرے دو اورپی اور آسیا تھے)۔ لوبیہ کے مغرب میں بحر اوقیانوس، شمال میں بحر مصر، جنوب میں بحر حبشہ اور مشرق میں خلیج قلزم اور بحر سوف (بردی) واقع ہے۔ تورات میں لیبیا کو لیابیم لکھا ہے، جسکے معنی ہیں انثی الاسد، یعنی شیرنی اور بتایا گیا ہے کہ لیابیم ایک ایسی سرزمین ہے جہاں درندوں اور جنگلی جانوروں کی بہتات ہے۔ عہد نامۂ قدیم کے اس بیان کی تصدیق یونانی سیاح و جغرافیہ دان ہیرودوتس کے بیان سے ہوتی ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ میں جبال سوداء اور الجفرہ کے علاقے میں گیا جہاں گھنے جنگل اور جنگلی جانور تھے، پانی کے چشمے بکثرت تھے۔ اس نے یہاں کے قدیم باشندوں کے دو قبائل کا بھی ذکر کیا ہے جن میں سے ایک ”ماسای“ تھا جو شہر لبدہ میں آباد تھا، دوسرا قبیلہ ”جرمنت“ کا تھا جو فزان میں رہتا تھا۔ (حسن محمد جوہر : لیبیا، ص ۶۶؛ مجلۃ کلیۃ المعلمین، طرابلس ۱۹۵۶ء، ص ۵۳)؛ جدید دور کے عرب جغرافیہ دانوں کے ہاں ”لیبیا“ ہی مستعمل ہے، لیکن بعض محققین اس بات پر مصر ہیں کہ اسے ”لوبیہ“ ہی لکھا جانا چاہیے۔ احمد زکی پاشا (قاموس الجغرافیۃ القدیمۃ، بذیل مادّہ) نے لکھا ہے کہ اہل یونان نے بحر ابیض متوسط کے مشرقی خطوں کے لیے جو نام استعمال کیے ان کے یونانی تلفظ اور عربی تلفظ میں یہ رعایت رکھی گئی ہے کہ الف کی جگہ عرب ہمیشہ واؤ استعمال کرتے رہے ہیں، مثلاً ”سیریا“ (Syria) کو عرب ”سوریا“ یا ”سوریۃ“ ہی لکھتے رہے ہیں، اس لیے لیبیا (Lybia) کو بھی لوبیا یا لوبیہ ہی ہونا چاہیے۔ لیبیا کے ایک فاضل نے اپنے ملک کی تاریخ لکھی ہے اس میں بھی لوبیہ کو ترجیح دی گئی ہے (دیکھیے مصطفی بعیو : المجمل فی التاریخ اللوبی، مطبوعۃ طرابلس؛ ممدوح حقی : لیبیا العربیہ، ص ۱۳؛ الطاہر احمد الزاوی : تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۱، قاہرہ ۱۹۶۳ء)۔ اسلامی فتوحات کے بعد سے مسلمان مؤرخ اور جغرافیہ دان اس خطے کو عموماً طرابلس الغرب کا نام دیتے ہیں (تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۰ تا ۱۱).

متاخر اور جدید دور میں اس خطے کے لیے دوبارہ لیبیا کا لفظ سب سے پہلے ایک اطالوی مصنف ”مینوتلی“ نے اپنی کتاب ”جغرافیۃ لیبیا“ میں استعمال کیا جو ”تورینو“ میں ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی۔ اس میں خلافت عثمانی کی ولایت (صوبہ) کے تمام علاقے، یعنی طرابلس، برقہ، فزان اور دیگر نخلستان شامل تھے۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۵۱ء میں جب لیبیا کی آزادی کا اعلان ہوا تو سرکاری طور پر ریاست کا نام ”الدولۃ اللیبیہ“ رکھا گیا۔ اسلامی عہد میں چونکہ ”لیبیا“ کی بجائے اس خطے کے لیے ”طرابلس“ یا ”طرابلس الغرب“ کا نام مستعمل تھا، اس لیے طرابلس کے مسلمانوں نے غیر عربی بلکہ سامراجی نام کے بجائے فتح اسلامی کے بعد کے ادوار کے نام کو استعمال کرنے کا مطالبہ کیا اور کہا کہ ملک کا نام ”الدولۃ الطرابلسیۃ“ ہونا چاہیے (حسن جوہر : لیبیا، ص ۱۲ تا ۱۳؛ تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۳؛ لیبیا العربیۃ، ص ۸۶)؛ ۱۹۵۱ء میں قومی اسمبلی نے جو آئین منظور کیا

اس میں لیبیا کا سرکاری نام ''المملکة اللیبیة المتحدہ'' (مملکت متحدۂ لیبیا) قرار پایا (لیبیا العربیة، ص ۱۰۱ بعد) ۔ یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کو جب صدر معمر قذافی کی قیادت میں انقلاب آیا تو لیبیا کا نام ''الجمہوریة العربیة اللیبیة'' (عرب جمہوریۂ لیبیا) قرار پایا، جو بعد میں الجماھیریة الشعبیة العربیة اللیبیة، (عوامی عرب جمہوریۂ لیبیا) میں بدل گیا اور تادم تحریر یہی نام ہے (معمر قذافی، ص ۲۲۳ بعد)۔

جغرافیائی محل وقوع: ۱۹۵۱ء کے آئین کی رو سے مملکت متحدۂ لیبیا (جو برقہ، طرابلس الغرب اور فزان کے صوبوں پر مشتمل تھی) کی حدود یوں متعین کی گئی ہیں: شمال میں بحر ابیض متوسط، مشرق میں مصر اور سوڈان، جنوب میں سوڈان، فرانسیسی استوائی افریقہ، فرانسیسی مغربی افریقہ اور صحرا الجزائر اور مغرب میں تونس اور الجزائر واقع ہیں (ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۱۰۱ بعد) ۔ صحرائے اعظم افریقہ کا بھی ایک بڑا حصہ لیبیا میں شامل ہے جو مشرق میں وادی نیل کی حدود سے شروع ہو کر مغرب میں جبال اطلس کی آبادیوں تک پھیلا ہوا ہے (حسن محمد جوہر: لیبیا، ص ۹۶ بعد) ۔ لیبیا کا مجموعی رقبہ ۱٬۷۵۰٬۵۳۰ مربع کیلومیٹر ہے جو تونس سے بارہ گنا اور مصر کے مقابلے میں ۱ ۳/۴ گنا ہے (حوالۂ سابق)۔

لیبیا کا ساحلی علاقہ ۱۹۰۰ کیلومیٹر لمبا ہے جس کے وسط میں خلیج سرت واقع ہے ۔ لیبیا کا دوسرا بڑا شہر بنغازی (بن غازی) بھی اسی ساحلی علاقے میں ہے اور زبان کی شکل میں سمندر کے اندر تک پھیلتا چلا گیا ہے (ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۱۷ بعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۹۷ بعد) ۔ اس ساحلی علاقے کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے: (۱) مغربی حصہ: یہ طرابلس کے ساحلی علاقے پر مشتمل ہے جو تونس کی سرحد سے شروع ہو کر مغرب میں سرت تک ہے ۔ اس علاقے میں لیبیا کے بہت سے صنعتی اور تجارتی مراکز واقع ہیں، جن میں سب سے اہم طرابلس، مصراتہ اور الزاویہ ہیں؛ (۲) وسطی حصہ: یہ سرت کے ڈھلوان ساحل پر مشتمل ہے جس میں کوئی قابل ذکر آبادی نہیں ہے؛ (۳) مشرقی حصہ: جو برقہ کے ساحلی علاقے سے عبارت ہے جہاں پانی کے چشموں کی کثرت ہے اور اس علاقے کے اہم شہروں میں بنغازی، طبرق، درنہ اور البردیہ شامل ہیں (حسن جوہر: لیبیا، ص ۹۷ تا ۹۸)۔

لیبیا کا اہم ترین صوبہ طرابلس (یا طرابلس الغرب) ہے ۔ اس کا بیشتر علاقہ نشیبی اور ریتلا ہے اور ساحل سمندر کی طرف جھکتا ہوا دکھائی دیتا ہے ۔ یہاں کا سب سے زیادہ زرخیز علاقہ ۲۵ کلومیٹر پر پھیلا ہوا ہے جو مغرب میں تونس کی سرحد پر شہر زوارہ سے شروع ہو کر مشرق میں خلیج سرت کے شمالی مغربی سرے تک پہنچتا ہے اور اس کا عرض ۸ سے ۱۰ کیلومیٹر تک ہے۔ صوبے کی ستر فی صد آبادی اسی ساحلی میدان میں واقع ہے ۔ اس ساحلی میدان کے ساتھ جفارہ کا میدانی علاقہ ملتا ہے جو مثلث شکل کا ہے اور ۱۸۰۰۰ کلومیٹر پر پھیلا ہوا ہے ۔ اس کے مشرقی خطے قابل زراعت ہیں جب کہ مغربی خطے چٹیل اور ویران ہیں۔ جفارہ کے اسی میدانی علاقے کے جنوب میں مشرق سے مغرب کو جبال ترھونہ، غریان، نفوسہ اور یفرن کا سلسلہ واقع ہے، جس کی بلندی ۲۸۰۰ فٹ ہے ۔ اس سلسلۂ کوہ کے جنوب میں حمادۃ الحمراء نامی پہاڑ ہے جو اگرچہ اب تو خشک اور چٹیل ہے، مگر کسی زمانے میں یہاں بارشیں بکثرت ہوتی

تھیں جس پر یہاں کی بڑی بڑی وادیوں کا وجود دلالت کرتا ہے۔ ان میں سے اہم وادی شُرشارہ، وادی صُوفَجِین، وادی مَجِنین اور وادی زمزم ہیں (لیبیا، ص ۹۸ تا ۱۰۰)۔

دوسرے صوبے برقہ کا بیشتر حصہ پتھریلا ہے جو دو حصوں میں منقسم ہے۔ مغربی حصہ جو سب سے بلند ہے (۱۸۰۰ فٹ) اور اسے الجبل الاخضر کہا جاتا ہے، یہ ہلال کی شکل میں ساحل کے ساتھ ساتھ ۲۰۰ کلومیٹر تک پھیلا ہوا ہے۔ اس پہاڑی علاقے کا مشرقی حصہ کم بلند ہے (۷۰۰ فٹ)۔ یہ سارا علاقہ شاداب ہے اور یہاں جنگلی جانوروں کے علاوہ ہر قسم کے درختوں کی بھی بہتات ہے۔ برقہ کا ساحلی ہموار علاقہ گھنے جنگلات اور چراگاہوں پر مشتمل ہے (ممدوح حقی: لیبیا العربیۃ، ص ۴ ببعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱)۔ تیسرا صوبہ فزّان ہے جس کا دارالحکومت سَبْہا کہلاتا ہے۔ یہ شمال میں جبال السوداء سے شروع ہو کر جنوب میں کوہ تلسیلی اور کوہ تبستی پر ختم ہوتا ہے۔ یہ پہاڑ لیبیا کا سب سے اونچا پہاڑ ہے اور اس کی بلندی ۳۱۰۰ میٹر ہے۔ اس صوبے میں نخلستانوں کی ایک بہت بڑی تعداد ہے، جن میں سے اہم یہ ہیں، سَبْہا، مرزق، قطرون، غات اور غدامس، اس مؤخر الذکر نخلستان کو اطالوی صحرا کا موتی (Perla del Sahara) کہتے ہیں۔ اور یہ طرابلس الغرب سے ۷۰۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے (حوالۂ سابق)۔

آب و ہوا کے لحاظ سے لیبیا کو عام طور پر صحراے اعظم کے خطے سے منسوب کیا جاتا ہے، تاہم برقہ اور طرابلس الغرب کے صوبوں کی ساحلی پٹی اس سے مستثنی ہے۔ لیبیا کا جنوبی حصہ (صوبۂ فزان مکمل اور صوبۂ برقہ کا جنوبی علاقہ) آب و ہوا کے لحاظ سے صحرائی خصائص کا حامل ہے۔ صوبۂ برقہ کا باقی حصہ اور صوبۂ طرابلس الغرب پر سمندری اور صحرائی اثرات پڑتے رہتے ہیں، اس لیے یہاں کی آب و ہوا میں بھی اختلاف و تغیر واقع ہوتا رہتا ہے اور عموماً موسم معتدل رہتا ہے۔ ان صوبوں کے پہاڑی علاقوں میں گرمی کے موسم میں آب و ہوا خوشگوار رہتی ہے، اسی لیے یہاں بیشتر گرمائی مقامات واقع ہیں جن میں سے غریان، یفرّن اور شحّات قابلِ ذکر ہیں۔ سردی کے موسم میں یہاں شدید سردی پڑتی ہے اور درجۂ حرارت صفر سے بھی نیچے چلا جاتا ہے۔ کبھی یہاں برفانی آندھیاں بھی چلتی ہیں جن کے سبب زندگی کے معمولات میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے (حوالۂ سابق)۔

لیبیا کا سب سے بڑا شہر طرابلس الغرب ہے جو عمارات اور ظاہری حسن و جمال کے لحاظ سے یورپ کے چھوٹے چھوٹے شہروں کا نمونہ ہے۔ اس کی آبادی ڈھائی لاکھ کے قریب ہے۔ طرابلس الغرب لیبیا کا مغربی دارالحکومت ہے۔ دوسرا بڑا شہر بنغازی ہے جو ساحلی شہر ہے اور ملک کا مشرقی دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب ہے۔ تیسرا بڑا شہر دِرنہ ہے، جسے بحر ابیض متوسط کا موتی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں بہتے ہوئے چشمے اور باغات بکثرت ہیں، آبادی چوبیس پچیس ہزار کے لگ بھگ ہو گی۔ ان تین بڑے شہروں کے علاوہ ساحل کے میدانی علاقے میں نخلستانی بستیاں آباد ہیں جن میں مصراتہ، سرت، زاویہ، خمس (حمص)، طبرق وغیرہ، اور پہاڑی خطے (الجبل الاخضر) کی آبادیوں میں المرج، البیضاء اور شحّات قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۷۳ء کی مردم شماری کے مطابق لیبیا کی مجموعی آبادی بائیس لاکھ ساٹھ ہزار ہے (ممدوح حقی: لیبیا العربیۃ، ص ۷ ببعد؛ العالم

الاسلامی، ص ۷۲ ببعد؛ *The Statesman's Years-Book 1975-76*، ص ۱۲۹).

لیبیا میں کوئی دریا یا جھیل نہیں ہے۔ البتہ جبل اخضر میں بعض چشمے موجود ہیں جن سے ایک تھوڑا سا علاقہ سیراب ہوتا ہے، کنویں اور نخلستانوں میں سواقی (واحد: ساقیہ) ہیں۔ بیشتر حصے میں بارشیں نہیں ہوتیں ہیں۔ صرف جبل اخضر کے علاقے میں سال کے چار مہینوں میں بارشیں ہوتی ہیں (لیبیا العربیۃ، ص ۱۰)۔

تاریخ: قدیم تاریخ بڑی دلچسپ اور داستانی نوعیت کی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: ممدوح حقی: لیبیا العربیۃ، ص ببعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۹۹)؛ تاہم یہاں کے اصلی باشندوں کی زندگی بیشتر بدویانہ قبائل کی سی تھی۔ اسلامی فتح سے قبل لیبیا کی سیاسی تاریخ یونانی اور فینیقی پھر رومی تسلّط سے عبارت ہے۔ یہاں کے قدیم باشندے قدیم مصریوں سے بھی مختلف طریقوں سے وابستہ رہے ہیں۔ کبھی حملہ آور کی حیثیت سے اور کبھی پرامن طور پر مصر میں داخل ہوتے رہے ہیں اور مصریوں سے معاشرتی اور ازدواجی تعلقات قائم کرتے رہے ہیں۔ مصر کے ایک بادشاہ "منفو" کا سب سے بڑا بیٹا بھی ایک لیبی عورت کے بطن سے تھا جسے مذہبی پیشواؤں نے تاج و تخت کا حقدار اس لیے نہ تسلیم کیا کہ وہ "خالص مصری" نہ تھا۔ "شیشنق" نامی لیبیا کے ایک مہم جو باشندے نے مصر میں "سلوک لیبیہ" کے ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی جو کافی مدت تک مصر کا حکمران رہا (حوالۂ سابق)۔

کئی سال قبل مسیح میں یونانیوں کی ایک کافی تعداد ہجرت کرکے لیبیا میں آکر آباد ہوگئی، اور مقامی باشندوں سے کئی سال تک برسرپیکار رہنے کے بعد یہاں اپنا تسلط قائم کر لیا۔ خصوصاً مشرقی لیبیا اور جبل اخضر میں تو یونانیوں کی تاریخی یادگاریں بکثرت موجود ہیں۔ اسی یونانی عہد میں مغربی لیبیا پر فینیقی تسلط قائم رہا۔ فینیقیوں نے یہاں تین تاریخی شہر اپنی یادگار چھوڑے ہیں جن میں سے ایک "اویا" (OEA) تھا جہاں اب طرابلس الغرب آباد ہے۔ کلیوپترا کی موت کے بعد رومیوں نے لیبیا پر تسلط قائم کر لیا اور فینیقیوں کے آباد کردہ تین شہروں (اویا، لبدہ اور صبراتہ) کو ملا کر ایک شہر بسایا جسے ٹروپولس (ٹرپولی) کا نام دیا اور بعد میں عربوں نے اسے معرب کرکے طرابلس یا طرابلس الغرب بنا لیا۔ رومیوں سے قبل بطلیموس اول نے بھی پانچ شہروں (قورینہ، اپولونیا، طولومیہ، توکرہ اور درنہ) کو ملا کر ایک شہر بنا دیا تھا جس کا نام "بنتا پولیس" رکھا گیا۔ یہی "بنتا پولیس" عربوں کے عہد میں برقہ بن گیا۔ رومی شہنشاہ سپتمیوس (Septimius) بھی ۱۴۶ء میں لیبیا کے شہر لبدہ کبری میں پیدا ہوا جسے رومی **Leptis Magna** کہتے تھے۔ ۱۹۳ء میں جب سپتمیوس تخت نشین ہوا تو اس نے اپنی جنم بھومی کی شان و شوکت میں اضافے کے لیے بہت سے اقدامات کیے جن کے تاریخی نشانات آج بھی سیاحوں کی توجہ کا مرکز بنے ہوئے ہیں (لیبیا، ص ۷۶ تا ۹۹؛ تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۷۴ ببعد؛ لیبیا العربیۃ، ص ۳۳ تا ۳۶)۔ ۴۲۹ء میں ونڈال کے وحشی قبائل کے ہاتھوں روما کی مغربی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا تو یہی قبائل اپنے ایک بادشاہ جنسریق (Genseric) کی قیادت میں آبنائے جبل طارق کو عبور کرکے قرطاجنہ، برقہ اور ٹریپولی پر قبضہ جمانے میں کامیاب ہو گئے۔ پھر شہنشاہ گسٹینین (Guistinion) نے اپنے عہد میں ونڈال کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مغربی سلطنت کے مقبوضات کو واپس لینے کی کوشش کی اور اس کے ایک جرنیل بلزاریوس نے ونڈال کو افریقہ

سے بھگا کر لیبیا کو ایک بار پھر بوزنطی سلطنت کا حصہ بنا دیا اور ۶۴۳ء میں عربوں کی آمد تک لیبیا پر رومی تسلط قائم رہا۔ اہل روما لیبیا کو اپنے وطن کا حصہ تصور کرتے تھے اور غالبًا یہی وجہ تھی کہ روما کے وارث اطالوی لیبیا کو اپنا چوتھا ساحل (ساحل رابع) سمجھتے تھے (لیبیا العربیة، ص ۲۹)۔

۶۴۳ء میں لیبیا میں اسلامی حکومت کا آغاز ہوا جو ۱۹۱۱ء میں اطالوی قبضے تک کسی نہ کسی شکل میں مسلسل جاری رہا۔ فاتح مصر حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے ۲۲ھ/ ۶۴۳ء میں بڑی سرعت کے ساتھ طرابلس الغرب اور برقہ کو فتح کرکے خلافت اسلامیہ کا حصہ بنا دیا (الطبری، ۳ : ۱۴۶ ببعد؛ ابن الاثیر: الکامل، ۳ : ۱۲ ببعد)، لیکن ابن خلدون کے بیان کے مطابق لیبیا کے یہ بربر قبائلی دیگر بلاد افریقہ کے بربروں کی طرح بار بار بغاوت کر کے اسلام سے برگشتہ ہوتے رہے اور اس طرح وہ بارہ مرتبہ مرتد ہوے حتی کہ اموی سپہسالار موسی بن نُصَیر کے عہد میں انہیں اسلام پر ثابت قدمی نصیب ہوئی (ابن خلدون، ۴ : ۱۸۷)۔ لیبیا سے حضرت عمرو بن العاص رض کی واپسی کے تھوڑے عرصے بعد خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ شہید کر دیے گئے تو کچھ عرصہ کے لیے اسلامی فتوحات کا سلسلہ رک گیا اور طرابلس الغرب پر اسلامی حکومت کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی، جس نے وہاں کے لوگوں کو بغاوت اور ارتداد پر مائل کر دیا۔ پھر ۲۰ھ میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن ابی سرح کو مصر اور افریقی صوبوں کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان کی سرکردگی میں مشہور جیش العبادلہ (جس میں عبداللہ نامی سات کبار صحابہ : ابن ابی سرح، ابن عباس، ابن جعفر، ابن عمر، ابن الزبیر اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین شریک تھے) نے لیبیا کو دوبارہ فتح کیا (ابن الاثیر: الکامل ۳ : ۱۸۷؛ ابن خلدون، ۴ : ۱۸۷؛ تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۷۹ تا ۸۰)۔ اس کے بعد دو مرتبہ عقبہ بن نافع الفہری نے اس خطے کے باقی بربروں کو زیر کر کے اسلامی خلافت میں شامل کیا۔ بالآخر کئی ایک بغاوتوں کے بعد (جن میں سب سے خطرناک داہیابنت ماتیا الزُّناتیہ نامی کاہنہ کی بغاوت تھی) ۸۸ھ میں موسی بن نصیر نے دیگر بلاد افریقہ کی طرح لیبیا میں بھی اسلامی حکومت کی بنیادوں کو مستحکم کیا (حوالۂ سابق)۔

عباسی عہد خلافت میں خلیفہ ہارون الرشید نے ۸۰۰ء میں جب ابراہیم بن الاغلب کو افریقہ کا حاکم بنایا تو اس نے طرابلس الغرب میں دولة الاغالبہ یا بنی اغلب کی حکومت قائم کر لی، جو ۹۰۹ء میں دولت فاطمیہ کے قیام کے ساتھ عبیداللہ المہدی کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ پھر جب فاطمی خلیفہ المعزلدین اللہ کے عہد میں فاطمیوں نے قاہرہ کو اپنا دارالخلافہ بنا لیا تو فاطمی گورنر بلُقّین بن زیری کو وہاں دولت صنہاجیہ قائم کرنے کا موقع مل گیا جس نے فاطمیوں کے بجائے خود کو ۱۰۵۰ء میں خلافت بغداد سے وابستہ کر لیا۔ فاطمی خلیفہ نے اس بربری ریاست کے آئندہ خطرے سے بچنے کے لیے مصر سے دو عرب جنگ جو قبائل بنوسلیم اور بنو ہلال کو مصر سے تونس اور طرابلس الغرب میں افراتفری مچانے کے لیے روانہ کر دیا جس کا سب سے بڑا اثر یہ ہوا کہ یہ خطہ ہمیشہ کے لیے عربی اسلامی دنیا کا حصہ بن گیا اور بالآخر یہاں کے بربری مسلمانوں کو بھی عربی معاشرہ کا جز بنا لیا گیا (حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۰ ببعد)۔ الموحدین کے عہد میں اور بعد کے ادوار میں یہ خطہ کئی ایک خارجی طالع آزماؤں کی آماجگہ

بنا رہا جن میں سپین کا بادشاہ چارلس پنجم بھی شامل ہے (حوالۂ سابق)۔ ۱۵۵۱ سے ۱۹۱۱ء تک لیبیا خلافت عثمانیہ کا ایک صوبہ بنا رہا حتی کہ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۱ء کو اٹلی نے لیبیا پر قبضہ کرنے کے لیے حملہ کر دیا جس کے سبب عثمانی ترکوں کو ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۲ء کو معاهده آوشی یا معاهده لوزان کی رو سے لیبیا سے دستبردار ہونا پڑا۔ اس کے بعد سنوسی مجاہدین اور اطالوی سامراجیوں کے درمیان معرکوں کا ایک طویل سلسلہ جاری رہا حتی کہ ۱۹۳۱ء میں سنوسی مجاہد عمر المختار کو اطالویوں نے شہید کر دیا (تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۲۷۵ ببعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۳ تا ۷۴؛ محمد حقی: لیبیا العربیة، ص ۷۳ تا ۸۲).

دوسری عالمی جنگ کے دوران محمد ادریس سنوسی نے ۱۹ اگست ۱۹۴۰ء کو قاہرہ میں لیبیا کے زعما کا ایک اجلاس طلب کیا جس میں طے پایا کہ اتحادی فوجوں کے شانہ بشانہ لیبیا کے مجاہدین بھی اطالوی سامراج کے خلاف لڑیں گے؛ چنانچہ العلمین کے تاریخی معرکے میں فیلڈ مارشل منٹگمری کو فتح ہوئی تو جنوری ۱۹۴۳ء میں برقہ اور طرابلس الغرب برطانوی تسلط میں آ گئے اور فزان کا علاقہ فرانسیسی قبضے میں چلا گیا۔ ۱۰ فروری ۱۹۴۷ء میں جب اٹلی نے اپنی نوآبادیوں سے دست برداری کا اعلان کر کے انھیں بڑی طاقتوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا تو بڑی طاقتوں نے ایک چار رکنی کمشن لیبیا روانہ کیا تاکہ اس کے مستقبل کے بارے میں وہاں کے باشندوں کی رائے معلوم کی جا سکے۔ ۱۹۴۸ء میں پیرس میں اس کمشن کے ارکان نے اجلاس کیا مگر کسی حتمی نتیجے پر نہ پہنچ سکے اور معاملہ اقوام متحدہ کے سپرد کر دیا گیا (لیبیا العربیة، ص ۸۶؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۳ تا ۷۵).

۲۱ نومبر ۱۹۴۹ء کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد منظور کی جس کی رو سے تین صوبوں فزان، برقہ اور طرابلس الغرب پر مشتمل لیبیا کی آزاد مملکت قائم کرنے کا اعلان ہوا اور طے ہوا کہ جنوری ۱۹۵۲ء سے پہلے ہر صورت میں لیبیا کی آزاد مملکت قائم ہو جائے۔ جنرل اسمبلی نے لیبیا کی مدد کے لیے مسٹر اڈریان پلیٹ (Adrian Pelt) کی سربراہی میں ایک دس رکنی کمشن تشکیل دیا جس میں مصر، پاکستان، اٹلی، فرانس، برطانیہ اور امریکہ کے ایک ایک نمائندے کے علاوہ لیبیا کے تینوں صوبوں سے ایک ایک ممبر اور ایک اقلیتوں کا نمائندہ شامل کیا گیا۔ قرارداد میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ لیبیا کے انتظام و انصرام کے مالک ہر دو ملک (برطانیہ اور فرانس) اقوام متحدہ کے نمائندے کی اس طرح مدد کریں کہ اقتدار ایک آزاد دستوری حکومت کو منتقل کیا جا سکے اور لیبیا کے اتحاد اور استقلال کی ضمانت بھی دی جا سکے۔ اس کے علاوہ اسی قرارداد میں لیبیا کے تینوں صوبوں فزان، برقہ اور طرابلس کے نمائندوں پر مشتمل ایک قومی اسمبلی کی تجویز بھی شامل تھی جو اکٹھے ہو کر باہم مشورے سے لیبیا کا آئین تیار کرے گی (حسن جوہر: لیبیا، ص ۷۵ تا ۷۶)۔ ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء کو لیبیا کے ہر صوبے سے بیس بیس ممبروں پر مشتمل ساٹھ رکنی قومی اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعہ امیر برقہ سید محمد ادریس السنوسی کو لیبیا کا بادشاہ تسلیم کیا۔ پھر ۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو بنغازی میں منعقد ہونے والے قومی اسمبلی کے اجلاس میں لیبیا کا نیا آئین منظور کیا گیا اور ۲۴ دسمبر ۱۹۵۱ء کو شاہ ادریس نے متحدہ مملکت لیبیا کے استقلال کا باقاعدہ اعلان کیا۔ اس کے بعد ۲۸ مارچ ۱۹۵۳ء کو لیبیا عرب لیگ کا ممبر بنا

اور پھر ۱۰ دسمبر ۱۹۵۵ء کو لیبیا کو اقوام متحدہ کی رکنیت بھی حاصل ہو گئی (حوالۂ سابق؛ سیریلا یانکو: القذافی .... ص ۲۰۳ ببعد)۔

۳۱ اگست اور یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کی درمیانی رات کو آزاد اتحادی افسروں "(الضباط الوحدویون الاحرار) کے ایک گروپ نے کرنل محمد معمر القذافی کی قیادت میں شاہ ادریس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا اور عرب جمہوریہ لیبیا کے قیام کا اعلان کر دیا گیا۔ شاہ ادریس کی حکومت نے بڑی نقصان دہ شرائط کے تحت برطانیہ اور امریکہ کو لیبیا میں فوجی اڈے قائم کرنے کی جو اجازت دے رکھی تھی اسے صدر قذافی کی حکومت نے ختم کر کے امریکہ اور برطانیہ کو لیبیا سے نکال دیا۔ نئی قیادت کی رہنمائی میں لیبیا داخلی استحکام اور ترقی کے علاوہ اسلامی دنیا کی بھی شاندار خدمات انجام دے رہا ہے اور لیبیا کو بین الاقوامی سطح پر ایک قابل عزت مقام حاصل ہو گیا ہے (*The Revolution of the 1st. September, Fourth Anniversary*)۔

لیبیا کی آبادی کا ایک معتدبہ حصہ خانہ بدوش صحرا نشینوں پر مشتمل ہے۔ صوبۂ طرابلس میں یہ چالیس فی صد ہیں، جب کہ فزان کے پچیس فی صد باشندے خانہ بدوش ہیں اور صوبۂ برقہ میں تو خانہ بدوش ستر فی صد سے بھی زیادہ ہیں (ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۱۲۳، ۱۳۱؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۷)۔ باشندوں کی اکثریت خالص عرب ہے جو دوبار اس خطے میں داخل ہو کر آباد ہوئے ہیں؛ سب سے پہلے ساتویں صدی عیسوی میں حضرت عمرو بن العاص اور عبداللہ بن ابی سرح کی فاتح افواج کے ہمراہ مگر یہ تعداد بہت تھوڑی تھی۔ عربوں کی سب سے بڑی تعداد گیارھویں صدی عیسوی میں اس وقت داخل ہوئی جب مصر سے دو عظیم جنگجو عرب قبائل، یعنی بنو ہلال اور بنو سلیم ہجرت کر کے یہاں آئے۔ یہ دونوں قبیلے مصر کے بالائی خطے (الصعید) میں رہتے تھے اور فاطمی خلفا کے لیے مشکلات پیدا کرتے تھے۔ فاطمی خلیفہ المعز نے ایک تیر سے دو شکار کھیلنے کے لیے ان قبائل کو طرابلس اور برقہ کی طرف ہجرت کی ترغیب دلائی کہ ایک تو ان سے مصر کو نجات مل جائے گی دوسرے تونس اور لیبیا میں خود مختاری اور سرکشی کا مظاہرہ کرنے والے صنہاجی حکمرانوں کے لیے داخلی مشکلات پیدا ہوں گی جنھوں نے فاطمیوں سے بغاوت کر کے عباسیوں سے ناطہ جوڑ لیا تھا (تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، ص ۱۰۹ ببعد؛ لیبیا ص ۸، ۱۷)۔ خانہ بدوش باشندوں کی اکثریت کا تعلق عربوں سے ہے، عربوں کے بعد لیبیا کے باشندوں میں بربری عنصر کا نمبر ہے اور اسلامی افواج کی آمد سے پہلے یہاں کی آبادی کا غالب حصہ بھی بربر تھے۔ بربروں کی اکثریت بڑے شہروں میں آباد ہے اور یہ لوگ زیادہ تر طرابلس میں رہتے ہیں۔ بربر عربوں سے دو باتوں میں ممتاز ہیں: ایک تو یہ کہ بربری باشندے شہروں کی پرسکون زندگی کو ترجیح دیتے ہیں جب کہ عرب خانہ بدوشی کو پسند کرتے ہیں۔ دوسرے یہ عربی عنصر مالکی مذہب کا پیرو کار ہے جب کہ بربروں کی اکثریت اباضی مذہب رکھتے ہیں جو مشہور خارجی فقیہ عبداللہ بن اباض کے مقلد ہیں۔ آبادی کا تیسرا عنصر تَوارِک کہلاتے ہیں جو تارِکی (یعنی تارک اسلام) کی جمع ہے۔ یہ ان بربر قبائل کی اولاد ہیں جو مرتد ہو کر صحرا میں بھاگ گئے تھے۔ وہ اگرچہ اب سب کے سب مسلمان ہیں مگر وہ اسی لقب سے مشہور ہو گئے ہیں۔ فزان کے صوبے میں آبادی کے ایک عنصر کو زُنوج (واحد زنجی = زنگی)

کہتے ہیں جو حبشی غلاموں کی نسل ہیں۔ لیبیا کے باشندوں کا پانچواں عنصر لیبیا کی واحد غیر مسلم یہودی اقلیت کا ہے جو رومی عہد حکومت یا اندلس میں اسلامی حکومت سے قبل کے حکمرانوں سے بھاگ کر یہاں آباد ہوے تھے اور ان میں سے کچھ انیسویں صدی میں عثمانی خلافت کے مختلف حصوں سے یہاں آباد ہو گئے۔ ان کا واحد پیشہ تجارت ہے مگر اب زیادہ تر اسرائیل چلے گئے ہیں (ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۸۹ ببعد؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۰ تا ۱۹)۔

لیبیا کی قومی اور سرکاری زبان عربی ہے اور تمام باشندے بشمول یہودی اقلیت یہی زبان بولتے ہیں۔ عربی علم و ادب اور کاروبار کی زبان بھی ہے۔ البتہ بیشتر بلاد عرب کی طرح یہاں بھی عامی عربی زبان کا ایک خاص لہجہ ہے جس میں قاف کو گف، ذال کو دال (مثلاً قذافی کو گدافی بولتے ہیں) یا جب کسی لفظ میں ج اور واؤ کا اجتماع ہو جائے تو جیم کو زا سے بدل دیتے ہیں (مثلاً عجوز کو عزوز، زوج کو زوز اور سروج کو سروز بولتے ہیں)۔ مقامی بولیوں میں بربری زبان بھی ہے جو صرف بولی جاتی ہے لکھی نہیں جاتی۔ عربی کے علاوہ واحد مقامی بولی جس کی اپنی ابجد ہے وہ طفیناغ (Tfinagh) ہے یہ توارک (طوارق) کے بربری قبائل کی زبان ہے، مگر اب متروک ہو چکی ہے صرف بعض بوڑھی عورتیں بولتی اور جانتی ہیں (حسن محمد جوہر: لیبیا، ۳۶ ببعد؛ ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۱۳۲)۔

لیبیا میں مسلمانوں کی غالب اکثریت ہے جو بڑے متدین اور اسلام سے والہانہ عقیدت رکھتے ہیں، رمضان المبارک کے روزے بڑے شوق اور پابندی سے رکھتے ہیں اور سحری و افطاری کے لیے خصوصی اہتمام کرتے ہیں۔

یہاں پر کئی ایک صوفی طریقے مروج ہیں جیسے نقشبندی، شاذلی، اور سنوسی، موخرالذکر طریقہ سب سے زیادہ مقبول ہے اور لیبیا کی تاریخ میں اس طریقۂ تصوف نے بڑا اہم اور شاندار کردار ادا کیا ہے (محمد فؤاد شکری: السنوسیة دین و دولة، ص ۲۳ ببعد؛ ممدوح حقی: لیبیا العربیة، ص ۱۳۷؛ حسن جوہر: لیبیا، ص ۶۰ ببعد؛ نقولا زیادہ: *Sanusiyah : A study of a Revivalist Movement in Islam*، ص ۳۲ ببعد)۔

انتظامی لحاظ سے لیبیا ایک فیڈرل ریاست ہے جس کے دو دارالحکومت (طرابلس اور بنغازی) اور تین صوبے (برقہ، فزان اور طرابلس) ہیں۔ طرابلس کا صوبہ چار ضلعوں پر مشتمل ہے جنہیں مقاطعات (واحد: مقاطعة) کہا جاتا ہے، مقاطعة کو چھوٹے انتظامی یونٹوں میں پھر تقسیم کرکے متصرفیات (واحد: متصرفیة اور اس کا سربراہ متصرف کہلاتا ہے)، قائمقامیات (واحد: قائمقامیہ اور اس کے سربراہ کو قائمقام کہا جاتا ہے) اور مدیریات (واحد: مدیریہ جس کا سربراہ مدیر کہلاتا ہے) بنا دیا گیا ہے، صدر مقام طرابلس ہے۔ برقہ کا صوبہ سات متصرفیات پر مشتمل ہے اور اس کا صدر مقام بنغازی ہے، صوبۂ فزان کے پانچ متصرفیات ہیں اور صدر مقام ”سبہا“ ہے (حسن جوہر: لیبیا، ص ۱۲۳ ببعد)۔

بیرونی دنیا کے ساتھ لیبیا کا رابطہ فضائی اور بحری راستے سے ہے۔ چار بندرگاہیں ہیں جن میں سب سے بڑی بندرگاہ طرابلس کی ہے جو ۳۲ ڈگری عرض بلد شمالی اور ۱۳ ڈگری طول بلد مشرق میں واقع ہے۔ بندرگاہ کی مساحت ۱۴۱۶، کیلومیٹر ہے جس میں انقلاب کے بعد صدر قذافی کی حکومت نے بہت اضافے کرکے اسے دنیا کی ایک خوبصورت بندرگاہ بنا دیا ہے، طرابلس کے علاوہ بنغازی، طبرق، اور درنہ کی بندرگاہیں ہیں۔

ہوائی جدید ترین آلات اور سہولتوں کی وجہ سے طرابلس اور بنغازی کے ہوائی اڈوں کا شمار دنیا کے خوبصورت ہوائی اڈوں میں ہوتا ہے (حوالۂ سابق) ۔ ملک کے تمام گوشوں کو ایک دوسرے سے ملانے کے لیے سڑکوں کا جال بچھا دیا گیا ہے جن میں ۱۸۲۲ کیلومیٹر لمبی شاہراہ بھی شامل ہے جو ساحلی علاقے سے گزرتی ہوئی مغربی سرحد (تونس) سے مل کر مصر سے جا ملتی ہے ۔ لیبیا میں ریلوے بھی ہے ۔ سب سے اہم ریلوے لائن طرابلس سے زوارہ اور طرابلس سے تاجورا، کو جاتی ہے ۔ فزان کے صوبے میں کوئی ریلوے لائن نہیں ہے البتہ صوبۂ برقہ میں بنغازی سے آبیار کو جانے والی ریلوے لائن موجود ہے (حوالۂ سابق، ص ۱۳۱ تا ۱۳۲) ۔

قدرت نے سر زمین لیبیا کو معدنیات کی دولت سے بھی مالا مال کر دیا ہے ۔ پٹرول کے علاوہ فاسفیٹ، نمک اور لوہا بھی موجود ہے ۔ ۱۹۴۰ء میں اٹلی کے ماہرین طبقات الارض کی ایک جماعت نے تیل کی موجودگی کا پتا لگایا تھا، مگر کھدائی کا کام لیبیا کی آزادی کے بعد ۱۹۵۶ء میں شروع کیا گیا اور سولہ غیر ملکی کمپنیوں کو تیل نکالنے کی اجازت مل گئی ۔ ۱۹۵۹ء میں ایسو کمپنی نے طرابلس اور برقہ کے صوبوں میں تیل کے چشمے تلاش کر لیے ۔ پھر ۱۹۶۰ء میں موبیل آئیل کمپنی نے ساحل سمندر سے ۱۲۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر متعدد چشمے تلاش کیے جس کے نتیجے میں لیبیا کی قومی آمدنی میں کئی گنا اضافہ ہو گیا ۔ جو آمدنی ۱۹۴۸ء میں صرف نو ملین دینار تھی وہ ۱۹۵۹ء میں ۹۰ ملین دینار سے بھی بڑھ گئی ۔ یکم ستمبر ۱۹۶۹ء کے انقلاب کے بعد صدر معمر قذافی نے جس طرح لیبیا سے تمام غیر ملکی اڈے ختم کر دیے ہیں، اسی طرح تمام غیر ملکی کمپنیوں کو بھی قومی ملکیت میں لے لیا گیا ہے جس سے لیبیا کی خوشحالی میں زبردست اضافہ ہوا ہے (میریلا بیانکو : معمر القذافی، ص ۳۴۳ ببعد؛ ممدوح حقی : لیبیا العربیۃ، ص ۱۰۰ ببعد؛ حسن جوہر : لیبیا ص ۱۲۵) ۔

تیل کی دریافت سے پہلے لیبیا کی اقتصادیات کا دار و مدار زراعت پر تھا ۔ اقوام متحدہ کے ایک جائزے کے مطابق لیبیا کے مزدوروں کی ستّر فی صد سے زائد تعداد کھیتوں میں کام کرنے والے مزدوروں پر مشتمل تھی ۔ یہاں گندم اور جو کی اچھی فصل ہوتی تھی ۔ صدر قذافی کی حکومت نے تیل کی دولت کو عارضی سہارا تصور کرتے ہوئے صناعت کے ساتھ ساتھ زراعت کو ترقی دینے پر پوری توجہ مرکوز کر دی ہے اور چٹیل صحرا اور ریگستان سر سبز و شاداب کھیتوں میں بدلتے جا رہے ہیں اور آب پاشی کے تمام جدید ترین اور مفید طریقے کام میں لائے جا رہے ہیں ۔ زیتون، کھجور اور دیگر پھلدار درختوں کے باغات بھی لگائے جا رہے ہیں (حسن جوہر : لیبیا، ص ۱۰۹ ببعد) ۔ لیبیا میں حیوانات کی بھی کمی نہیں، بھیڑ، بکریاں، گائے، بھینسیں، اونٹ اور گھوڑے پالنے اور ان کا کار و بار کرنے کا رواج ہے ۔ پٹرول سے پہلے لیبیا کی تمام تر برآمدات غلے اور جانوروں تک محدود تھیں (حوالۂ سابق) ۔ آزادی سے پہلے زیتون کے تیل کے کارخانے، کھجوروں کی صفائی اور پیکنگ کے کارخانے، سگریٹ، سوتی کپڑے، چمڑے اور منج کے کارخانے موجود تھے، لیکن انقلاب کے بعد پٹرولیم کی صنعت کی شاندار ترقی کے علاوہ دوسری صنعتوں نے بھی زبردست ترقی کی ہے (***The Revolution of 1st September) the Fourth Anniversary*** تا ۸ : ۲۳۰ ببعد؛

تعلیم کو عام کرنے پر بھی توجہ دی جا رہی ہے اور اس مقصد کے لیے درس گاہوں کی

تعمیر کے علاوہ بیرونی ملکوں سے اساتذہ بھی طلب کیے جا رہے ہیں۔ ۱۹۷۲ء میں پرائمری سکولوں میں پڑھنے والے بچوں کی تعداد پانچ لاکھ کے لگ بھگ تھی جبکہ ھائی سکولوں میں پچیس ھزار اور جامعہ لیبیا میں چھے ھزار کے قریب طلبہ زیر تعلیم تھے جن میں انڈر گریجوایٹ طلبہ بھی شامل ھیں (حوالۂ سابق، ص ۱۲۷ ببعد)۔ لیبیا کی واحد یونیورسٹی جامعۂ لیبیا کی دو شاخیں ھیں، ایک بنغازی میں اور دوسری طرابلس میں اور دونوں کے کیمپس بہت خوبصورت اور جدید سہولتوں کے حامل ھیں (حوالۂ سابق)۔

مآخذ: (۱) ابو عبید البکری: المُغْرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، الجزائر، ۱۹۱۱ء؛ (۲) محمد بن عبداللہ الحمیری: الرّوض المعطار فی خبر الاقطار، قاہرہ، ۱۹۳۷ء؛ (۳) ابن خلدون: تاریخ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۴) المسعودی: التنبیہ والاشراف، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) ابن خُرداذبہ: المسالک و الممالک، لائیڈن، ۱۳۰۶ھ؛ (۶) یاقوت الحموی: معجم البلدان، مطبوعۂ بیروت؛ (۷) حسن محمد جوھر: لیبیا، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۸) الطاھر احمد الزاوی: تاریخ الفتح الاسلامی فی لیبیا، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۹) ممدوح حقی: لیبیا العربیہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) محمد فؤاد شکری: السنوسیۃ: دین و دولۃ، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) طبری: تاریخ، لائیڈن ۱۸۸۱ء؛ (۱۲) ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، قاہرہ، ۱۳۵۶ء؛ (۱۳) وزارت اطلاعات لیبیا: *The Revolution of 1st September, the fourth Anniversary*، بن غازی ۱۹۷۳ء؛ (۱۴) نقولا زیادہ: *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*، لنڈن؛ (۱۵) مجلّۃ کلیۃ المعلمین، طرابلس، ۱۹۵۶ء؛ (۱۶) مصطفی بعیو: المجمل فی التاریخ اللوبی، طرابلس؛ (۱۷) العالم الاسلامی، شائع کردہ اسلامی سکریٹریٹ، لاہور، ۱۹۷۳ء؛ (۱۸) شاکر ابراھیم: رئیسی ابنی، او الیوم الذی غیر مجری تاریخ لیبیا، طرابلس ۱۹۷۶ء؛ (۱۹) کالمان لیوی: الرھان النفطی الجدید، پیرس، ۱۹۷۳ء؛ (۲۰) العجابی: لیبیا الجدیدۃ، طرابلس ۱۹۶۷ء؛ (۲۱) شعبہ اطلاعات عرب لیگ: المسألۃ اللیبیۃ، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۲۲) راسم راشد: طرابلس الغرب فی الماضی والحاضر، مطبوعۂ طرابلس؛ (۲۳) احمد محمد حسنین: فی صحراء لیبیا، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۵) علی نور الدین العنیزی: لیبیا الیوم، مطبوعۂ طرابلس ۱۹۶۰ء؛ (۲۶) ابن عبدالحکیم: فتوح مصر و المغرب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۷) ابن عذاری المراکشی: البیان المُغْرب فی اخبار المغرب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۸) عبداللہ التجانی: رحلۃ التّجانی، تونس ۱۹۵۸ء؛ (۲۹) عثمان التونسی: المجتمع التونسی علی عہد الاغالبہ، تونس ۱۹۵۰ء؛ (۳۰) محمود الصفاقسی: نزھۃ الانظار، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۱) الادریسی: نزھۃ المشتاق، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳۲) محمد الرعینی: المونس فی اخبار افریقہ و تونس، مطبوعۂ تونس۔

(ظہور احمد اظہر)

لَیث: رک بہ کنانہ۔

اَللَّیْل: (جمع: لَیالی اور لَیائل) غروب آفتاب سے طلوع فجر یا طلوع آفتاب تک کا وقت، رات)۔ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ھے، جس کا عدد تلاوت بانوے (۹۲) ھے اور مصحف مبارک میں سورۃ الشمس کے بعد اور سورۃ الضحٰی سے قبل واقع ھے، مگر اس کا عدد نزول آٹھ (۸) ھے۔ یہ سورۃ الاعلی کے بعد اور سورۃ الفجر سے قبل نازل ھوئی (السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ۱: ۱۱؛ الزمخشری: الکشاف، ۴: ۲۶۲؛ ابن عباس: تفسیر ابن عباس، ۳۹۰)۔ جمہور علماے تفسیر کے قول کے مطابق یہ سورت مکی ھے، مگر علی بن ابی طلحہ کے نزدیک مدنی ھے، بعض علما کا یہ قول ھے کہ اس کی کچھ آیات مکی ھیں اور بعض مدنی ھیں (ابو حیان الغرناطی:

البحر المحیط، ۸ : ۳۸۲، روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۷؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۶۶) - سورۃ اللیل بالاجماع اکیس (۲۱) آیات پر مشتمل ہے، اس میں کل اکہتر (۷۱) کلمات اور تین سو دس (۳۱۰) حروف ہیں (خازن : لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۳۱۱)؛ ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ۴ : ۱۹۳۰ء) کے بیان کے مطابق اس سورت کی دو آیات سے دس (۱۰) مختلف فقہی مسائل کا استنباط ہوتا ہے.

جمہور علماے تفسیر کے قول کے مطابق اس کا شان نزول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی وہ فیاضی و سخاوت تھی جو آپ اہل اسلام کی بہتری کے لیے اخلاص قلب اور ایمان کامل کے ساتھ فرمایا کرتے تھے ۔ بعض نے اس کا شان نزول امیہ بن خلف کا بخل اور کفر بتایا ہے اور بعض کے نزدیک ایک شقی القلب بخیل اور حضرت ابو دحداح انصاری رضی اللہ عنہ کا مشہور واقعہ اس سورت کا شان نزول ہے (اسباب النزول، ص ۳۰۲؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۷ ببعد؛ التفسیر المظہری، ۱۰ : ۲۷۴) - دراصل یہ سورت بخل اور سخاوت کی حقیقت اور نیک و بد کے درمیان مقابلے کی دعوت دیتی ہے (فتح البیان، ۱۰ : ۳۶۶).

گزشتہ سورت (الشمس) کے ساتھ اس کا ربط اور مناسبت یہ ہے کہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالٰی نے نفوس کو پاکیزہ رکھنے والوں کی کامیابی اور انھیں آلودہ کرنے والوں کی ناکامی و نامرادی کا بیان فرمایا ہے ۔ اب اس سورت (اللیل) میں کامیابی و ناکامی دونوں کے اسباب سے آگاہ کیا جا رہا ہے ۔ اس طرح گزشتہ سورت میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو عالم روحانیت کا مرکز و آفتاب قرار دیا گیا ہے اور یہاں بتایا جا رہا ہے کہ اس آفتاب نبوت سے روشنی حاصل کرنے والے اور تاریکی و گمراہی سے بچ کر کامیاب والے برابر نہیں ہو سکتے (مصطفی المراغی : تفسیر، ۳۰ : ۱۷۳ ببعد) ۔ اس سورت میں اللہ تعالٰی نے انسانوں کے دو گروہوں کا تذکرہ فرمایا ہے جن میں سے ایک گروہ وہ لوگ ہیں جو فراخ حوصلہ اور فراخ دست ہیں ۔ اپنا مال اس یقین و ایمان کے ساتھ مستحقین پر صرف کرتے ہیں کہ اللہ تعالٰی انھیں اجر سے کبھی محروم نہیں کرے گا ۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو بخیل و تنگ دل ہے اور آخرت میں اجر پانے کے وعدہ ربانی کا انکار کرتے ہوئے اپنے مال کو مستحقین پر خرچ کرنے کے بجائے اپنی نفسانی شہوات و خواہشات کی تکمیل پر صرف کرنے کا قائل ہے اور ساتھ ہی ہر دو فریق کا اجر و انجام بھی بتایا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۷۳ ببعد؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۷ ببعد؛ البحر المحیط، ۸ : ۳۸۲).

اس سورت میں جو فقہی احکام و مسائل ہیں ان کے لیے احکام القرآن لابن العربی (ص ۱۹۳۰ و بعد)؛ احکام القرآن لجصاص (۳ : ۴۶۳ بعد)؛ التفسیر المظہری، (۱۰ : ۲۷۴)؛ ربط آیات و مضامین کے لیے البحر المحیط (۸ : ۳۸۲)؛ تفسیر المراغی (۳۰ : ۱۷۳ ببعد)؛ فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۷۸ ببعد)، جدید علمی معلومات کے لیے طنطاوی کی الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۱۹۳ ببعد) ، تفسیر ماثور کے لیے صدیق حسن خان کی فتح البیان (۱۰ : ۳۶۶) اور السیوطی کی الدرالمنثور (۸ : ۳۶۴ ببعد) اور صوفیانہ مطالب کے لیے تفسیر ابن عربی (۲ : ۱۹۸ ببعد) اور اشرف علی تھانوی کی تفسیر بیان القرآن ملاحظہ کیجیے.

اس کے فضائل کے سلسلے میں منقول ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت معاذؓ کو تلقین فرمائی کہ سورۃ اللیل کو نماز میں پڑھا کریں، آپؐ خود بھی

ظہر اور عصر کی نماز میں یہی سورت پڑھا کرتے تھے (جمال الدین القاسمی: محاسن التاویل، ۲۰: ۹۱۷۳ ببعد؛ فتح البیان، ۱۰: ۳۶۶)۔ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا کہ جس نے سورۃ اللیل کی تلاوت کی اسے اللہ اتنا کچھ دے گا کہ وہ خوش ہو جائے گا، تنگی سے محفوظ رکھے گا اور فراخی حاصل کرے گا (الکشاف، ۴: ۲۶۲؛ البیضاوی: تفسیر البیضاوی، ۳: ۹۳)۔

مآخذ: (۱) السیوطی: الدر المنثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) وہی مصنف: الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۳) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۵) ابن عباس: تفسیر ابن عباس، قاہرہ؛ (۶) علی بن احمد الواحدی: اسباب النزول، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) طنطاوی: الجواہر، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۸) خازن: لباب التاویل، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) صدیق حسن: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) سید قطب: فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۴) المراغی: تفسیر، مطبوعہ قاہرہ۔

(ظہور احمد اظہر)

• ــــ **لَیْلَۃ**: (ع)؛ رات رک بہ البراءۃ، لیلۃ القدر؛ نیز رک بہ رمضان۔

⊗ **لَیْلَۃُ الْقَدْر**: (ع)، لفظی معنی قدر کی رات؛ قدر کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) طاقت و قوت؛ مثلاً: فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْهِ (۲۱ [الانبیاء]: ۸۷)؛ (۲) الغنی، (بے پروائی)؛ (۳) الحرمۃ و الوقار (عزت و عظمت)؛ (۴) الشان (دیکھیے ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ القدر)۔ قرآنی اصطلاح میں یہ اس با برکت رات کا نام ہے جس میں قرآن مجید نازل ہوا اور جو ہزار مہینوں سے افضل ہے (لسان العرب بذیل مادہ)۔ اس رات کو یہ نام دیے جانے کی دو وجوہات ہیں: (۱) عظمت و شرف؛ یعنی یہ رات دوسری تمام راتوں پر ایک ہزار درجے فضیلت رکھتی ہے اور یا یہ کہ ہر وہ شخص جو بے وقعت ہو اس رات میں عبادت کر کے مستحق عظمت و شرف بن سکتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ج ۸، ص ۷۹۱؛ ابوالاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، ص ۴۰۲)؛ (۲) قضا و قدر، کیونکہ بعض آیات قرآنیہ (دیکھیے نیچے) اور احادیث نبویہؐ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ہاں جو قضا و قدر کے فیصلے طے پا چکے ہوتے ہیں وہ اس رات میں متعلقہ فرشتوں کے حوالے کر دیے جاتے ہیں اور مخلوق کے رزق، اموات، پیدائش وغیرہ کے بارے میں مامور فرشتوں کو احکام جاری کر دیے جاتے ہیں (معارف القرآن، ۸: ۷۹۱)، قرآن کریم میں پہلے پہل اس رات کا ذکر سورۃ القدر [رک بآں] میں کیا گیا ہے؛ ارشاد ہے: اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ ۚ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا لَیْلَةُ الْقَدْرِ ؕ لَیْلَةُ الْقَدْرِ ۙ خَیْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ ؕ تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ فِیْهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ ۚ مِنْ كُلِّ اَمْرٍ ۙ سَلٰمٌ ۛ هِیَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (۹۷ [القدر]: ۱ تا ۵)، یعنی بلا شبہ ہم نے اس (قرآن مجید) کو لیلۃ القدر میں نازل کیا ہے اور آپؐ کیا جانتے ہیں کہ وہ لیلۃ القدر کیا چیز ہے؟ لیلۃ القدر ہزار مہینوں کی راتوں سے افضل ہے۔ (اس رات میں) فرشتے اور روح الامین (جبریل) اپنے رب کی اجازت سے ہر معاملے میں سلامتی کے ساتھ اترتے ہیں۔ یہ (سلسلہ) طلوع فجر تک جاری رہتا ہے۔ اس سورت کے مطابق لیلۃ القدر کی خصوصیات یہ ہوئیں: (۱) اس میں قرآن کریم نازل کیا گیا، (۲) یہ رات ہزار مہینوں (یعنی تراسی برس چار ماہ) سے افضل ہے، (۳) اس میں ملائکہ مقربین الروح (= جبرائیل امین) کی معیت میں دنیا کی

طرف سلامتی کا پیغام لے کر آتے ہیں۔ سورة کے بعد اس رات کا ذکر سورة الدخان [رک باں] میں بھی آیا ہے، ارشاد ہے: حٰمٓ ۚ وَالْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ ۙ اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ اِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ ۝ فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ اَمْرٍ حَكِيْمٍ ۙ اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا ۭ اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ ۚ (۴۴ [الدخان] : ۱ تا ۵)، یعنی کتاب روشن کی قسم ہے کہ ہم نے اس (قرآن مجید) کو برکت والی رات میں نازل کیا ہے بیشک ہم (اس کتاب کے ساتھ) ڈرسنانے والے ہیں۔ اس رات میں ہر حکمت والے معاملے کا فیصلہ کیا جاتا ہے جو ہماری طرف سے ہوتا ہے۔ بیشک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ان آیات کے مطابق لیلة القدر کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:۔ (۱) اس میں قرآن کریم نازل ہوا؛ (۲) وہ رات نہایت با برکت ہے؛ (۳) اس میں ہر امر الٰہی کا فیصلہ طے پاتا ہے (سید ابو الاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن، ج ۶، بذیل سورة الدخان و ج ۸، بذیل سورة القدر)۔

احادیث میں اس رات کا نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ ایک حدیث میں ارشاد ہے: مَنْ قَامَ لَیْلَةَ الْقَدْرِ اِیْمَانًا وَّ اِحْتِسَابًا غُفِرَلَهٗ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ، (البخاری: الصحیح، کتاب فضل لیلة القدر، حدیث نمبر ۲)؛ یعنی جو شخص لیلة القدر میں ایمان اور ثواب کی نیت سے عبادت کے لیے کھڑا ہو اس کے تمام پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: اِنَّ هٰذَا الشَّهْرَ قَدْ حَضَرَكُمْ وَفِيْهِ لَيْلَةٌ خَيْرٌ مِّنْ اَلْفِ شَهْرٍ مَنْ حُرِمَهَا فَقَدْ حُرِمَ الْخَيْرَ كُلَّهٗ وَلَا يُحْرَمُ خَيْرَهَا اِلَّا كُلُّ مَحْرُوْمٍ۔ (ابن ماجه، الترغیب، المشکوة)، یعنی تمہارے اوپر ایک مہینہ آیا ہے جس میں ایک رات ہے جو ہزار مہینوں سے افضل ہے۔ جو شخص اس رات سے محروم ہو گیا، وہ ساری خیر سے محروم ہو گیا اور اس کی بھلائی سے محروم نہیں رہتا مگر وہی جو واقعی محروم ہو۔ ایک اور حدیث میں یوں آیا ہے کہ لیلة القدر میں حضرت جبرائیلؑ ملائکہ کی ایک جماعت کے ساتھ آتے ہیں اور اس شخص کے لیے جو کھڑے یا بیٹھے اللہ کا ذکر کر رہا ہو، دعائے رحمت کرتے ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر، بذیل سورة القدر؛ نیز زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان)۔

لیلةُ القدر کے سلسلے میں چند مباحث نہایت اہم ہیں۔ پہلا مسئلہ اس رات کے موقع و محل کا ہے۔ اس سلسلے میں قریب ۴۰ مختلف اقوال مروی ہیں (تفہیم القرآن، ۶ : ۴۰۵)۔ چند بڑے بڑے مسالک یہ ہیں: رمضان المبارک کے آخری عشرے میں ہوتی ہے؛ ہر سال مختلف موقعے بدلتی رہتی ہے؛ پورے رمضان میں ہوتی ہے اور رمضان کی طاق راتوں میں ہوتی ہے (تفسیر البیضاوی، ۸ : ۳۸۳، بذیل سورة القدر)۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان مختلف اقوال میں بنیادی طور پر دو ہی قول ہیں: پہلا یہ کہ وہ رات ہر سال رمضان المبارک [کے آخری عشرے کی طاق راتوں] میں آتی ہے۔ دوسرا یہ کہ پورے سال میں گھومتی رہتی ہے۔ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اصرار تھا کہ یہ رات پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے۔ مگر صحابۂ کرامؓ کی اکثریت اس رائے کی مخالف تھی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن مسعودؓ کی اس رائے پر یوں اظہار خیال فرماتے ہیں: اللہ ابو عبدالرحمٰن پر رحم کرے۔ بیشک انہیں معلوم تھا کہ وہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے، لیکن ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اعتماد کرکے نہ بیٹھ جائیں (ابن کثیر: تفسیر، ۹ : ۲۰۹)۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک ہی میں ہوتی ہے اور اس کی تائید قرآن کریم کی اندرونی

شہادت سے بھی ہوتی ہے ۔ مذکورہ بالا آیات میں لیلۃ القدر کی رات میں نزول قرآن کریم کا ذکر آتا ہے ۔ اور ایک دوسری جگہ ارشاد ہے :۔ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْٓ اُنْزِلَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ ۚ (۲ [البقرۃ] : ۱۸۵)، یعنی رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو لوگوں کے لیے ہدایت ہے اور (جس میں) واضح نشانیاں ہیں اور وہ قرآن ہدایت اور فرقان (= حق و باطل کو جدا کرنے والا) ہے ۔ اگر اس صغرٰی کبرٰی کو ملا دیا جائے تو نتیجہ یہی برآمد ہوتا ہے کہ لیلۃ القدر رمضان کے مہینے میں ہوتی ہے ۔ شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی نے اس سلسلے میں ایک نیا اسلوب اختیار کیا اور فرمایا کہ یہ راتیں در حقیقت ایک نہیں بلکہ دو ہوتی ہیں ۔ ایک رات تو ہمیشہ رمضان میں ہی آتی ہے جس کا ذکر سورۃ القدر میں کیا گیا ہے اور دوسری رات، جس کا ذکر سورۃ الدخان میں ہے اور جس میں تقدیری امور طے ہوتے ہیں، پورے سال میں گردش کرتی رہتی ہے، مگر یہ انہیں بھی تسلیم ہے کہ جب قرآن نازل ہوا تو اس وقت ایک ہی رات میں ان دونوں راتوں کا اجتماع تھا (حجۃ اللہ البالغۃ، ترجمہ اردو، ۲ : ۳۰۵، مطبوعہ لاہور)۔ جہاں تک اس رات کے رمضان المبارک میں ہونے کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں بھی دو طرح کے اقوال ہیں : پہلا یہ کہ عشرۂ اخیرہ میں ہوتی ہے؛ دوسرا یہ کہ اس سے پہلے ہوتی ہے ۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ رمضان کی پہلی رات ہوتی ہے اور بعض صحابہؓ و تابعین کے مطابق یہ رات رمضان المبارک کی سترھویں رات ہوتی ہے ۔ اسی رات کی صبح کو غزوۂ بدر پیش آیا تھا جسے اللہ تعالٰی نے یوم الفرقان کے نام سے موسوم کیا ہے (۸ [الانفال] : ۴۱)۔ دیکھیے تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی، ۹ : ص ۲۰۸)، مگر یہ دونوں آراء جمہور امت اور خود احادیث نبویہؐ کے خلاف ہونے کی وجہ سے قابل حجت نہیں ہو سکتیں ۔ جمہور امت کا مسلک یہ ہے کہ یہ رات رمضان المبارک کے آخری عشرے ہی میں آتی ہے ۔ اس سلسلے میں بعض تعیینی آراء بھی ہیں، مثلاً حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت (جو صحیحین میں منقول ہے اور جس میں ایک سال لیلۃ القدر کے بالتعیین اکیسویں رات کو آنے کا ذکر ہے) سے بعض نے یہ سمجھا ہے کہ وہ رات ہمیشہ اکیسویں رات کو آتی ہے ۔ بعض نے تئیسویں کو اور بعض نے چوبیسویں (ابو داؤد الطیالسی : مسند) بعض نے پچیسویں رات اور بعض نے ستائیسویں اور بعض نے انتیسویں اور بعض نے سب سے آخری رات کو لیلۃ القدر قرار دیا ہے (تفسیر ابن کثیر مع شرح البغوی : ۹ : ۲۵۹ و ۲۶۰) ۔ مگر صحیح یہ ہے کہ شریعت کا مقصد کسی خاص رات کی تعیین نہیں، کیونکہ اس طرح لوگوں میں عبادت و ریاضت میں شوق و جستجو کا جذبہ ختم ہو جانے کا احتمال ہے ۔ اسی لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے منقولہ صحیح اور مستند روایتوں میں کسی خاص رات کی تعیین نہیں کی گئی ہے ۔ زیادہ سے زیادہ عشرۂ اخیرہ کی طاق راتوں (۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹) میں اس رات کو تلاش کرنے اور عبادت و ریاضت کرنے کا ذکر آتا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۶۰ تا ۲۶۲؛ ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن، ج ۴، بذیل سورۃ الدخان) ۔ باقی جہاں تک مختلف صحابہؓ و تابعین یا ائمہ و فقہا کی تعیینی آرا کا تعلق ہے تو ایسے ان کے ذاتی مشاہدے پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس رات کو کسی خاص رات میں محسوس کیا ہوگا، جو ضروری نہیں کہ ہمیشہ کے لیے قاعدۂ کلیہ

کی حیثیت اختیار کر لے (مولانا زکریا کاندھلوی: فضائل رمضان، ص ۳۵۲ تا ۳۵۸)۔ بہرحال قرآن و حدیث پر غائر نظر ڈالنے سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ فضیلت و برکت اور عظمت و شرف والی رات ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے کی طاق راتوں میں آتی ہے۔ اس لیے اسے انہی راتوں میں تلاش کرنا چاہیے۔

دوسرا اہم مسئلہ اس رات میں نزول قرآن کا ہے۔ اس سلسلے میں کتب تفسیر میں دو طرح کی آرا اختیار کی گئی ہیں: پہلی یہ کہ اس نزول سے مراد قرآن کریم کا نزول سماوی ہے، یعنی لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر نزول جو یکبار ایک ہی رات میں نازل کیا گیا اور وہاں سے تھوڑا تھوڑا حسب ضرورت اترتا اور نازل ہوتا رہا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۸ : ۷۹۳)؛ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وحی ربانی کا پہلا نزول ہے جو رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں ہوا تھا (سید ابوالاعلی مودودی: تفہیم القرآن، ۶ : ۳۰۵)۔ بظاہر یہ رائے اس تاریخی واقعے سے متصادم دکھائی دیتی ہے جس کے مطابق پہلی وحی غار حراء میں ربیع الاوّل کے مہینے میں نازل ہوئی تھی، مگر جدید تحقیقات کے مطابق ربیع الاوّل کے مہینے کی وحی میں صرف یہ بتایا گیا تھا کہ آپ نبی برحق ہیں۔ سورۃ العلق [رک باں] کی ابتدائی آیات جو نزول قرآن کا نقطۂ آغاز ہیں اسی سال رمضان المبارک کے مہینے اور اسی رات میں نازل ہوئی تھیں (قاضی سلیمان منصور پوری: رحمة للعالمین، ۱ : ۳۸، مطبوعہ لاہور، بحوالہ الطبری)۔ عین ممکن ہے کہ یہ دونوں توجیہات ہی درست ہوں کہ آسمان دنیا پر نزول بھی اسی رات میں ہوا ہو اور وہاں سے نزول ارضی کا آغاز بھی اسی شب میں ہوا ہو۔

تیسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ سورۃ القدر کی لیلۃ القدر اور سورۃ الدخان کی لیلۃ مبارکہ ایک ہی ہیں یا دو مختلف راتیں۔ ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الدخان کی لیلۃ مبارکہ شعبان کی پندرھویں رات (شب برات [رک باں]) ہے، مگر محققین کے نزدیک نصف شعبان کی رات کے متعلق کوئی قابل اعتماد حدیث مروی نہیں ہے، نہ ہی اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس امر میں کہ اس رات قسمت کے فیصلے ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیے (قاضی ابو بکر ابن العربی: احکام القرآن، بذیل سورۃ الدخان)۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے مطابق یہ دونوں مختلف راتیں ہیں۔ اول الذکر ہمیشہ رمضان المبارک میں اور مؤخر الذکر سال میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ نزول قرآن کے موقع پر ان دونوں کا ایک ہی شب میں اجتماع تھا (حجة اللہ البالغہ، ترجمہ اردو ۲ : ۳۱۵، مطبوعہ لاہور)۔ جمہور امت اور خود قرآن کریم کے دونوں مقامات کے سیاق و سباق کے مطابق دونوں جگہ ایک ہی رات کا ذکر معلوم ہوتا ہے (سید ابوالاعلی مودودی: تفہیم القرآن، ج ۴، بذیل سورۃ الدخان) اور یہ وہی رات ہے جو ہر سال رمضان المبارک کے آخری عشرے میں آتی ہے۔

بعض احادیث میں اس رات کی بعض علامات کا ذکر بھی کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ رات کھلی ہوئی چمکدار ہوتی ہے، صاف شفاف نہ زیادہ گرم نہ زیادہ ٹھنڈی بلکہ معتدل گویا کہ اس میں (انوار کی کثرت کی وجہ سے) چاند کھلا ہوا ہوتا ہے۔ اس رات میں صبح تک آسمان کے ستارے شیاطین کو نہیں مارے جاتے۔ اس رات کی صبح کو سورج

بغیر شعاعوں کے اس طرح طلوع ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل ایک ہموار سی ٹکیہ ہے ۔ اس دن شیطان کو آفتاب کے ساتھ نکلنے سے روک دیا جاتا ہے احمد : مسند؛ البیهقی؛ مولانا زکریا کاندھلوی : فضائل رمضان، ص ۳۰۴ تا ۳۰۸ .

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے دریافت فرمایا کہ اگر میں کبھی لیلة القدر کی رات کو پالوں تو کیا پڑھوں ۔ آپؐ نے اس دعا کی تعلیم دی : اَللّٰهُمَّ اِنَّكَ عَفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي (الترمذی و ابن ماجه)، یعنی اے اللہ ! تو درگزر کرنے والا ہے، معافی اور درگزر کو پسند کرتا ہے، لہٰذا مجھ سے درگزر فرما .

اس فضیلت و شرف والی رات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالٰی اپنے بندوں پر انتہائی مہربان ہیں ۔ ذات باری تھوڑے وقت اور تھوڑے عمل سے اپنے بندوں کو اتنا نوازنا چاہتے ہیں جس کا تصور بھی دل میں نہیں لایا جا سکتا .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(محمود الحسن عارف)

لَیْلَی الْاَخْیَلِیَّه : عرب کی ایک شاعرہ، عبداللہ بن الرُّحّال بن کعب بن معاویہ کی لڑکی تھی جو قبیلہ عقیل بن کعب سے تھا ۔ اس کا نام الاخیلیہ اس وجہ سے ہے کہ اس کا والد ۔ دیگر روایتوں کی رو سے اس کا جد کعب یا معاویہ ۔ الاخیل (یعنی ''باز'') کے نام سے مشہور تھا ۔ شاید اس کے خاندان میں یہ نام عام تھا اور اس نے اپنے خاندان کی عظمت جتانے کی خاطر اپنے اشعار میں ''نحن الا خائل'' کا جو جملہ استعمال کیا ہے اس سے غالبًا اسی کی طرف اشارہ ہے (اغانی، ۱۰ : ۸۰؛ حماسہ، ص ۷۱۱) ۔ لیلی کا ذکر عام طور پر اس کے ایک ہم قبیلہ شخص توبہ بن حُمَیِّر الخفاجی کے ساتھ وابستہ ہے ۔ لیلی کے لکھے ہوئے توبہ کے مرثیوں کے قطعات کتاب الاغانی میں موجود ہیں ۔ اس کی بابت یہ بھی ذکر کرتے ہیں کہ وہ اور نابغة الجعدی ایک دوسرے کی ہجو کیا کرتے تھے ۔ حضرت معاویہؓ، خلیفہ عبدالملک اور حجاج بن یوسف کے ساتھ اس کے مکالمات مختلف کتابوں میں درج ہیں ۔ حجاج سے اپنے بڑھاپے میں اس نے درخواست کی کہ اسے خراسان میں اس کے ''ابن العم'' قتیبہ بن مسلم کے پاس پہنچا دے، لیکن کہتے ہیں کہ واپسی کے وقت راستہ ہی میں اس کا انتقال ہو گیا ۔ یہ اصمعی کی روایت ہے جس کو اغانی میں غلط بتایا گیا ہے اور وہیں دوسری روایت دی ہے کہ لیلی توبہ کی قبر پر مری اور اسی کو صحیح قرار دیا ہے ۔ [لیلی کے شجرہ نسب میں اختلاف کے لیے دیکھیے ابن حزم : (جمهرة انساب العرب، ص ۲۹۱)] ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی کا زمانہ ہے .

مآخذ : (۱) الاغانی، ۱۰ : ۶۷ تا ۸۴؛ (۲) کتاب الشعر، مرتبہ ڈی خویہ ص ۲۶۹ تا ۲۷۳؛ (۳) حماسہ، مرتبہ فریتاغ Freytug، ص ۷۰۰؛ (۴) مروج الذهب، مطبوعہ پیرس ۴ : ۳۱۲ و بعد، ۵ : ۳۲۳ و ۳۸۹، نیز روکرٹ (Rückert) : حماسہ، ۱۸ و بعد؛ [(۵) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ، بالخصوص مآخذ؛ (۶) بروکلمان : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۲۳۲ تا ۲۳۵)].

(H. H. Bran)

لیلی خانم : اسے اور فتنت خانم کو ترکی کے قدیم طرز سخن وری کی سب سے بڑی شاعرہ تسلیم کیا جاتا ہے، یہ دور تغزل کے آخر اور عہد جدید کے آغاز میں گزری ہے ۔ قسطنطینیہ میں پیدا ہوئی اور قاضی عسکر مُرل زادہ حامد افندی کی لڑکی تھی؛ اسے بڑی عمدہ تعلیم ملی ۔ لیلی خانم کی شاعری کی ارتقا میں

عزت ملّا [رک باں] کا بڑا ھاتھ تھا۔ یہ اس کی رشتے دار تھی اور ملّا کی احسانمندانہ یاد ھمیشہ اس کے دل میں موجود رھی۔ یہ بات اس مرثیے سے ظاھر ہے جو عزت ملّا کی وفات پر لیلیٰ خانم نے لکھا اور جو عمیق جذبات سے لبریز ہے۔ لیلیٰ خانم کے حالات نہیں ملتے اور اس کی خاص وجہ عورتوں کے متعلق ترکوں کا وہ قدیم تصور ہے جس کے باعث عام محفلوں میں بہت کم ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ اس کی شادی کم سنی میں ھوگئی تھی، لیکن بعد میں جلد ھی طلاق ھوگئی۔ اس سے اس کی زندگی بڑی متأثر ھوئی۔ شعر و شاعری میں انہماک کی وجہ بھی یہی معلوم ھوتی ہے۔ بالآخر وہ مولویہ فرقے میں شامل ھوگئی۔ اس کی وفات ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں ھوئی اور غلطہ کی خانقاہ مولویہ میں دفن ھوئی۔

لیلیٰ خانم نے باقاعدہ دیوان یادگار چھوڑا ہے جو سب کا سب تغزل کے رنگ میں کئی بار طبع ھو چکا ہے (بولاق ۱۲۶۰، قسطنطینیہ، ۱۲۶۷ و ۱۲۹۹ھ وغیرہ)۔ اگرچہ اب بھی اس کا شمار ترکی شاعری کے خالصةً روایتی مشرقی دور میں ھوتا ہے، لیکن مکتب قدیم کے اواخر میں اس کے مرتبے سے انکار کی گنجائش نہیں۔ اس کے شعر صاف، سادہ اور اس وقت کی پر تصنع لفاظی سے پاک ھیں۔ ان کی زبان معیاری محاورے کے مطابق صحیح ہے، اس لیے وہ اکثر ھم عصر شعرا کے کلام کی بہ نسبت زیادہ آسانی کے ساتھ سمجھ میں آ جاتے ھیں۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم شاعری کے مداحین مثلاً ایم ناجی کو اس کے کلام میں بہت کم اچھے اشعار مل سکے ھیں۔ اس کی مناجاتیں اور مرثیے خاص طور پر پسند کیے جاتے تھے۔ لیلیٰ خانم اپنی حاضر جوابی کے لیے مشہور تھی۔

مآخذ: (۱) فطین: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۳۶۳ تا ۳۶۶؛ (۲) محمد ذھنی: مشاھیر النساء، قسطنطینیہ ۱۲۹۵ھ، ۲: ۱۵۹؛ (۳) احمد رفعت: لغات تاریخیہ و جغرافیہ، قسطنطینیہ ۱۳۰۰ھ، ج ۶: ۳۵۱؛ (۴) ایم ناجی: اسامی، قسطنطینیہ ۱۳۰۸ھ، ص ۱۷۲؛ (۵) احمد مختار: شاعر خانم لریمیز، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ص ۱۵ تا ۵۲؛ (۶) ثریا: سجلِ عثمانی، ج ۲، ص ۹۳؛ (۷) قاموس الاعلام، ۵: ۴۰۰۶؛ (۸) بروسلی ایم طاھر: عثمانلی مولفلری، قسطنطینیہ ۱۳۳۳ھ تا ۱۳۴۲ھ، ۲: ۴۰۹؛ (۹) ابراھیم نجمی: تاریخ ادبیات درسلری، قسطنطینیہ ۱۳۳۸ھ، ۱: ۲۶۲؛ (۱۰) Konstantinidi: منتخبات آثار عثمانیہ، قسطنطینیہ، ۱: ۲۲۸، ۲۷۶ تا ۲۷۹؛ (۱۱) Smirnow: *Obrazcowiya Proizwedenija Osmanskoi literatury*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۷۲؛ عثمانی شاعری کی تاریخیں از Hammer-Purgstall و Gibb، (ج ۴، ص ۳۴۳ تا ۳۴۹)؛ بسمجیان وغیرہ۔

(TH. MENZEL)

* **لَیلیٰ و مجنون:** رک بہ مجنون۔

لَین، ایڈورڈ ولیم لین E. William Lane انیسویں صدی کے انگلستان کا ایک مشہور مستشرق جس کی ولادت ۱۸۰۱ء اور وفات ۱۸۷۶ء میں ھوئی۔ لین کی تین کتابوں نے اس کے نام کو آج تک علمی دنیا میں زندہ رکھا ہے۔ ان میں سب سے مشہور کتاب ان کی عربی انگریزی لغات ہے جو آٹھ جلدوں میں مدالقاموس کے نام سے چھپی تھی [۱۸۶۳ تا ۱۸۹۳ء] لیکن افسوس کہ اس کا آخری حصہ [جلد ۶ تا ۸] لین کی وفات کی وجہ سے نامکمل اور ناقص رہ گیا۔ اس لغت کے لیے ضروری مواد جمع کرنے کے لیے وہ مصر گیا اور منصور آفندی کے نام سے تین سال تک قیام کیا۔ وھاں اھم عربی کتب لغت کو جمع کیا اور پھر انگلستان واپس آکر اس مواد کو ایک لغت کی صورت میں مرتب کیا۔ اس تدوین میں اس کے ۳۵ سال صرف ھوے اور اس دوران میں وہ ۱۲

گھنٹے روزانہ کام کرتا تھا۔ ہر ایک عربی مادہ کے تحت جو لغوی معلومات جمع کر دی گئی ہیں وہ ایک مقالے کی حیثیت رکھتی ہیں، جو رجوع کرنے والے قاری کے لیے کافی و وافی ہیں۔ اس لغت کی جلد ۶ میں لین کا تذکرہ ہے جسے سٹینلے لین پول نے لکھا تھا، جو ان کے عزیزوں میں سے تھے۔

لین کی دوسری قابل ذکر کتاب *Manners and Customs of the Modern Egptians* [۱۸۳۶ء] ہے۔ یہ کتاب گزشتہ صدی کی مصری معاشرت کا مکمل مرقع پیش کرتی ہے، کیونکہ اس میں مصنف نے اپنے ذاتی مشاہدے کی بنا پر اپنے ہم عصر مصریوں کے طبقات اور ان کی عادات و رسوم کا پورا نقشہ کھینچ کر رکھ دیا ہے۔ یہ کتاب دو جلدوں میں طبع ہوئی تھی، اور اس کے بعد کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔

لین کی تیسری قابل تذکرہ کتاب الف لیلۃ و لیلۃ کا انگریزی ترجمہ ہے، جو لنڈن سے تین جلدوں میں ۱۸۴۰ء میں شائع ہوا تھا۔ یہ ترجمہ اپنی صحت کے لحاظ سے قابل داد ہے۔ اس ترجمہ کے ساتھ لین نے بہت سے حواشی بھی لکھے تھے جن کے بغیر ایک غیر ملکی کے لیے مطلب کا سمجھنا ناممکن ہے۔ ان حواشی کو ایک الگ کتاب کی صورت میں بھی جمع کر دیا گیا تھا جس کا نام *Arabian Society in the Middle Ages* ہے۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۴۸۰؛ (۲) سٹینلے لین پول، در مدّ القاموس، جلد ۶، مقدمہ کتاب؛ [(۳) *Webster's Biographical Dictionary*]۔

(شیخ عنایت اللہ)

⊛ **لین پُول، سٹینلے : (Stanley Lane-Pool)** ایک مشہور انگریز مستشرق تھا جس کی ولادت ۱۸۵۴ء اور وفات ۱۹۳۱ء میں ہوئی۔ اس نے اسلامی تاریخ کے مطالعہ میں تخصص پیدا کیا اور اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں چند ایک سوانح عمریاں بھی ہیں، مثلاً [اورنگ زیب (۱۸۹۲ء)]، سیرت سلطان صلاح الدین ایوبی [۱۸۹۸ء]۔ ان تاریخی کتابوں کی تصنیف کے علاوہ انھوں نے ان اسلامی سکّوں کی فہرست تیار کی جو لنڈن کے برٹش میوزیم میں محفوظ ہیں۔ یہ فہرست چودہ ضخیم جلدوں میں لنڈن سے شائع ہوئی [۱۸۷۵ء تا ۱۸۹۲ء]۔ اس فہرست کی تیاری میں بیس سال صرف ہوئے تھے۔

ان کی تصانیف میں سے ایک کتاب خاص طور پر مفید ہے، جس کا نام *Muhammadan Dynasties* ہے (لنڈن ۱۸۸۲ء)۔ اس میں دنیا بھر کے مسلمان حکمران خاندانوں کی فہرستیں دی گئی ہیں جن میں حکمرانوں کا سن حکومت بھی درج کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام خاندانوں کے شجرات نسب بھی شامل ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب بہت مفید ہے۔ اس کا روسی، اردو، فارسی اور ترکی [وعربی] زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔

اس کی تصانیف میں ذیل کی کتابیں قابل ذکر ہیں: (۱) *A History of Egypt in the Middle Ages*، بار دوم، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۲) *The Barbary Corsairs* مطبوعۂ لنڈن؛ (۳) *India* مطبوعہ لنڈن۔

مشہور لغت نویس ایڈورڈ ولیم لین E. W. Lane موصوف کے بزرگوں میں سے تھا۔ لین پول نے اس کا تذکرہ لکھا جو لین کی عربی انگریزی لغت [مدّ القاموس (جلد ۶)] میں شامل ہے۔

موصوف کچھ عرصے تک ڈبلن Dublin یونیورسٹی (آئرلینڈ) میں عربی پروفیسر کے عہدے پر فائز رہا۔

آخری عمر میں اس کی بینائی جاتی رہی تھی اور بالآخر ۱۹۳۰ء میں لنڈن میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) Dictionary of National Biography، لنڈن؛ [(۲) Webster's Biographical Dictionary].

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **لِیو افریقانس: Leo Africanus**: رَكَ بہ الحسن بن محمد الوزّان۔

• **لِیوان**: (ع؛ مخفف الإیوان؛ ڈوزی: Supplement، ۲: ۵۹۳)؛ مشرقی طرز کے مکانوں میں بڑا کمرہ جس کے تین طرف دیواریں ہوتی ہیں اور چوتھی طرف ایک محراب دار کھلا دروازہ ہوتا ہے۔ اس کی سطح دو تین قدم بلند ہوتی ہے اور یہ تمام گھر کا مرکزی حصہ ہوتا ہے اور گھر کے تمام کمرے اسی بڑے کمرے کے اندر کھلتے ہیں۔ اسے پھولوں وغیرہ سے سجایا جاتا ہے۔ اس طرز کا نمونہ ساسانی محلات سے لیا گیا ہے اور اس وضع کا ایک مکان اس وقت بھی بغداد کے جنوب مشرق میں طاق کسریٰ (Vault of Chosroes) کے کھنڈروں کے اندر موجود ہے جسے ایوان کسریٰ ("باریابی کا کمرہ") بھی کہتے ہیں۔ یہ عہد حاضر کے ایرانیوں کے 'تالار' کے مطابق ہے۔ یہ شمالی جانب سے کھلا ہوتا ہے تاکہ تازہ ہوا آتی رہے۔

مآخذ: (۱) A. von Kremer: Topographie von Damascus، Denkschr. Ak. Wien، ۱۸۵۴ء، جلد ۵، ص ۱۹؛ (۲) Lane: Modern Egyptians، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۱: ۲۸، ۳۰، ۲: ۶۵؛

(Cl. Huart)

⊗ **لِیونہ کاشانی**: (۔ لیون، لاون)؛ رَكَ بہ کاشانی۔

م

⊗ م: (میم) عربی زبان کے حروف تہجی کا چوبیسواں حرف، فارسی کا اٹھائیسواں اور اردو زبان کا [چوالیسواں حرف]؛ حساب جُمّل (ابجد) کے لحاظ سے اس کے چالیس عدد مقرر ہیں (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔ یہ حرف شفوی ہے جو ہونٹوں کے درمیان سے ادا ہوتا ہے (دیگر حروف شفویہ یہ ہیں: ف، و، ب)۔ سیبویہ نے عربی حروف تہجی کے لیے جو سولہ مخارج مقرر کیے ہیں، ان میں سے پندرھواں مخرج میم کے لیے مختص ہے۔ میم حروف شفویہ کے علاوہ حروف مجہورہ (جو مہموسہ کی ضد ہیں اور سختی کے ساتھ ادا ہوتے ہیں) میں شمار ہوتا ہے۔ خلیل بن احمد حرف میم کو حروفِ مُطْبَقَہ (جو مُنْفَتِحَہ کی ضد ہیں اور ان کی ادائیگی کے وقت منہ کا اوپر والا اور نچلا حصہ مل جاتے ہیں) میں شامل سمجھتا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ؛ تاج العروس، بذیل مادہ، سیبویہ: الکتاب، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۴۰۴ تا ۴۵۵)۔

میم عربی زبان میں چار حروف سے بدلتا ہے: اولاً واو سے، جیسے فَم (منہ) سے فُوْ (منہ)؛ ثانیاً نون سے، جیسے عمبر و نبام سے عَنْبَر و نَبان؛ باء سے جیسے مازال راتِباً (وہ اسی طرح مقیم ہے) سے مازال راتِما (وہ اسی طرح مقیم ہے)، [یا بخر سے مخر]؛ اور لام تعریف نیز بدلتا ہے، لیکن صرف قدیم عربی کے ایک لہجے میں جسے لُغَت حِمْیَر یا حمیری لہجۃ کہا جاتا ہے جیسے اَلْبِرّ (نیکی) سے امبر اور السفر سے امسفر (تاج العروس، بذیل مادہ؛ ابو الطیب اللغوی: کتاب الابدال، ص ۹۳ ببعد)۔

عربی زبان کی تصریف اور نظام اشتقاق میں بھی حرف میم کو اہمیت حاصل ہے۔ عموماً یہ جمع مذکر پر دلالت کرنے کے لیے بطور علامت استعمال ہوتا ہے جیسے کُنْتُم، عَلَیْکُم، ضَرَبْتُم اور ذٰلِکُم وغیرہ۔ کبھی حرف قسم کے طور پر لفظ الجلالہ (اللہ) کے ساتھ مختص ہو کر مستعمل ہوتا ہے جیسے م اللہِ لَاَفْعَلَنَّ یعنی خدا کی قسم میں ضرور کروں گا؛ کبھی حرف استفہام کے طور پر آتا ہے جیسے بِمَ (کسی وجہ سے)، عَلَامَ (کسی بات پر)؛ م اسماے مشتقہ میں بکثرت استعمال ہوتا ہے مثلاً میم مفتوح کے طور پر، علامت مفعول (جیسے مقبول، مقتول، مضروب وغیرہ)؛ علامت اسم ظرف (مَسْجِد، مَسْکَن مَرْبَع)؛ علامت اسم آلہ کے طور پر جیسے مِفْتَاح (چابی) اور مِضْراب؛ مزید فیہ کے افعال کے اسم فاعل اور اسم مفعول کی علامت کے طور پر میم کی حیثیت سے جیسے مُقابِل، مُعلِّم، مسلم وغیرہ (مفتی عنایت احمد: علم الصیغہ، طبع لاہور، تاریخ ندارد، ص ۶۱ ببعد، فرہنگ آصفیہ، بذیل مادہ)۔

[عربی میں، میم کی جمع مذکر اَمْیام اور جمع مؤنث میمات ہے۔ میم کی کئی اقسام و انواع ہیں، مثلاً میم اصلی جیسے، حلم اور حمل میں؛ میم تثنیہ، جیسے اَنْتُمَا اور لَکُمَا میں؛ میم جمع اَنْتُم اور لَکُم

میں؛ میم مکررہ جیسے غمّ میں؛ میم زائدہ جیسے قارص اور دلاص کے بجائے قمارص اور دلامص، نیز ازرق اور اشدق کے بجائے زرقم و شدقم میں؛ عربی میں ایک میم لغوی بھی ہے جو بمعنی خمر (= شراب) استعمال ہوتا ہے (بصائر ذوی التمییز، ۴ : ۵۲۴ و ۵۲۶)]۔

فارسی زبان میں بھی حرف میم متعدد معانی و مقاصد کے لیے استعمال ہوتا ہے : نہی کے معنی پیدا کرنے کے لیے فعل کے آغاز میں آتا ہے جیسے نشین سے منشین، کُن سے مکُن؛ دعائیہ معنی پیدا کرنے کے لیے فعل کے شروع میں جیسے مبادا (ایسے نہ ہو)؛ فعل کے آخر میں ضمیر متصل کی حیثیت سے جیسے گفتم؛ اسم کے آخر میں ضمیر منفصل کے طور پر جیسے بازم، کتابم وغیرہ؛ علامت تانیث کے طور پر جیسے بیگم اور خانم (فرہنگ آنند راج، بذیل مادّہ؛ فرہنگ آصفیہ، بذیل مادّہ)۔ امیر خسرو دہلوی نے لکھا ہے کہ صاف شراب کے لیے بھی میم کا لفظ استعمال ہوتا ہے (اعجاز خسروی، ۱ : ۱۰۸)؛ میم دہن معشوق (وہ معشوق جس کا منہ غنچہ کی شکل میں ہو) اور تقویم میں اتوار کے روز کی علامت کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، عہد مغلیہ میں دیوان سلطنت معافی یا جاگیر کی دستاویز پر اس حرف کو لکھ کر دستخط کیا کرتا تھا (فرہنگ آصفیہ)۔ فارسی اور اردو میں یہ حرف مندرجۂ ذیل حروف سے بدلتا ہے، ب، پ، ث، ج، غ، گ، ل، ن، و، ہ، ے۔

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) سید احمد دہلوی : فرہنگ آصفیہ، بذیل مادّہ؛ (۴) آنند راج : فرہنگ آنند راج، بذیل مادّہ؛ (۵) امیر خسرو دہلوی : اعجاز خسروی، مطبوعۂ دہلی؛ (۶) ابو الطیّب اللغوی : کتاب الابدال، دمشق، ۱۹۶۰ء؛ (۷) ابوالبرکات الانباری : اسرار العربیة، دمشق، ۱۹۵۷ء؛ (۸) سیبویہ : الکتاب، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۹) السیوطی : المزہر، قاہرہ [illegible]ء؛ (۱۰) خدیجة الحدیثی : ابنیة الصرف فی کتاب سیبویه، بغداد ۱۹۶۵ء؛ (۱۱) [مجدالدین الفیروزآبادی : بصائر ذوی التمییز، ۴ : ۵۲۴، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۱۲) احمد رضا : معجم متن اللغة، بذیل مادّہ]۔

(ظہور احمد اظہر [و ادارہ])

⊗ **مَأْذَنَہ** : رک بہ مِئْذَنَہ۔

⊗ **مَأرِب** : (۱) مأرب (= مارب) یمن میں ایک شہر جو قدیم زمانے میں سبائیوں کا دارالحکومت تھا اور آج کل المشرق کے ضلع کے امیر کی منزل اور دارالحکومت ہے۔ آج کل یہاں کی آبادی تقریباً آٹھ سو ہے اور لوگ تقریباً ایک سو مکانوں میں رہتے ہیں جو قدیم شہر کے ٹیلوں پر بنائے گئے ہیں۔ یہ شہر گرد و نواح کے بہت سے قبائل کے لیے تجارتی منڈی ہے جن میں سب سے زیادہ طاقتور اور با اثر قبیلہ عبیدہ ہے جو جبل صافر کے قریب کی نمک کی کان سے، جو مأرب سے تین دن کی مسافت پر ہے خود بھی فائدہ اٹھاتے ہیں اور دساور بھی بھیجتے ہیں۔ ۱۹۳۲ء تک مأرب ایک مطلق العنان امارت کا صدر مقام تھا جہاں کے باشندے نیم بدوی حالت میں رہتے تھے اور انھوں نے ترکی یا کسی اور حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اشراف کی چھوٹی سی امارت، جو ۱۹۳۲ء تک موجود تھی، کی بنیاد الشریف حسین نے رکھی تھی جو کہ الجوف کے ان اشراف میں سے تھا جنھوں نے ترکی حکومت کے خلاف بغاوت میں بڑا حصہ لیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یمن سے ترکوں کو نکال دیا گیا اور حسین نے امیر کا لقب اختیار کر لیا۔ اس کی سلطنت رغوان سے لے کر بیحان تک پھیلی ہوئی تھی۔ اس کی وفات پر اس کی سلطنت اس کے چار بیٹوں میں تقسیم ہو گئی اور مأرب کا علاقہ اس کے بیٹے خالد کے حصے میں آیا جو اس پر بدستور حکومت کرتا رہا اور القراو اور الهجره کے باشندوں پر اور ان بدویوں پر جو ان میں

رہتے تھے ٹیکس لگاتا رہا - جب ترکوں نے یمن پر قبضہ کر لیا تو مارب تک تو کبھی نہ پہنچ سکے، تاہم صنعاء کے ترکی گورنروں کے ساتھ اشراف کے تعلقات اچھے تھے، لیکنؒ عبیدۃ کا طاقتور قبیلہ اور دیگر قبائل اجنبیوں کی مداخلت سے سخت متنفر تھے - چنانچہ انھوں نے ہر قسم کی مداخلت کا مقابلہ کیا اور کچھ صدیوں تک اپنی آزادی قائم رکھنے میں کامیاب رہے - ۱۹۳۲ء میں ان کی آخری بڑی جنگ امام یحیی کی فوجوں سے ہوئی جس نے توپوں اور دیگر جدید اسلحہ کے ذریعے سے ان کی مزاحمت کا خاتمہ کر دیا - اس زمانے سے وہاں کے اشراف اور قبائلی باشندوں نے زیدیوں کے امام کی حکومت کو تسلیم کر لیا اور اپنے چند لوگ یرغمال کے طور پر صنعاء اور دوسرے شہروں میں بھجوائے تاکہ اس سے ان کی وفاداری کا حکومت کو یقین رہے.

مارب کے لوگوں کا تمام تر انحصار اس بارش کے پانی پر ہے جو ان کے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لیے پہاڑی وادیوں سے آتا ہے اور مختلف کنویں بالخصوص موجودہ شہر کے دامن میں عبیدہ کا مشہور قدیمی کنواں ان کے لیے پینے کا پانی مہیا کرتا ہے.

صنعاء سے اونٹوں یا خچروں پر سوار ہو کر چار دن میں مارب پہنچ سکتے ہیں، لیکن اب تک ایسی پختہ سڑک کوئی نہیں جو پہاڑی دروں میں سے موٹر کاروں کے گزرنے کے لیے موزوں ہو - تاہم مشرقی جانب کی مارب اور بیحان کے درمیانی سڑک آسان ہے اور ۱۹۵۱ء سے اس سڑک پر وہ موٹر کاریں چل رہی ہیں جن میں بڑے بڑے ضخیم ٹائر لگے ہوے ہیں.

مارب کو ایک صحت بخش جگہ سمجھا جاتا ہے - یہ سطح سمندر سے ۱۰۰۰ [illegible] فٹ بلند سطح مرتفع پر واقع ہے اور اس کا صدر مقام ایڈورڈ گلیزر Eduard Glaser کی ۱۸۸۸ء کی پیمائش کے مطابق ۱۵ درجے ۲۵ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۵ درجے ۱۶ دقیقے طول بلد مشرقی میں واقع ہے.

(۲) مارب جانے والے لوگ: باوجود اس کے کہ مارب تہذیب قدیم کے مشہور مرکزوں میں سے رہا ہے اور باوجود اس کے کہ ازمنۂ قبل از اسلام کی تاریخ اور علوم آثار قدیمہ کے لحاظ سے اس کی بہت ہی اہمیت ہے! پھر بھی یمن کے خطرناک حالات گزشتہ زمانے میں فضلا و سیاحین کو یہاں پہنچنے سے روکتے رہے ہیں - Joseph Thomas Arnaud سب سے پہلا سیاح ہے جو یہاں ۱۸۴۳ء میں پہنچا - اس کے سفر نامے کی اور ان متون کی جن کو اس نے نقل کیا اشاعت *Journal Asiatique 4 e serie*، ج ۵، پیرس، ۱۸۴۵ء میں ہوئی اور اسی مجلہ کی جلد ۶ میں Fresnel کی اشاعت ہوئی - اس کے بعد ۱۸۶۹ء میں Joseph Halevy بیت المقدس کے ایک یہودی کے بہروپ میں یہاں آیا جس کی یمن کے یہودیوں نے ہر جگہ پہنچنے میں مدد کی - اس کے سفر کے نتائج *Journal Asiatique*، ج ۱۹: ۱ تا ۹۸، پیرس ۱۸۷۲ء میں اور دوسری مطبوعات میں شائع ہوے - Eduard Glaser تیسرا شخص ہے جس نے ۱۸۸۸ء میں ایک شیخ کے لباس میں یہاں کا سفر کیا اور وہ اپنے آپ کو حاجی حسین کہتا تھا - Glaser سالہا سال سے یمن سے واقف تھا اور ترکی گورنر اور مارب کے اشراف نے اسے وہاں پہنچنے میں مدد دی - اس کی یہ سیاحت بہت ہی اہم ہے - وہ مارب میں تقریباً ایک ماہ تک ٹھیرا اور اس عرصے کے اندر اس نے بہت سے متون نقل کیے اور تمام ضلع کی تاریخ اور جغرافیہ سے متعلق اس نے چند مفید مشاہدات پیش کیے، لیکن اس کے

بھیس بدلنے، اسے عربی زبان میں کمال حاصل ہونے اور لوگوں کے طور طریقوں اور عادات سے خوب واقف ہونے کے باوجود بنی عبیدہ کا قبیلہ اسے شبہہ کی نگاہ سے دیکھتا اور غیر مسلم جاسوس سمجھتا رہا؛ لہذا اسے اپنی جان بچانے کی خاطر وہاں سے بھاگنا پڑا ۔ یمن کی بابت اس کے کام کے نتائج کئی کتابوں میں شائع ہوئے، جن میں سے سب سے اہم اور مشہور ترین وہ کتاب ہے جو Müller اور Rhodokanakis نے جب کہ ۱۹۰۸ء میں Glaser کی وفات ہو چکی تھی، بعنوان *Eduard Glaser's Reise nach Mârib*، وی آنا ۱۹۱۳ء میں لکھی ۔ (جنوبی عرب سے متعلق گلیزر کی تصانیف کی فہرست اور اس کے سفر کے حالات کے خلاصہ کے لیے دیکھیے J. Werdecker: *A Contribution to the Geography and Cartography of North-West Yemen*، در *Bull. Soc. Roy. de Geogr. d'Egypte*، جلد ۲۰ (۱۹۳۹ء)، ص ۱ تا ۱۶۹).

گلیزر Glaser کے ورود سے لے کر آج تک کوئی بیرونی آدمی مآرب نہیں پہنچ سکا ۔ موجودہ صدی میں پہلا شخص جو یہاں آیا وہ شام کا ایک نوجوان اخبار نویس اور تاجر نزیہ مؤید العظم تھا جسے مرحوم امام یحیی (جس نے تھوڑے ہی دنوں پہلے مآرب فتح کیا تھا) نے اس ضلع میں وارد ہونے کی اجازت دی ۔ یہ ۱۹۳۶ء کا واقعہ ہے ۔ العظم کے مآرب کے ورود و صدور سے علم تاریخ اور علم آثار قدیمہ سے متعلق ہمارے علم میں کچھ اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اس کی عربی کتاب رحلۃ فی بلاد العربیۃ السعیدۃ میں جو دو جلدوں میں ۱۹۳۸ء میں قاہرہ سے شائع ہوئی، اس ملک اور وہاں کے باشندوں کے متعلق بڑی مفید معلومات ہیں ۔ العظم کی اس سیاحت کے بعد ۱۹۴۷ء میں مقالہ نگار کے سفر کی باری آئی ۔ اس سیاحت میں خوش قسمتی سے اس نے بہت سے نئے کتبوں کو نقل کیا اور وہاں کی تمام قدیم عمارات کے فوٹو لیے اور یادداشتیں جمع کیں ۔ مآرب میں مقالہ نگار کی تحقیقات کے نتائج کئی مقالوں میں اور اس کی کتاب *An Archaeological Journey to Yemen* میں جس کی تین جلدیں ہیں (قاہرہ ۱۹۵۲ء)، درج ہیں ۔ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء کے موسم میں اور زائرین یہاں وارد ہوئے جنھوں نے محرم بلقیس کے معبد کو کھولنے کی کوشش کی جس کی بدولت انھیں اور نئے متون مل گئے، لیکن بدقسمتی سے امریکہ کے کھدائی کرنے والوں نے اپنا کام ختم نہ کیا اور اپنی موٹر گاڑیوں میں بیٹھ کر وادی بیحان روانہ ہو گئے ۔ فروری ۱۹۵۲ء میں انھوں نے مآرب میں اپنا کام ختم کر دیا ۔ تھوڑے ہی دنوں بعد ڈاکٹر خلیل یحیی نامی جو مصری مہم کے رئیس کی حیثیت سے یمن کے نادر مخطوطات کا عکس لینے کے لیے صنعاء میں آیا ہوا تھا، مآرب میں وارد ہوا ۔ امریکی فرستادگان کے چلے جانے کے بعد یمنی حکومت نے اسے ایک تحقیقاتی کمیٹی میں شامل ہونے کے لیے بلا لیا ۔ ان دو دن کی مدت میں جو اس نے مآرب میں گزاری، ڈاکٹر یحیی نامی نے نئی دریافت شدہ قدیم عمارتوں کے فوٹو لے لیے اور بہت سے متون نقل کر لیے۔

(۳) کاروان کے راستے: سبائی حکومت کی خوش حالی محض زراعت پر موقوف نہ تھی ۔ یہاں کی مالی تاریخ میں تجارت کا بھی بہت بڑا حصہ تھا ۔ سبا کی قدیم سلطنت موجودہ یمن، خلیج عدن کے ساحلی علاقے، مہرہ اور اس لمبے رقبے پر مشتمل تھی جو آج کل سعودی عرب میں شامل ہے ۔ قدیم کاروان کے راستے جنوبی عرب کے لوبان پیدا کرنے والے علاقے کو بحیرہ روم سے ملاتے تھے ۔ اس کی سب سے بڑی شاخ وادی بیحان کے تمنع کے راستے شبوہ (Sabota) سے ہوتی ہوئی حاریب کو اور وہاں سے مآرب کو جاتی تھی ۔ مآرب سے یہ

سڑک معین جاتی جو الجوف میں ہے اور وہاں سے نجران پہنچ جاتی تھی۔ نجران سے یہ سڑک ثرملہ، ابوالاخضر، حلاجلہ، الجفار، جبل سرو، بدر، وادی الحارب، وادی الزیبری، وادی الفید، حرجہ، قطبہ، حرب، جرش، تبالہ، قرن المنزل سے ہوتی ہوئی مکہ چلی جاتی تھی۔ مکہ اور بحیرۂ روم کا درمیانی راستہ یثرب (المدینۃ المنورہ) و فدک و خیبر، تیماء، اقرع، تبوک، الحجر، مقنا، الحقل، عرم، اذرح، پترا سے ہوتا ہوا آخر میں غزہ پہنچ جاتا جو لوبان کی تجارت کا سب سے بڑا مرکز تھا اور وہاں سے قافلے اور جہاز اسے دنیا کی تمام منڈیوں مثلاً مصر، بابل، شام، یونان، ایران وغیرہ پہنچاتے تھے.

مآرب دوسرے راستوں کا سنگم (مقام اتصال) تھا۔ ان راستوں میں سب سے اہم وہ راستہ تھا جو اسے خلیج فارس اور بابل کے ساتھ ملاتا تھا اور وادی الدواسر سے ہوتا ہوا اور الیمامہ کے پاس سے گزرتا ہوا نجران پہنچتا تھا۔ دوسرے راستوں کے ذریعے سے جو حضر موت، صنعاء، ظفار اور ساحل سمندر کی طرف جاتے تھے مآرب سبائی حکومت کے باقی علاقوں کے ساتھ ملا ہوا تھا.

یہ باقاعدہ کاروان محض لوبان ہی نہ لے جاتے تھے بلکہ دیگر اشیا بھی جو ہندوستان اور مشرق بعید سے خلیج فارس یا عدن آتیں لے جاتے تھے اور واپسی پر یہ کاروان غزہ سے شام، مصر اور یونان کی منڈیوں کا ہر قسم کا مال تجارت بھی اسی راستے سے لے آتے تھے۔ کاروانوں کے یہ بڑے بڑے راستے وہ راستے تھے جن سے نہایت قدیم زمانے سے بہت ملکوں کی ثقافتیں ایک دوسرے سے ملتی تھیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی عرب کے سوداگروں نے قدیم دنیا میں بڑی قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔ یمن کے قدیم باشندوں کا اپنے زمانے کی تمام ثقافتوں سے واسطہ پڑتا تھا اور یقیناً انہوں نے ان ثقافتوں کے ثمرات سے فائدہ اٹھایا ہوگا اور بہت سی رسوم و عادات کو یقیناً اختیار بھی کر لیا ہوگا۔ ان حالات میں اگر ہم وہاں کوئی بیرونی اثر دیکھیں تو کوئی تعجب کی بات نہ ہوگی.

ایک اور اہم بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ ان کاروانوں کے راستوں نے کس زمانے میں تجارت اور تمدن کی توسیع میں حصہ لیا؟ قدیم مصری تاریخ واضح طور پر بتلاتی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام سے تین ہزار سال قبل کے ابتدائی زمانے میں عرب کا لوبان عبادت گاہوں میں عبادت کے وقت استعمال کیا جاتا تھا، لیکن ہم یہ دعوی نہیں کر سکتے کہ اس قدر ابتدائی زمانے میں عرب کے راستے سے کاروانِ تجارت جاتے تھے یا یہ کہ مآرب کی سرزمین میں یا کہیں اور جنوبی عرب میں باقاعدہ منظم اقوام تھیں۔ ایک واقعہ سب کو معلوم ہے کہ ہر زمانے میں لوبان بحیرۂ احمر کے ذریعے سے مصر پہنچتا تھا، لیکن اس سے یہ بات وثوق کے ساتھ نہیں کہی جا سکتی کہ اس قدر ابتدائی زمانے میں لوبان کی تجارت کاروان کے ان راستوں کے ذریعے قائم ہو چکی تھی جو مآرب سے گزرتے تھے۔ سب سے قدیم تاریخی شے جو یمن میں پائی گئی۔ امن حوتپ (Amenhotep) ثالث (یعنی تقریباً ۱۴۱۱ تا ۱۳۷۵ ق - م) کے عہد کا مصر کے مقدس بھونرے کا نگینہ پر کندہ ہوا ایک نقش ہے جو مقالہ نگار نے صنعاء میں خریدا اور جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ یہ مآرب سے آتا تھا۔ اس نقش سے صرف اسی قدر ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مآرب اور مصر کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے۔ مآرب میں سبائیوں کی قدیم ترین عمارتیں جو اب تک معلوم ہو سکی ہیں، آٹھویں صدی قبل مسیح سے ہیں.

(۴) مآرب کے قدیم شہر کا بیان: ارناؤڈ Arnaud کے ورود کے زمانے تک ہمارے

پاس قدیم شہر اور ان آثار کا بیان موجود ہے جو اس کے کھنڈرات میں کھڑے تھے۔ Glaser, Halévy اور العظم نے تفصیلات اور زیادہ دی ہیں؛ تاہم ابھی تک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے پاس اس شہر کی مکمل تفصیل یا درست نقشہ موجود ہے۔ مأرب کے تمام زائرین کو جن میں مقالہ نگار بھی شامل ہے، بڑے مشکل حالات میں کام کرنا پڑا اور وہ کسی قسم کی پیمائش نہ کر سکے۔ تمام خاکے جو بنائے گئے ہیں وہ فاصلے کو قدموں سے ناپ کر بنائے گئے ہیں یا اس وقت کے لحاظ سے حساب لگایا گیا جو ایک خاص فاصلے کو طے کرنے میں لگا، مثلاً گلیزر Glaser قدیم شہر کے دو دروازوں کا درمیانی فاصلہ ''ایک چوتھائی گھنٹہ'' بیان کرتا ہے۔ ارناوڈ (Arnaud) کا نقشہ (جرنل ایشیاٹک، سلسلہ ۷، ج ۳، ۱۸۷۴ء، ص ۱۱) یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا شہر مدوّر تھا۔ گلیزر Glaser نے ابتدائی نقشوں میں اسی کا اتباع کیا ہے، لیکن وہ اپنی کتاب Reise اور Tagebuch nach Mârib (ص ۳۰ ببعد اور ص ۴۸) میں اسے مستطیل بتاتا ہے۔ دراصل اس بات کا زیادہ احتمال ہے کہ یہ ایک غیر منتظم مستطیل ہو جس کے گوشے مدور ہوں (دیکھیے خاکہ)۔ موجودہ گاؤں اس شہر کے صرف ایک ہی ٹیلے کو گھیرے ہوئے ہے (دیکھیے خاکہ) اور کھنڈرات تمام جگہ پر بکھرے ہوئے ہیں اور ان کی دیواریں، منارے اور ستون زمین سے باہر کی طرف ابھرے ہوئے ہیں۔ ۱۹۴۵ء سے مأرب کے معبدوں کی تباہی خطرناک صورت اختیار کر گئی، کیونکہ امام نے مأرب کے گورنر کو سرکاری عمارتوں مثلاً ذخیرہ گاہ، دفتر، مسجد، سکول، ڈاک بنگلہ اور سرکاری عملہ کے لیے رہائشی مکانوں کے تعمیر کرنے کا حکم دیا جو ایک فصیل کے اندر گھرے ہوئے ہونے چاہییں۔ گورنر نے کھڑے مندروں کو گرانے کا حکم دے دیا تاکہ نئی تعمیرات میں ان کے پتھروں کو استعمال میں لایا جا سکے؛ چنانچہ ۱۹۴۵ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان پندرہ سے زائد سنگی عمارتیں منہدم کی گئیں۔ بہت سے بڑے قطعات کو توڑ کر چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بنا لیے گئے اور اس بات کا قطعاً لحاظ نہیں رکھا گیا کہ آیا ان پر کچھ کتبے کندہ ہیں یا نہیں۔ یہ واضح ہے کہ اس قسم کا عمل تخریب قوم سبا کی تاریخ اور ان کے آثار قدیمہ کے لیے تباہی کا باعث بن گیا۔ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ یہ تخریب روک دی گئی ہے (Ahmad Fakhry : Les Antiquities der Yemen: Voyage a Sirwah, Mârib et El Gôf، در Museon، ۶۱، ص ۲۲ اور An Archaeological Journey to Yemen، ۱ : ۱۱ و ۸۹)، لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ مقالہ نگار کو امریکی فرستادگان کے بعض افراد نے جو ۱۹۵۲ء میں مأرب گئے، یہ بتایا ہے کہ قدیمی عمارتوں کو گرانے کا کام کبھی بند نہیں کیا گیا اور اب بھی جاری ہے۔

قدیم شہر کے گرد ایک پتھر کی دیوار تھی جو تقریباً تین میٹر موٹی اور چونے کے پتھر کے بڑے بڑے چوکوں سے نہایت احتیاط سے بنی ہوئی تھی جن میں سے بعض کی لمبائی ۱۵۰ سینٹی میٹر سے کم نہیں ہے۔ اس کی چاروں طرف کی دیواروں میں چار بڑے دروازے تھے، لیکن بہت سی جگہوں سے دیواریں ٹوٹی پڑی ہیں۔ بہر حال ان آٹھوں شکستہ حصوں کے خاص نام ہیں؛ ارناوڈ Arnaud کے بیان کے مطابق ان کے نام یہ تھے: باب العاقر مغربی دیوار میں؛ باب الحدّ جنوب مغربی کونے کے قریب؛ شمالی دیوار میں یہ دروازے ہیں: باب النّصر، باب ابی القارہ، باب المحرم، باب الذرب، باب القبلہ، اور باب المجنہ۔ جنوبی اور مشرقی دیواروں کو سیلاب بہا کر لے گئے

ہیں۔ آج کل ان میں زیادہ اہم وہ دروازہ ہے جو مغربی دیوار میں ہے اور جو باب المدینہ کہلاتا ہے اور جسے دونوں طرف برج بنا کر خوب اچھی طرح سے محفوظ کر لیا گیا ہے اور شمالی دیوار میں باب الجنہ ہے جہاں سے فصیل سے باہر نکل کر موجودہ قبرستان کو جاتے ہیں۔

اگرچہ یہ جگہ تباہ حالت میں ہے اور تمام مقامات پر ٹیلے ہی ٹیلے نظر آتے ہیں، پھر بھی ہم ان ٹیلوں کے نیچے کہیں کہیں کھنڈرات کی شناخت کر سکتے ہیں۔ یہاں کی ایک وسیع کھلی زمین پر غالباً شہر کی منڈی ہوگی جسے یہاں کے لوگ المیدان اور بعض اوقات السوق کہتے ہیں۔ یہ جگہ ٹیلوں سے گھری ہوئی ہے جن کے نیچے بہت سی پتھر کی عمارتوں کے کھنڈرات دبے پڑے ہیں (بیان بالا)۔ ان عمارتوں میں سے بہت سی حال ہی میں منہدم کی گئی ہیں۔ اہم کتبوں اور منقوش پتھروں کی بڑی تعداد، جن میں منقوش سنگ مرمر کے خوشنما بڑے ٹکڑے اور سنگ مرمر سے بنے ہوئے تخت کے ٹکڑے ایک مقام میں جسے آج کل دارالبیداء کہتے ہیں، پائے گئے ہیں (دیکھیے Fakhry : *An Archaeological Journey to Yemen*، ۱ : ۸۹، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹)۔ یہ دارالبیداء (البیضہ) میدان کے جنوب میں واقع ہے۔ اس کو گلیزر Glaser وہی قصر الصالحین ثابت کرنا چاہتا ہے جس کا ذکر عربی تصنیفات میں بالعموم آیا ہے اور جس کا وصف یمن کے نامور مؤرخ ابوالحسن الہمدانی کی الاکلیل میں موجود ہے اور جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہاں ملکہ بلقیس کا محل تھا (نبیہ امین فارس: *The Antiquities of South Arabia*، ۱۹۳۸ء، ص ۳۳ تا ۳۸، اور D. H. Müller : *Burgen und Schlosser Sudarabien*)۔ ان کھنڈرات میں بہت سے چھوٹے بڑے ستون اور کہیں ٹوٹے پڑے ہیں، لیکن کچھ ابھی بدستور کھڑے ہیں اور ان جگہوں کا نشان دیتے ہیں جہاں مندروں یا محلوں کے اندر ستونوں والے بڑے کمرے واقع تھے۔

موجودہ گاؤں کے گھروں کے قریب ہی ایک قدیم مندر کے آثار ہیں جس کے صدر دروازے کے آٹھ سنگ خارا کے ستون اس مسجد کی دیواروں میں شامل کر دیے گئے ہیں جسے مسجد سلیمان کہا جاتا ہے۔ یہ نام اس کہانی کی یادگار ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ملکہ بلقیس بیت المقدس میں حضرت سلیمانؑ کی زیارت کے لیے آئی تھی۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے قدیم شہر کے گردا گرد ایک فصیل تھی جس کے آثار اب بھی باقی ہیں۔ فقط تھوڑا سا حصہ جنوبی اور مشرقی پہلوؤں کا سیلابی ندیوں سے بہ گیا ہے جو خود شہر کے ایک حصہ کو بھی بہا لے گئیں۔ مغربی دیوار کی لمبائی تقریباً ۷۰۰ میٹر ہے اور شمالی دیوار کی لمبائی (مغرب سے مشرق کی طرف) ۱۵۰۰ میٹر سے کم نہیں ہے۔ کونوں کے زاویے ۹۰ درجے کے نہیں ہیں اس لیے اس کے خاکے کو مستطیل کبھی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ ترچھا ہے۔ قدیم شہر کے رقبہ کا تخمینی اندازہ ایک مربع کلومیٹر سے زائد ہے۔ پہلے کا اندازہ کہ یہ ایک ہزار مربع گز ہے صحیح نہیں (دیکھیے ارناوڈ (Arnaud) در *J. A. S.*، سلسلہ ۷، جلد ۳، ۱۸۷۴ء، ص ۱۱ اور Grohmann در *Encyclopaedia of Islam*، ۳ : ۲۸۱)۔

واقعات سے طبعاً ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ مأرب ایسا شہر اپنی تاریخ میں کئی بار مصائب و انقلابات سے دوچار ہوا ہوگا اور اس کی دیواروں پر تاخت و تاراج کے دوران میں کئی بار حملے ہوئے ہونگے اور یہ ضرور ٹوٹی ہونگی اور پھر بنائی گئی ہوں گی؛ تاہم فصیل کے باقیماندہ حصوں کے معائنہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ

یہ مأرب کی اسی فصیل کا ایک حصہ ہیں جسے بہت ہی قدیم مکربیوں نے تعمیر کیا تھا ۔ گلیزر کے بیان کے مطابق، ص ۲۱۲، ۳۱۳، ۳۲۷، ۳۴۴، ۵۰۰، ۵۱۰ و ۵۳۷، ۵۸۹ و ۶۰۰، ۶۳۳ اور ۶۵۱ ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ سمہعلی ینوف کے بیٹے نے جو مکربیوں میں سے تھا مأرب کے گرد دیوتا عثتر کے حکم اور مدد سے ایک دیوار تعمیر کی ۔

مشہور کتبہ گلیزر ۴۱۸ / ۴۱۹ (دیکھیے فخری : *An Archaeological Journey to Yemen*، ۱ : ۹۷ اور ج ۳ لوحہ ۴۴ الف) میں درج ہے کہ کرب الوتر (ساتویں صدی ق ۔ م) نے مأرب کی فصیل میں اضافے کیے اور دو دروازے اور کچھ برج بنائے (دیکھیے Rhodokanakis : *Altsabische Texte*، ج ۱، ص ۹ ببعد) ۔ قدیم ستونوں سے اب تک یہ واضح نہیں ہوا کہ مأرب کا بانی کون تھا اور ممکن ہے کہ صرواح کے بجائے سبائی حکومت کے صدر مقام بننے سے پہلے یہ اپنے خود مختار حاکم کے ماتحت ایک آزاد سلطنت ہو ۔ مقامی روایات میں اس کی یادگار اب بھی باقی ہے اور شاعر علقمہ ذو جدن نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس سر زمین کی قدیم شان و شوکت کے برباد ہونے کا افسوس کیا ہے اور صرواح کے گزشتہ بادشاہوں کا بھی نام لیا ہے ۔ عرب نسابوں کے بیان کے مطابق مأرب کا بانی سبا بن یشجب تھا (دیکھیے Kremer : *Über die sudarabische Sage*، ص ۲۶ ببعد جہاں وہ یاقوت : المشترک، ص ۳۴۹ کا اور ابو الفداء : *Historia Anteislamica*، ص ۱۱۴ ببعد کا حوالہ دیتا ہے) ۔ الاکلیل کے بیان کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے سبا کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا وہ کوئی شہر تھا یا آدمی یا عورت، آپؐ نے فرمایا کہ سبا ایک آدمی تھا جس کے دس بیٹے تھے جن میں ۶ یمن میں اور ۴ شام میں رہے ۔ یمن میں رہنے والوں کے نام کندہ، مذحج، الازد، انمار، حمیر اور الاشعر ہیں اور شام والوں کے نام لخم، جذام، غسان اور عاملہ ہیں ۔

الہمدانی کے بیان کے مطابق (دیکھیے Muller : *Burgen und Schlösser*، ۲ : ۹۵۹ ببعد، ۱۰۳۸ء ببعد اور نبیہ امین فارس : *The Antiquities of South Arabia*، پرنسٹن یونیورسٹی ۱۹۳۸ء، ص ۳۳ – ۳۸) ۔ مأرب میں تین مستحکم قصر تھے : الصالحین، القشیب اور الہجر ۔ ان میں سے مشہور ترین الصالحین ہے اور اسی میں عرش بلقیس تھا جس کا ذکر قرآن مجید (۲۷ [النمل] : ۲۳، ۳۸ اور ۴۲) میں آنے کی وجہ سے اسلامی تصانیف میں مشہور ہو گیا ۔ یہ ذکر ملکہ بلقیس کے حضرت سلیمان علیہ السلام سے تعلق پیدا ہونے کے سلسلہ میں آیا ہے ۔ متعدد عرب مؤرخین جن میں الہمدانی بھی شامل ہے کہتے ہیں کہ اس عرش کے پائے اب تک بدستور قائم ہیں اور وہ اس قدر ضخیم اور اتنی مضبوطی سے زمین میں گڑے ہوئے ہیں کہ خواہ کتنی ہی تعداد میں آدمی اسے گرانے کی کوشش کریں وہ انہیں گرا نہیں سکے ۔ شپرینگر Sprenger نے عرش بلقیس کا ذکر اپنی کتاب *Post und Reiserouten* (ص ۱۴۰) میں کیا ہے جہاں وہ ایک عرب مؤرخ کے حوالے سے کہتا ہے کہ یہ پتھر کے پایوں پر قائم تھا جن میں سے ہر ایک ۲۰ ذراع بلند تھا اور زمین کے اندر اس کی بنیاد اسی قدر گہری تھی جس قدر زمین کے اوپر اس کی بلندی تھی (دیکھیے Grohmann : *Encyclopaedia of Islam*، ۳ : ۲۸۲ جہاں اس نے حوالہ کی تصحیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ غلطی سے یہ بیان البکری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ابن المجاور کا ہے) ۔ ستونوں کی بلندی

کا ذکر جہاں اس کو ۲۸ ذراع بتایا گیا ہے جہاں تسبا میں آیا (دیکھیے Jomard، در F. Mengin : *History d l'Egypte*، ص ۳۴۴)، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اس میں کچھ غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، کیونکہ مأرب کے لوگ اب تک مأرب کے بعض قدیم مندروں کو عرش بلقیس سے وابستہ کرتے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہو گی کہ مندروں کے سامنے کچھ بلند ستونوں کی قطار اب تک موجود ہے اور ان میں سے بعض کی بلندی یقیناً ۲۰ ذراع تک پہنچ جاتی ہے۔ یمنی شاعر نشوان الحمیری عرش بلقیس کا ذکر کرتے ہوئے ص ۵۰ اور ۷۰ پر کہتا ہے کہ یہ ایک قلعہ تھا۔ مقالہ نگار کا یقین ہے کہ اس صورت میں اس کی جگہ فصیل شہر کے اندر ہونی چاہیے۔ یمن میں اور جگہیں بھی ہیں جنہیں عرش بلقیس کہا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک سرواح کا بہترین طریقے سے محفوظ مندر ہے (دیکھیے، فخری : *An Archaeological Journey to Yemen*، ص ۲۳)۔ اسے دار بلقیس بھی کہا جاتا ہے (دیکھیے، کتاب مذکور، ص ۲۹)۔ یاقوت (معجم ۳ : ۶۴۰) کے مطابق عرش بلقیس ضمر سے ایک دن کی مسافت پر ایک جگہ کا نام ہے جس پر سنگ مرمر کے چھ ستون کھڑے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس جگہ کا نام ظفار ہونا چاہیے جو یمن کے مشہور مقامات میں سے ہے اور جس میں اب بھی مشہور قدیم عمارات کے آثار پائے جاتے ہیں۔

ان قدیم کھنڈرات کی باقی ماندہ دیواروں اور ستونوں کے علاوہ جو کھدائی کرنے والوں کے منتظر ہیں یہاں بہت سے کتبے، مزین پتھر اور بتوں کے نیم اور مکمل مجسمے معبد کے اصل کمرے میں رکھے ہوئے پائے گئے ہیں۔ یہاں پر سنگ رخام اور دیگر پتھروں کے بنے ہوئے بہت سے سر بھی ہیں جن کی بلندی ۱۵ سے ۲۵ سینٹی میٹر تک ہے اور صنعت گری کی بعض خصوصیات ظاہر کرتے ہیں۔ یہاں کانسی کے بھی بہت سے بت پائے جاتے ہیں۔ سنگی تابوتوں کے شکستہ حصے ہر وقت دیکھے جا سکتے ہیں۔ Glaser : *Reise nach Marib*، ص ۴۷) نے مأرب میں بئر عبیدہ کے مقام پر ایک صحیح و سالم سنگی تابوت دیکھا جس پر کوئی کتبہ نہ تھا اور جو جانوروں کے پانی پینے کے لگن کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اور مقالہ نگار نے بھی سرواح میں ایک اسی طرح کا لگن دیکھا تھا (فخری *An Archaeological Journey to Yemen*، ج ۱ : ص ۱۵)۔

چھوٹی چھوٹی چیزیں مثلاً تعویذ، سکے، انگشتریوں کے نگینے وغیرہ کثیر التعداد میں ہیں اور ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو اپنی بابلی، مصری اور یونانی اصل پر دلالت کرتے ہیں (دیکھیے فخری : کتاب مذکور، ج ۱ : ص ۱۳۳ ببعد)۔ بعض پتھر کی سلیں اور قربان گاہیں جو مأرب میں پائی گئی ہیں یقیناً بابلی اثر ظاہر کرتی ہیں جب یہ ابتدائی زمانہ کی ہوں گی، لیکن ان اشیاے قدیمہ میں جن کی تاریخ دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے یونانی نشانیاں پائی جاتی ہیں (رک بہ فن تعمیر)۔

مأرب میں کبھی منظم طور پر کھدائی کا کام نہیں کیا گیا اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ جو اشیا علما کے ہاتھوں میں آئی ہیں وہ ان کھنڈرات کی سطح پر پڑی ہوئی پائی گئی ہیں یا جنہیں قدیم عمارات سے کھود کر نکالا گیا تھا، لیکن ان میں کوئی ایسی صحیح نشانی نہ تھی جس سے اس جگہ کی جہاں سے وہ اشیا لی گئی تھیں قابل وثوق تاریخ معلوم کرنے میں مدد مل سکے۔ دیگر اشیا جو صنعاء اور عدن میں نوادر نمونوں سے خریدی گئیں ان سے سوا اس کے جو کچھ

ان کے پیچھے والوں نے ان سے متعلق کہ دیا کہ ان کے اصل مقام کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ لہٰذا مأرب اور اس کے گرد و نواح کو کھودے بغیر مأرب کی تاریخ کبھی بھی لکھی نہیں جا سکتی۔

۵۔ مأرب کے گرد و نواح کی قدیم عمارات:

قدیم شہر مدتِ دراز تک رُو بہ ترقی رہا اور جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اس کی ترقی کا سبب اس کی تجارت اور آبپاشی کے ذرائع تھے، جن کی تعمیر آٹھویں صدی قبل مسیح میں شروع ہو چکی تھی۔

مأرب کا مشہور بند اس وسیع زرخیز وادی کو سیراب کرتا تھا اور شہر اور ارد گرد کے باغات ان نہروں کے ذریعے سے سیراب کیے جاتے تھے جو اس بند سے نکلتی تھیں۔ قلعہ بند شہر کے باہر کئی ایک مضافات تھے جن میں سنگی محل اور مندر تھے جن کے کھنڈرات اب تک وادی ذَنَہ کے جنوب میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم المقہ کا مندر ہے جو ''محرم بلقیس'' (دیکھیے سطور ذیل) کے نام سے مشہور ہے۔ مندرجہ ذیل مقامات پر اور بھی بہت سے اہم آثار ہیں۔ الجثوہ، سلوہ، الحزمہ، حصن النّاصر، المقرب، المَنین، میروث، مدینۃ النحاس (آج کل اس کا بیشتر حصہ ریت سے ڈھکا پڑا ہے) الرجمۃ، العمید۔ یہ تمام مقامات جن کا ذکر کیا گیا ہے، نیز بہت سے اور مقامات بھی (دیکھیے شکل ۲) اس کے منتظر ہیں کہ انہیں کب کھودا جائے گا۔

بند کے قریب ہی (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ۱: ۹۶ - ۹۷) ایک قدیمی قبرستان ہے جسے آج کل قبور الیمین کہا جاتا ہے۔ اس کے بعض مقبرے پتھر سے تعمیر کیے گئے ہیں اور بعض سیلابی مٹی کو کاٹ کر بنائے گئے ہیں۔ سیلاب کے گزر جانے کے بعد بعض بدوی وہاں جاتے ہیں اور وہاں انہیں وہ چھوٹی چھوٹی اشیا ملتی ہیں جو دراصل قبروں، میں مردوں کے ساتھ رکھی گئی تھیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء کے تنوع کو دیکھ کر غریب بدویوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ یہ مقبرے ان تاجروں کے لیے بنائے گئے تھے جو اپنے مال و متاع سمیت یہاں مدفون ہوئے ہونگے۔

قدیم شہر کی جنوبی دیوار سے باہر کی طرف پانی کے بہاؤ کو منظم کرنے والے بند کے آثار ہیں جو اس نہر کی قدیم گزرگاہ کے اس سرے سے اس سرے تک پھیلا ہوا ہے جس میں بند کا پانی آتا تھا۔ پانی کی رفتار کو منظم کرنے والا یہ بند شہر کے اصل دروازوں میں سے ایک کے سامنے واقع ہے اور شہر کو نہر کے دوسرے کنارے کے وسیع مضافاتِ شہر سے ملاتا ہے۔ اس کے موجودہ آثار صرف دو بڑی سنگی دیواروں پر مشتمل ہیں جو مشرق سے مغرب کی جہت میں ایک قطار میں واقع ہیں اور پانی ان کے درمیان کی خالی جگہ پر بہتا تھا۔ کتبہ RES، 4401 اس کے شمالی پہلو پر کھدا ہوا ہے۔ اس کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک شخص قومِ سبا کے مُکَرِّب ذمار علی واتر بن کرب ایل نے پانی کو منظم کرنے والے اس بند کو تعمیر کیا تھا (دیکھیے J. Rockmans: *L'Institution Monarchique en Arabie Méridionale avant l'Islam*، ۱۹۵۱ء، ص ۹۲، ۹۳)۔ یہ مُکَرِّب اپنے خاندان کے تین بڑے حکمرانوں میں سے پہلا حکمران تھا۔ اس نے آبپاشی کی طرف بہت زیادہ توجہ دی اور ایسے بند اور تالاب بنوائے جو مأرب کی فراوان خوشحالی کا سبب بنے۔ اس حکمران کا عہد ساتویں صدی قبل مسیح کا ابتدائی زمانہ تھا (دیکھیے H. St. J. Philby: *The Background of Islam*، ص ۳۸، ۱۰۱)۔ ان آثار کی بناوٹ بعینہ ایسی ہے جیسی کہ میرواح کے پانی کے مدخل کی ساخت ہے یعنی جہاں سے پانی داخل ہوتا ہے، وہاں سے گول ہے (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ۱: ۵۲)۔

ذمار علی نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ تالاب عشتر کی خانقاہ کے بالکل سامنے بنایا تھا۔ Glaser : *Reise Nach Mârib*، ص ۴۰؛ وھی مصنف: *Tagebuch*، ۱۱ : ۴۷) کا خیال ہے کہ پانی کو منظم کرنے والے بند کی شمالی مغربی جانب تین سو قدم کے فاصلے پر جو ایک قدیم عمارت کے آثار ہیں، وہ اسی خانقاہ کے آثار ہیں۔

۶۔ العمید: العمید کی جائے وقوع محرم بلقیس سے شمال مغربی جانب ۱۴۰۰ میٹر کے فاصلے پر ہے۔ یہاں پانچ ستون کھڑے دکھائی دیتے ہیں جو تمام منظر پر چھائے ہوئے ہیں جن کی بلندی دشت کی سطح سے تقریباً ۸ میٹر ہے۔ ان کی اصل بلندی یقیناً اس سے زیادہ ہوگی، کیونکہ اس جگہ کی ابھی تک کھدائی نہیں ہوئی اور ستونوں کے قاعدے ابھی تک چھپے ہوئے ہیں۔ ان ستونوں میں سے ہر ستون پتھر کے ایک ہی قلعے سے تراشا گیا ہے اور ہر ایک کی چوٹی نقش و نگار سے آراستہ ہے۔ اطراف سے ان کی پیمائش ۸۲×۶۳ سنٹی میٹر ہے اور یہ ضرور کسی مندر کے پھاٹک کا ایک حصہ ہوں گے اور یقیناً ان کی تعداد ان پانچ سے جو اب موجود ہیں، زائد ہوگی۔

ان ستونوں کے گرد ایک یا دو اور ستونوں کے آثار دکھائی دیتے ہیں، نیز کچھ اور ستونوں کی کرسیاں ہیں جن پر کتبے کندہ ہیں اور کچھ آراستہ ستونوں کے حصے ہیں (دیکھیے فخری: کتاب مذکور، ۱ : ۹۳ - ۹۵، ج ۳، پلیٹ ۳۵، ۳۶)۔ ان کرسیوں میں سے ایک کے گردا گرد ایک کتبہ (فخری: ۵۲، کتاب مذکور، ۲ : ۲۹) ہے، جس میں لکھا ہے کہ ذمار علی نامی ایک شخص نے المقہ دیوتا کو ایک شخص کی معرفت جس کا نام العمر تھا، کچھ نذر پیش کی تھی۔ ایک اور کرسی (فخری، ۵۳) کے کتبے میں ذکر کیا گیا ہے کہ دو شخصوں نے المقہ دیوتا کے نام زمین وقف کی۔

ایک اور کتبہ کے مطابق جو اس مقام پر پڑا ہوا تھا (Arnaud ۵۳ = GL ۴۷۹، ۴۸۰) اس مندر کا نام بران معلوم ہوتا ہے اور اسے المقہ کی نذر کیا گیا تھا۔

۷۔ محرم بلقیس: محرم بلقیس کا معبد (حرم بلقیس کہنا صحیح نہیں جیسا کہ پہلے زائرین نے لکھا ہے) مأرب کے علاقے کی سب سے زیادہ محفوظ قدیم عمارت ہے۔ یہ آج کل کے گاؤں کے جنوب مشرق میں گاؤں سے ۴ کلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ Arnaud کے ۱۸۴۳ء (دیکھیے جرنل ایشیاٹک، سلسلہ ۷، ۳ : ۱۴ ببعد ۱۸۷۴ء) اور Glaser کے ۱۸۸۸ء (*Reise noch Mârib*، ص ۲۱، ۴۴، ff ۷۳، ۱۳۷، ۱۴۱) میں یہاں آنے کے بعد العظم یہاں آیا (دیکھیے: رحلة فی بلاد العربیة السعیدة ۲ : ۱۱۱ ببعد) اور مقالہ نگار نے اپنے ۱۹۴۷ء کے سفر کے دوران میں یہاں کی کچھ پیمائشیں لیں اور ان تمام عبارتوں کو نقل کیا جو اب تک دیواروں پر محفوظ تھیں (دیکھیے: کتاب مذکور، ۱ : ۳۲، ۴۵، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶)۔ ان بیانات کے مطابق جو ۱۹۵۲ء میں اخبارات میں دیے گئے اور ان فوٹو گرافوں کی رو سے جو ان بیانات کے ساتھ شائع ہوئے America Foundation for the Study of Man کے وفد نے محرم بلقیس کے ایک حصہ کو، جو معبد کے پھاٹک کے آٹھ ستونوں کے گردا گرد تھا، نیز اس جگہ کو جو ستونوں اور اصلی احاطے کے درمیان واقع ہے، کھودا۔

محرم بلقیس عوام کا مشہور معبد ہے جو چاند کے دیوتا المقہ کی پوجا کے لیے بنایا گیا۔ یہ بیضوی شکل کی بہت بڑی عمارت ہے جس کا اصلی دروازہ شمال مشرق کی طرف کھلتا ہے اور اس کے سامنے آٹھ ستونوں کا پھاٹک ہے جو اس سے تقریباً دس میٹر کے فاصلے پر ہے۔ نسبتاً طویل محور شمال مغرب سے جنوب مشرق

کی طرف جاتا ہے اور اس کی لمبائی تقریباً ۴۹ میٹر ہے ۔ چھوٹا محور ۸۲٫۲۰ میٹر ہے جس میں معبد کی دیواریں بھی شامل ہیں ۔ احاطے کی دیوار کی موٹائی ۲۰۹ میٹر ہے اور یہ دو متوازی دیواروں سے بنی ہے جن کے درمیان ہر اڑھائی میٹر کے بعد ایک متقاطع دیوار ہے جو دونوں کو جوڑتی ہے ۔ ان کی درمیانی جگہ کنکروں اور سنگریزوں سے بھر دی گئی ہے ۔ زمانہ حال کی کھدائیوں سے پہلے زمین سے بلند پھاٹک کے آٹھ ستون دکھائی دیتے تھے جو ریتلی سطح سے ۵٫۴ میٹر اونچے تھے اور بڑے دروازے کے قریب تین ستون تھے (Glaser کے زمانے میں سطح زمین سے بلند یہاں چار ستون تھے) ۔ بیضوی عمارت سے باہر مشرق کی طرف چار اور ستونوں کی چوٹیاں نظر آتی ہیں ۔

جب یہاں سے بالو ریت ہٹائی گئی تو معلوم ہوا کہ مؤخرالذکر چار ستون ایک مختصر سی عبادت گاہ کے چار کونے ہیں جس کی پردے کی دیوار کے نچلے حصے اب تک محفوظ ہیں ۔ اس عمارت کے بنانے کا مقصد صاف طور پر واضح نہیں اور نہ ان کی دیواروں پر کوئی کتبہ ہی دریافت ہوا ہے ۔ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ یہ شاہی تخت کے لیے سرا پردہ کا کام دیتی تھی جیسے *Deutsche Aksum Expedition*، ۲ : ۹۳ کی شکل ۱۳۹ کی عمارت میں ظاہر کیا گیا ہے لیکن یہ کسی طرح قطعی بات نہیں ہو سکتی ۔ کھدائیوں سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ ۸ ستونوں اور معبد کے دروازے کے درمیان ریت کے نیچے ایک بڑا چھتا چھپا پڑا تھا جسے چھوٹے چھوٹے ستون چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھے، جن کی بلندی ۵ میٹر سے زائد تھی اور ان ستونوں کے درمیان بڑی بڑی سلیں تھیں جن پر کتبے کندہ تھے اور مجسموں کی کرسیاں تھیں ۔ بعض مجسمے کانسی کے بنے ہوئے ہیں اور ان میں سے ایک تو بالکل صحیح و سالم تھا ۔ یہ مجسمہ ایک پادری کا ہے جس نے چیتے کی کھال پہنی ہوئی ہے ۔ ان کتبوں میں سے جو اس چھتے میں پائے گئے ہیں بیشتر ابتدائی زمانے کے تھیں ۔ اس بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ معبد تقریباً ایک ہزار سال تک زیر استعمال رہا ۔ اس معبد کے اندرونی حصے سے وہ ریت جو وہاں جمع ہو گئی ہے، ابھی صاف نہیں کی گئی ۔ اس کی مناسب کھدائی اور مطالعے کے لیے ایسا ہونا ضروری ہے اور جب تک یہ نہ ہو جائے، ہمیں مزید حالات معلوم کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑیگا ۔ دیواریں باقاعدہ تراشے ہوئے پتھروں کے بڑے بڑے چوکوں سے بنی ہیں جن میں سے ہر ایک کا عرض اوسطاً ۴۳ سنٹی میٹر ہے، لیکن ان کی لمبائی مختلف ہے اور بعض ۱،۵۰ سنٹی میٹر تک لمبے ہیں ۔ حال کی کھدائیوں سے پہلے ان چوکوں کے ۴۳ ردے دوہری چوٹیوں والی آرائشی پٹی تک دکھائی دیتے تھے ۔ اس طرز کی بالائی آرائشی پٹی صرواح کے مندر کی پٹی سے اور سبا کی بعض قدیم عمارتوں کی منبت کاری سے مشابہ ہے (Nielsen: *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*، ص ۱۵۷، شکل ۴۴؛ فخری: *An Archaeological Journey to Yemen*، ج ۱، شکل ۸۰، ۸۱ اور ج ۲، پلیٹ ۳۸) ۔ اس تاج جیسی پٹی کا مقابلہ A. Grohmann نے (*Encyclopaedia of Islam*، ۳ : ۲۸۳) اس منبت کاری سے کیا ہے جیسے حبشہ میں Th. Bent نے Jeha کے اندر دریافت کیا تھا (Th. Bent: *The Sacred city of the Ethiopians*، ص ۱۰۲) ۔ آرائشی پٹی کا محفوظ ترین حصہ مشرق کی جانب ہے جہاں سب سے اوپر کی پٹی کے نیچے کی دیوار کو خوب آراستہ طور پر بنایا گیا ہے اور ہر دو پتھروں کے درمیان ایک نالی رکھی گئی ہے، جس کی چوڑائی دس سنٹی میٹر ہے ۔ زیب و زینت کا یہی نمونہ صرواح کی عمارتوں میں

نمایاں ہے (فخری : کتاب مذکور، ج ۳، پلیٹ ۴) اور یہی نمونہ جیحا کے سبائی معبد میں بھی موجود Deutsche Aksum-Expedition، ج ۲، شکل ۱۶۵)۔

ہماری معلومات کی موجودہ حالت میں یہ زیادہ دانشمندانہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بجائے اس کے کہ ہم کمروں اور چھتوں کے اندرونی حصوں کے وجود کا ثبوت دینے یا اس کے باطل کرنے کی کوشش کریں، ہم مزید تحقیقات کے نتائج کا انتظار کریں۔ اس وقت جس قدر بھی ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ معبد میں داخل ہونے کے کم از کم دو دروازے ہیں۔ ان میں بڑا دروازہ جس کے ساتھ پھاٹک اور چھتا ہے، شمال مشرق کی جانب کھلتا ہے اور یہ کہ مغرب کی طرف ایک اور دروازہ ہے جس کا رخ پرانے شہر کی طرف ہے۔ اس دروازے کو ایک سڑک پرانے شہر سے ملاتی تھی۔ ان کتبوں میں سے جو معبد کی بیرونی دیوار پر ہیں، کچھ تو آرناڈ Arnaud نے نقل کیے تھے اور اس کے بعد Glaser نے نقل کیے اور یہ کتبے کئی مطالعوں اور تشریحات کا موضوع بن گئے۔ بہترین اور آخری ترجمہ N. Rhodokanakis: Studien، ۲: ۷ ببعد کا ہے۔ امید ہے کہ مقالہ نگار کی نقول (فخری : کتاب مذکور، ۱: ۹۹) کے علاوہ امریکی وفد علمی کے بعض افراد نے بھی کی ہیں۔ مطالعہ کے لیے مزید مواد بہم پہنچائینگی۔ ان میں سے سب سے قدیم کتبہ سب سے اونچی ہٹی کے پاس مشرقی جانب پایا جاتا ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ یدع ابل ذریح بن سمھوعلی مکرب سبا نے عوام کے معبد کی دیوار بنوائی۔ یہ قوم سباء کا دوسرا مکرب تھا اور اس کا عہد آٹھویں صدی قبل مسیح کا ابتدائی حصہ ہے۔ اسی لیے سرواح کا بڑا معبد اسی دیوتا کے لیے بنایا (دیکھیے لغری : کتاب مذکور؛ ۱: ۳۴)۔ مغربی جہت میں چودھویں ردے پر ایک اور کتبہ ہے جس میں مذکور ہے کہ یہ معبد الشریح بن سمھوعلی ذریح شاہ سبا نے مکمل کیا (Glaser ۳۸۵ = Arnaud ۵۵؛ دیکھیے Rhodokanakis: Studien، ۲: ۱۲ ببعد) جس نے تقریباً ۵۷۰ ق م میں حکومت کی اور پھر اس کے بعد یثاعمربین بکرب ملک واتر نے، جس نے تقریباً ۵۲۰ ق ـ م میں حکومت کی۔ بعد کے زمانہ کے کچھ اور متون بھی ہیں کیونکہ ریت دیواروں کو نصف سے زائد بلندی تک ڈھانکے ہوئے ہے اور وہ کتبے جو معبد کے چھتے میں پائے گئے ہیں ابھی تک شائع نہیں ہوئے اور چونکہ اندرونی حصہ ابھی تک ریت سے بھرا پڑا ہے، اس لیے اس وقت ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ کتنے حکمرانوں نے اس معبد میں اضافہ کیا یا اس کی مرمت کی۔

محرم بلقیس کے اس پیراگراف کو ختم کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ان دو لفظوں کے اصل کے متعلق چند لفظ کہہ دیے جائیں۔ ''محرم'' کا لفظ کوئی مشکل لفظ نہیں۔ اس کا مطلب ''دیوتا کی مقدس جگہ ہے'' (دیکھیے Müller: Burgen und Schlosser Sudarabiens، ۲: ۹۷۲ ببعد) جو اس جگہ کا مکمل نام ہے۔ ''بلقیس'' کا لفظ بطور ملکہ سبا کے نام کے جس کا تعلق حضرت سلیمان علیہ السلام سے ہے، سبائی متون میں نہیں پایا گیا اور اس کی اصل کے متعلق ابھی بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ Müller اور Fresnel (جرنل ایشیاٹک، سلسلہ ۴، ۶: ۲۲۶ ببعد، ۲۳۳ ببعد) دونوں اس بات کے یقین کرنے کی طرف مائل ہیں کہ ملکہ کا صحیح نام بلقیس نہ تھا، بلکہ بلقمہ تھا جو چاند کے دیوتا المقہ کے نام سے بنایا گیا۔ ان علما کی بحثوں کی بنیاد العقد الفرید میں ابن عبدربہ اور مرآۃ الزمان میں ابن الجوزی کے بیانات پر ہے۔ ابن خلدون نے (۱۳۳۲ء تا ۱۴۰۶ء) اپنی تاریخ میں عربستان کے شاہی سلیمانی نسب کا خلاصہ دیا ہے۔

اور عربستان کے زمانۂ قبل از اسلام کے واقعات کے لیے اپنے بہت سے پیشروؤں مثلاً المسعودی، ابن سعید، الطبری، السہیلی، ابن حزم، ابن الکلبی وغیرہم کا حوالہ دیا ہے۔ وہ قوم سباء کی اس ملکہ کا نام جو حضرت سلیمان کے پاس آئی، بلقمہ یا بلقیس بتاتا ہے اور بتلاتا ہے کہ اس نے حضرت سلیمان کے پاس آنے سے پہلے سات سال سباء پر حکومت کی اور ٢٤ سال اس کے بعد۔ ابن خلدون اس کے بعد لکھتا ہے کہ سباء کے حکمرانوں میں سے بلقمہ چھٹی حکمران تھی۔

یہ بات دلچسپ ہے کہ حبشی افسانے اور رزمیہ داستانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حبشہ کا پہلا بادشاہ سورج رانی بلقیس (جیسے بعض اوقات ماکدا کہا جاتا ہے) اور چاند راجہ حکیم سلومون کا بیٹا تھا (قب *Handbuch der altarabischen Altertumskunde* : Nielsen، ص ٢٣٤)، مگر سلیمان کی افسانوی ملکہ کو ماکدا کہا جائے یا یلقمہ یا بلقمہ، بلقیس کے نام کے اشتقاق اور اس کے معنی کا قطعی فیصلہ کرنا ابھی باقی ہے۔

٨۔ سدّ مأرب: یہ تمام دنیا میں مشہور آبپاشی کے لیے بند یقیناً عربستان کی سب سے بڑی قدیم عمارت ہے جو اب تک موجود ہے اور بذات خود یہ فن معماری کا نہایت اعلٰی کارنامہ ہے اور قدیم زمانہ میں جنوبی عربستان کے لوگوں کی اجتماعی قابلیت ظاہر کرتا ہے۔ اسلامی تصانیف میں اس کی بڑی شہرت ہے اور عرب مورخین کا بہت دل پسند موضوع تھا۔ اس کی کچھ وجہ تو یہ ہے کہ عربستان میں اس کی بڑی اہمیت ہے لیکن اس سے زیادہ تر وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ ”سبا کے لیے ان کی بستی میں ایک نشانی تھی، دائیں اور بائیں دو باغ، خدا کے رزق میں سے کھاؤ اور اس کا شکریہ ادا کرو۔ شہر اچھا اور مغفرت والا پروردگار، لیکن وہ رو گردان ہو گئے تو ہم نے ان پر بند کا سیلاب بھیج دیا اور ہم نے ان دونوں باغوں کو بدل کر ایسے باغ بنا دیا جس میں کسیلا پھل، جھاؤ اور کچھ بیر کے درخت اگنے لگے۔ یہ ہم نے ان کو ان کے کفر کا بدلا دیا اور ہم اس طرح کی جزاء صرف کافروں کو دیتے ہیں اور ہم نے ان کے اور ان بستیوں کے درمیان جنہیں ہم نے با برکت کیا تھا ایسی اور بستیاں آباد کر رکھی تھیں جو دور سے نظر آتی تھیں اور ہم نے سفر کی منزلیں مقرر کر دی تھیں اور (ہم نے کہہ دیا تھا کہ) ان راستوں میں دن رات امن کے ساتھ سفر کرو، پھر انہوں نے کہا خدایا ہمارے سفر کا فاصلہ دراز کر دے۔ انہوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا تو ہم نے ان کو افسانہ بنا دیا اور ان کو تتر بتر کر ڈالا یقیناً اس میں پتہ کی باتیں ہیں ہر صبر کرنے والے شکر گزار آدمی کے لیے“ (٣٤ [سبا] : ١٥ تا ١٩)۔

سدّ مأرب کی شکستگی جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اور جو مأرب کے زرخیز گرد و نواح کی تباہی کی باعث بنی ٥٤٢ء اور ٥٧٠ء کے درمیان کہیں واقع ہوئی۔ اگرچہ اس واقعہ کی یاد عربوں کے ذہنوں میں مقابلۃً تازہ تھی، پھر بھی ہم مفسروں کے بیانات میں جہاں وہ سد کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بنانے والوں کے نام بتاتے اور اس کی شکست کے اسباب بیان کرتے ہیں، دور ازکار افسانے پاتے ہیں کہ اللہ تعالٰی نے اس کو اس طرح سزا دی کہ ایک گھونس نے اس سد کی پتھر کی دیواروں کو کتر ڈالا یہاں تک کہ یہ پانی کے زور سے ٹوٹ گئی اور پانی تمام سد پر چھا گیا اور کشت زاروں کو تباہ کر دیا۔ اس کی ایک مثال الدمیری کی کتاب حیوۃ الحیوان طبع صبیح، ١ : ٤٤٣ تا ٤٤٥) میں پائی جاتی ہے۔ ”خلد“ کے لفظ کے تحت وہ ایک قسم کے چوہے کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ اندھا ہوتا ہے اور ہمیشہ اپنے بل میں رہتا ہے اور

شاذ و نادر ہی باہر آتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے ”بعض مفسرین کہتے ہیں کہ یہی ”خلد تھا جس نے سد مأرب کو تباہ کیا۔ قوم سبأ کے دو باغ تھے، یعنی ایک آنے والے کے دائیں ہاتھ پر اور دوسرا بائیں ہاتھ پر۔ خدا تعالیٰ نے حکم دیا کہ خدا کا رزق کھاؤ اور اس کا شکریہ ادا کرو، یعنی ان تمام چیزوں پر جو اس نے تمہیں عطا کی ہیں۔ ان کا شہر بہت اچھی جگہ تھا جہاں نہ مچھر تھے، نہ پسو، نہ سانپ اور نہ مکھیاں اور جب کبھی کسی کاروان کے ساتھ ایسے لوگ آ جاتے جن کے کپڑوں میں جوئیں یا کوئی اور کیڑا ہوتا تو یہاں پہنچتے ہی یہ کیڑے مر جاتے۔ باغ میں ہر شخص اپنے سر پر ٹوکری رکھ کر جاتا اور جب باہر آتا تو وہ ٹوکری ہر قسم کے پھلوں سے بھری ہوتی تھی۔ خدا نے ان کی طرف تیرہ پیغمبر بھیجے جنہوں نے ان لوگوں کو اللہ کے سیدھے راستہ پر چلنے کی نصیحت کی اور اللہ کی عنایات یاد دلائیں اور خدا کے عذاب سے انہیں ڈرایا، لیکن ان لوگوں نے کوئی پروا نہ کی اور کہا تو یہ کہا: ”ہم نہیں جانتے کہ اللہ نے ہم پر کوئی عنایت کی ہے“۔ ان کا ایک سد (عرم (بند) تھا جسے بلقیس نے جب وہ ان کی ملکہ تھی، بنوایا تھا۔ اس کے نیچے ایک بڑا تالاب تھا جس میں بارہ دروازے تھے جن میں سے بارہ دریا الگ الگ نکل کر بہتے اور پانی ان سب کے درمیان تقسیم کرتے تھے۔ بلقیس کی حضرت سلیمان علیہ السلام سے ملاقات سے کچھ مدت بعد تک تو وہ نیکوکار رہے، لیکن اس کے بعد وہ ظلم اور حرص پر اتر آئے، اللہ کا انکار کر بیٹھے۔ اس پر خدا نے ان پر اندھا چوہا خلد کی نوع کا بھیجا جس نے سد کی بنیادوں میں سوراخ کر دیے۔ بند کے ٹوٹنے سے ان کے درخت تباہ ہو گئے اور ان کی زمین ویران ہو گئی۔ سبائیوں کو اپنی کتابوں اور پیشگوئیوں سے اس بات کا علم تھا کہ ایک نہ ایک دن ان کے بند کو ایک چوہا تباہ کر دے گا، لہٰذا انہوں نے ہر دو پتھروں کے درمیانی شگاف پر ایک بلی مقرر کر دی تھی۔ جب اللہ کا مقرر کردہ وقت آیا تو ایک سرخ رنگ کا چوہا ان میں سے ایک بلی کے پاس آیا اور اس پر حملہ کر دیا اور جونہی بلی پیچھے ہٹی چوہا شگاف میں گھس گیا اور اسے کھودنا شروع کر دیا۔ جب پانی کا ریلا آیا تو سد میں داخلہ کے مقام پر دراڑ پڑی ہوئی پائی اور پانی اس میں گھس گیا۔ سد گر پڑی، تمام علاقہ میں طغیانی آ گئی اور ان کے گھر بار ریت سے بھر گئے“۔

ابن عباس، وہب اور دوسروں کا بیان ہے کہ اس سد کو بلقیس نے اس لیے بنایا تھا کہ قوم سبأ کے افراد آپس میں اپنی اپنی وادیوں کے پانی کے بارے میں لڑتے رہتے تھے۔ اس نے حکم دیا کہ ساری وادی کو ایک عرم سے جو کہ سد کے لیے ایک حمیری لفظ ہے بند کر دیا جائے؛ چنانچہ اس نے دونوں پہاڑوں کے درمیانی راستہ کو بڑے بڑے پتھروں اور کول تار کے ساتھ بند کر دیا اور دیوار میں ایک دوسرے کے اوپر تلے تین دروازے رکھے اور اس بند کے نیچے کی طرف ایک پانی کا تالاب بنا دیا جس میں ان کے دریاؤں کی تعداد کے مطابق بارہ راستے رکھے۔ جب کبھی پانی کی ضرورت پڑتی تو وہ ان دروازوں میں سے ایک دروازہ کھول دیتے اور جب کافی پانی آ چکتا تو اسے بند کر لیتے۔ جب بارشیں آتیں اور سیلاب کا پانی یمن کی ندیوں میں بہہ کر بند کے پیچھے جمع ہو جاتا تو وہ سب سے اوپر کے دروازے کے کھولنے کا حکم دیتی تاکہ اس میں پانی نیچے تالاب میں آ جائے۔ جب چوٹی کے دروازے سے پانی آ چکتا تو اس سے پیچھے کا دروازہ کھول دیا جاتا اور اسی طرح پھر اس سے پیچھے کا۔ آئندہ سال کے تازہ پانی کے آنے سے

پہلے بند کے ذریعے ذخیرہ کیا ہوا پانی کبھی ختم نہ ہوتا۔ اس طریقہ سے وہ ان لوگوں کے درمیان پانی تقسیم کرتی واللہ اعلم۔

اس کے علاوہ الدمیری بیان کرتا ہے کہ السہیلی کے قول کے مطابق ’’اس بند کو سبا بن یشجب نے بنایا تھا جس نے ستر دریاؤں کا پانی اس کے اندر سے گزارنے کا بندوبست کیا، لیکن اس کی تکمیل سے پہلے ہی وہ مر گیا۔ اس کے بعد اسے حمیر کے بادشاہوں نے مکمل کیا۔ سبا کا نام عبد شمس بن یشجب بن یعراب بن قحطان ہے‘‘۔

ان اقتباسات سے ہمیں ان قصوں کا کچھ اندازہ ہو جاتا ہے جن کا ذکر عرب مورخین نے کیا ہے۔ آگے چل کر معلوم ہو گیا کہ اگرچہ ان میں تخیل اور افسانہ ملا جلا ہے تاہم یہ قصے مفید ثابت ہوئے اور جیسا کہ ہم سد کے باقی ماندہ آثار کے بیان میں پاتے ہیں، ان قصوں میں کچھ صداقت بھی پائی جاتی ہے۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان مصنفین میں سے ایک نے بھی کبھی اس سد کو نہیں دیکھا اور حقائق کی چھان بین اور قصے کے عقلی امکان یا عدم امکان کے بغیر جو کچھ انہوں نے سنا وہ بیان کر دیا ہے۔

ان مصنفین کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں جن کے بیانات قابل ذکر ہیں، مثلاً الہمدانی جو یمن کا باشندہ اور اکلیل کا مصنف ہے کہتا ہے (The Antiquities of : Nabih Amin Faris، *South Arabia*، پرنسٹن یونیورسٹی ۱۹۳۸ء، ص ۴۳ تا ۴۸) کہ مأرب قوم سبا کا مسکن تھا۔ یہ سرزمین عجائبات سے پر تھی۔ باغ مذکور سد کے دونوں طرف یعنی دائیں اور بائیں تھے، لیکن اس وقت یہ بالکل ایک ویران زمین ہے۔ سد کے ٹوٹتے ہی یہ زمین بنجر ہو گئی کیونکہ اس وقت یہ اس قدر بلند ہو گئی کہ طغیانی کا پانی اس کو سیراب نہ کر سکتا تھا۔ الحسن الہمدانی کہتا ہے کہ مجھے ایک باغ میں اراک (Capparis Sodate) (پیلو) کی ایک چھوٹی سی پھوٹتی ہوئی شاخ ملی جس کی جڑوں میں کھجور کا تنہ تھا جو سیاہ اور بوسیدہ ہو چکا تھا اور جس کے بچے کھچے آثار مٹی سے ڈھکے ہوئے تھے۔ میرے ایک ساتھی نے کہا ’’میں یقین نہیں کرتا کہ یہ ان دو باغ کی کھجوروں میں کی بچی ہوئی نشانی کے سوا کوئی اور چیز ہے‘‘، لیکن میرا خیال نہیں کہ یہ تنہ قدیم زمانہ سے چلا آتا ہو۔ وہ چھوٹی نہریں جن کے ذریعہ سے مختلف گاؤں میں پانی دیا جاتا اب ویسی ہی باقی ہیں گویا بنانے والے نے انہیں کل ہی بنا کر ختم کیا ہے۔ میں نے اس سد کے دو راستوں میں ایک نکاس کے راستہ کی ساخت دیکھی ہے جن سے پانی بہا کرتا تھا۔ وہ ابھی تک اسی طرح مضبوط کھڑا ہے جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم ہوگا اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ جب آخرکار سدّ تباہ ہوئی تو بائیں طرف کے باغات کے متصل اس سد کا ایک ٹکڑا جس کی پیمائش بنیاد پر پندرہ ذراع (ہاتھ) تھی باقی، رہ گیا۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لیکن وہ سرکش ہو گئے، لہٰذا ہم نے ان پر سیل العرم بھیجا اور ان دو باغوں کے بدلہ انہیں دو باغ دیے جن میں کسیلے پھلوں کے درخت جھاڑ جھنکاڑ اور کچھ تھوڑے بیری کے درخت تھے۔

کہا جاتا ہے کہ خمط سے مراد اراک، اثل سے طرفاء اور مشہور سدر سے عرج (جو کہ العلب = *Spina Christi* ہے۔ اس کی جمع علوب اور مفرد علبہ ہے)۔

سدّ کا پانی مختلف مقامات اور یمن کے مختلف مواضع سے اکٹھا ہوتا تھا۔ ہم نے ان سب کا ذکر اپنی بعض تصانیف میں اس مقام پر کر دیا ہے جہاں ہم نے سدّ کی شکستگی پر بحث کی ہے۔

اس بند کو محکم پشتوں کے ذریعے سے سہارا دیا گیا تھا جو بہت بڑے بڑے تھے اور جن کی بنیادیں تانبے کی مسماروں سے خوب اچھی طرح آپس میں سلا دی گئی تھیں ۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ لقمان بن عاد بن الکبر اس کا بانی تھا ، لیکن دیگر علماء کہتے ہیں کہ اسے حمیر اور الازد بن الغوث نے جو کہلان کی نسل میں سے تھا، بنایا تھا .

ابوالضمعان مأرب کی بابت کہتا ہے (کوئی حوالہ نہیں دیا گیا) کیا تو دیکھتا نہیں کہ مأرب کس قدر مضبوط تھا اور اس کے گرد کس قدر دیواریں اور روکیں تھیں ؟ علقمہ کہتا ہے :۔ جب سرواح اور مأرب کے بادشاہ گذر گئے تو اب کون اس دنیا میں اپنے آپ کو محفوظ سمجھ سکتا ہے ؟ مأرب میں قصر سلحین ، الحجر اور القشیب بھی تھے جن میں سے آخری دو یعنی الحجر اور القشیب اب بھی موجود ہیں ۔ الہمدانی بتلاتا ہے کہ القشیب کا بانی القشیب بن ذی حزفر تھا ۔ اختصار کی خاطر اس کو القشیب کہتے ہیں لیکن مراد قصر القشیب ہے .

علقمہ بن ذی جدن کہتا ہے : ہمارے ہی قریبی رشتہ داروں میں سے ایک نے ساری دنیا پر حکومت کی اور مأرب میں سنگ سرمر کی عمارتیں بنائیں .

تخت کے نچلے ستونوں کی قطار آج تک کھڑی ہے اور اگر بہت سے مرد اکھٹے مل کر ان میں سے ایک ستون کو گرانے کی کوشش کریں تو نہ گرا سکیں گے کیونکہ ہر ستون کو چٹان کے اندر ایک سوراخ کر کے اس میں بٹھایا گیا ہے اور اوپر سے پگھلا ہوا تانبا ڈال دیا گیا ہے (جس سے ساری درزیں بھر گئی تھیں)، بلقیس کے قصر کو سلحین کہتے ہیں.

تبع کہتا ہے : مأرب چاروں طرف سے سنگ مرمر سے گھرا ہوا ہے اور اس کی چھتیں سرخ سونے سے مزین ہیں .

کہا جاتا ہے کہ مأرب اور سریب عرب عاربہ کے دو قبیلے ہیں (عرب عاربہ کا مطلب ہے عرب کے اصلی باشندے) .

بطلمیوس کے بیان کے مطابق مأرب ''اقلیم اول'' کا مرکز ہے ۔ اس کے اور عدب ابین کے درمیان دس دن کے سفر کا فاصلہ ہے .

محمد بن خالد کہتا ہے کہ بادشاہ اپنے ایام مأرب اور صنعاء کے درمیان گذارا کرتے تھے اور جب کبھی وہ خلوت میں رہنا چاہتے تو وہ المقلب (قصر) میں چلے جاتے جو غیمان میں ہے ۔ جب وہ مأرب کے قصر سلحین میں ہوتے، آرام کے لیے اور دیہات کی طرف چلے جانے کا زمانہ آ جاتا تو وہ المدوّب (قصر) میں جو عمدن مأرب کے قریب ہے چلے جاتے اور جب وہ ریدان ظفار میں ہوتے اور آرام کا زمانہ قریب ہوتا تو ہر سال موسم خزاں میں اضرعہ چلے جاتے جو حکر میں ہے ۔

الہمدانی اور دیگر مورخین کے علاوہ ہمیں المسعودی (مروج الذہب، ۳ : ۳۶ ببعد؛ البکری : المعجم، ۲ : ۵۰۲) اور یاقوت (المعجم، ۴ : ۳۸۲ ببعد) کی طرف بھی رجوع کرنا چاہیے ۔ عربوں کے ہاں سبا کی سرزمین کی خوشحالی اور شادابی ضرب المثل تھی اور المسعودی کے اس بیان کا یہاں نقل کر دینا کافی ہوگا جس میں وہ اس زمین کا وصف یوں بیان کرتا ہے : اس علاقہ کی سرسبز اور مزروعہ زمین کے طے کرنے کے لیے ایک اسپ سوار کو ایک ماہ سے زیادہ مدت لگتی ہے ؛ مسافر کو خواہ پیادہ ہو یا سوار تمازت آفتاب کا کوئی خوف نہیں کیونکہ وہ ہمیشہ درختوں کے سایہ میں سفر کر سکتا ہے (قب *Sage* : Kremer ص ۱۰)؛ گلیزر (Glaser) (*Reise nach Marib* : ص ۵۲) میں کہ وہ پانی جو اس سد سے اکٹھا ہوتا تھا مأرب کے میدان اور حضرموت کے صحراء کو سیراب کرنے کے لیے

اور انھیں باغات میں بدل دینے کے لیے کافی تھا ـ ایک اور مؤرخ (ابن رستہ، ص ۱۱۳) ان باغات کی مدح سرائی کرتے ہوے کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سرپر ٹوکری رکھ کر ان باغات میں سے گذرتا تو بغیر اس کے کہ وہ پھلوں کو توڑتا یا جمع کرتا، ٹوکری خود بخود پھلوں سے بھر جاتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ اس بند کی تباہی مأرب کے باشندوں کے لیے ایک بھاری آفت تھی اور ان کے لیے کوئی چارہ نہ تھا سوائے اس کے کہ یا تو فوراً اس کی مرمت کریں یا وطن چھوڑ کر دوسرے مقامات میں چلے جائیں؛ چنانچہ بنو غسان اپنی بیچارگی دیکھ کر مجبوراً شام کو ھجرت کر گئے ـ یہ تباہی ایک ایسا اہم واقعہ تھا کہ اس سے انھوں نے اپنی نئی تاریخ جاری کی اور اس سال کا نام عام السیل رکھا (دیکھیے المسعودی : کتاب التنبیہ، ص ۲۰۲) ـ اس تباہی کے آخری مرحلہ کو ”سیل العرم“ کہتے ہیں اور یہ اسلام سے تھوڑے ہی دن پہلے واقع ہوا ہوگا کیونکہ اس کی یاد عربستان کے لوگوں کے ذہنوں میں ابھی تازہ تھی۔

سدّ کی تباہی سے متعلق ہم ان افسانوں کا نمونہ پہلے دے چکے ہیں جسے عرب مؤرخین بیان کرتے ہیں ـ لیکن اس کی بابت ایک اور قصہ جو کچھ کم مشہور نہیں ہے المسعودی نے بیان کیا ہے جس میں زریفہ بن عمرو کے خواب کا ذکر ہے (اس قسم کی بعض حکایات کے لیے دیکھیے Sprenger : Post und Reiserouten ص ۱۰۳ ببعد) ـ ان بےبنیاد قصوں کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود المسعودی جس نے اس قسم کی بہت سی کہانیاں بیان کی ہیں (مروج الذہب، ۲ : ۴۳ ـ ۸۹)، کو یقین تھا کہ سدّ کی تباہی کے اسباب طبعی تھے ـ وہ کہتا ہے کہ پانی کے زور نے بنیادوں کو ہلا دیا تھا ـ ایک زمانہ اسی طرح گزرنے کے بعد وہ اس قدر کمزور پڑ چکی تھیں کہ آخر کار بیٹھ گئیں اور تمام میدان میں طغیانی آ گئی اور اہل سباء کو ان کے غرور و تکبر کی قرار واقعی سزا مل گئی۔

یہ ایک طبعی تقاضا ہے کہ زائرین مأرب اس سدّ کی طرف سب سے زیادہ توجہ کریں؛ چنانچہ ہمارے پاس Glaser, Arnaud اور العظم کے بیانات موجود ہیں، لیکن ان میں صرف Glaser کا بیان سب سے زیادہ لائق تحسین ہے اور اس پر اعتماد بھی کیا جا سکتا ہے ـ مقالہ نگار نے ان سب سے الگ کچھ مسودے تیار کیے اور ملاحظات لکھے ہیں جو ذیل میں دیے جاتے ہیں ـ یہ کم و بیش مقالہ نگار کی کتاب *An Archaeological Journey to Yemen* کی جلد اول کے باب مأرب سے نقل ہے۔

Arnaud نے ۱۸۴۳ء میں مأرب کا سفر کیا اور اس وقت سے سدّ مأرب کے بنانے والے کا نام دنیا کو معلوم ہو چکا ہے کیونکہ یہ نام اس چٹان پر ثبت تھا جس پر بند کا جنوبی دروازہ تعمیر کیا گیا تھا ـ یہ سمھٗعلی ینوف بن ذمر علی تھا جو قوم سباء کا مکرب تھا ـ اسی عبارت میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اس نے بلق کو کاٹ کر رحب کا بند بنایا تا کہ آبپاشی میں سہولت ہو جائے (Fresnal xii. D.H. Müller : *Burgen und Schlösser Sudarabien*، ص ۱۰) ـ ایک اور عبارت میں جو اسی جگہ کھودی گئی ہے یہ بیان کیا گیا ہے کہ یثا عمر بیّن بن سمھٗعلی ینوف نے بلق میں آبپاشی کی خاطر ایک دروازہ بنایا (Fresnel : کتاب مذکور، ص ۱۳) ـ دونوں کتبوں کے الفاظ یکساں ہیں صرف دونوں مکربوں کے ناموں میں فرق ہے۔

اس سے واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ کم از کم دائیں طرف کی تعمیر جہاں یہ عمارتیں پائی جاتی ہیں سمھٗعلی ینوف نے شروع کی اور اس کے

بیٹے یثا عمرؔ بیَن نے اسے مکمل کیا۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ سمہلی ینوف (Samo'alay Yonuf) بن ذمر علی (Damar'alay) اور اس کا بیٹا یثا عمرؔ بیَن ساتویں صدی قبل از مسیح میں تھے (تقریباً ٦٩٠ تا ٦٢٠ ق - م) اور ان میں سے دوسرے نے رحب کا بند تعمیر کرنے کے علاوہ ایک اور بھی بڑا بند بنایا یعنی حبث (Habbadth) کا جو شمالاً بائیں طرف کی بڑی عمارت ہے۔

باپ اور بیٹا دونوں قوم سبا کے مکرّب تھے اور کرب ایل وتر برادرِ سمہلی ینوف یثا عمر بیَن کا جانشین بنا اور اپنی بڑی فتوحات کے بعد اس نے قوم سبا کا بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا (دیکھیے Philby : *The Back-Ground of Islam*، ص ۴۰ و ۴۱)۔

بہت سے بادشاہوں کے نام ساتویں صدی ق-م سے لے کر چھٹی صدی عیسوی تک کی تاریخ میں پائے گئے ہیں۔ اس زمانہ میں جو بارہ صدیوں سے زائد عرصہ پر مشتمل ہے اس بند کو سیلاب کئی بار بہا کر لے گئے اور اس کی تباہی کے سبب المشرق کے کچھ قبائل کو وطن چھوڑ کر اور جگہ جانا پڑا۔ متأخر عہد میں سیلاب سے تباہی اسلام کی آمد سے کچھ ہی عرصہ پہلے واقع ہوئی ایک مرتبہ بادشاہ شرحبیل یعفر (تقریباً ۴۵۰ء) کے عہد میں اور دوسری مرتبہ اور آخری سے پہلے ابرھہؔ کے عہد ۵۷۰ء میں۔

ان تباہیوں میں سے بیشتر تباہیاں سخت طغیانیوں کی وجہ سے ہوئیں؛ اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ان میں سے بعض زلزلے کی وجہ سے ہوئی ہوں۔

بند کی آخری تباہی اپنے ساتھ مشرقی یمن کی مفلسی بھی لائی۔ اور اس تباہی سے وہ مالدار قبائل جو وہاں رہتے تھے منتشر ہو گئے۔ ان قبائل کی نسلوں نے بالخصوص شعرا نے اپنی نسل کی قدیم زمانہ کی بزرگی اور خوشحالی کی روایات اور حکایات کو کئی نسلوں تک جاری رکھا اور اپنے پرانے محلات اور قلعوں کے نام لوگوں کو بتائے۔ اشعار میں جو نام اور واقعات انہوں نے نظم بند کیے ہیں ان میں سے بہت سے الہمدانی کی کتاب میں پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر الاعشٰی کے اشعار میں سے یہ اشعار جن میں مأرب کے بند اور اس کی تباہی کا ذکر کیا گیا ہے (نبیہہ امین فارس : *The Antiquities of South Arabia*، ص ٦۴ - ٦٨) :

اس میں صبر کرنے والوں کے لیے ایک مثال ہے اور مأرب میں بھی جسے سیلاب بہا لے گیا حمیر نے اسے سنگ رخام سے بنایا تھا جب پانی آتا تو یہ بند اپنی جگہ پر قائم رہتا اور پھر کھیتوں اور انگور کے باغات کو، جب ان میں ان کے پانی کی تقسیم کی جاتی، فراخی سے سیراب کرتا [اعشٰی : دیوانؔ، بسلسلۂ یادگار گب، ص ۴۳]۔

بند کی تفصیلات : قدیم عرب مصنفین کا لیکن یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ تین سیاحوں بیان دیا جا چکا ہے۔ یعنی Arnaud و Glaser اور El'Azm نے بھی اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں جو شائع ہو چکے ہیں۔ لیکن ان متعدد مشکلات کو مد نظر رکھتے ہوئے جن کا ان سیاحوں کو مقابلہ کرنا پڑا (شکل ۲) ان کے بیانات اور مقالہ نگار کے بیان میں بھی بہت سی ضروری تفاصیل نہیں پائی جاتیں۔ لہٰذا اس کے بیان سے متعلق آخری تصنیف اور صحیح نقشوں کی توقع آئندہ آنے والے وفود علمیہ سے کی جاتی ہے۔

جب مقالہ نگار اس جگہ پر پہنچا تو مقالہ نگار کے پاس سوائے دو میٹر لمبے آہنی پیمانہ کے کوئی پیمائش کا آلہ موجود نہ تھا اور مقالہ نگار کے ساتھیوں نے جب مقالہ نگار کو اسے استعمال کرتے ہوئے دیکھا تو کئی بارؔ اس بنا پر اعتراض کیا کہ ان ھدایات کے مطابق جو ان کو دی گئی تھیں کتبوں کے سوا مقالہ نگار کو کوئی سروکار نہ ہونا چاہیے۔ مقالہ نگار نے

اکثر لمبی پیمائشوں کو قدموں سے ماپا ہے ۔ غلط فہمی سے بچنے کی غرض سے مقالہ نگار نے ان کے فوٹو لینے پر قناعت کی تاکہ ان دیو ہیکل آثار کا، جو عرب کی سب سے بڑی قدیم عمارت کے ہیں اور عرب کے منجملہ قدیم عجائبات میں سے ہیں، لوگوں کے سامنے کچھ خاکہ آ جائے ۔

جیسا کہ خاکہ (شکل ۲ و ۳) سے دیکھا جا سکتا ہے، بارش کے پانی کا سیلاب جو مشرقی یمن کے مختلف حصوں سے بہہ کر آتا تھا وہ سب کا سب مأرب کے قرب و جوار میں اس طبعی راستہ سے بہہ کر آتا جو جبل بلق کی ان بلند چٹانوں کے درمیان ہے جن کی بلندی اس مقام پر تین سو میٹر سے زائد ہے ۔ وادی ضنہ کے پہاڑی نالے ایک بیضوی تنگ راستہ میں داخل ہوتے ہیں جو ان آتش فشاں چٹانوں کے درمیان میں ہے ۔ یہ نالہ تقریباً ۲۳۰ میٹر وسیع ہے اور درمیان میں یہ تقریباً آدھے کلو میٹر سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے ۔ اس کے بعد وہ پھر تنگ ہو جاتا ہے اور اس کا آخری سرا ۱۹۰ میٹر سے زیادہ چوڑا نہیں ہے ۔ اسی تنگ مقام پر اصلی بند بنایا گیا تھا اور پہاڑی کی دائیں جانب جہاں سمہعلی ینوف نے بلق کی چٹانیں تیار کیں اور بند کے دروازے بنائے، کچھ مدت بعد اس کے بیٹے یثا عمرو بین نے اپنے عہد میں یا تو بند کے دروازوں اور نہر کی مرمت کی یا انہیں مضبوط کیا اور بڑے اور زیادہ ضروری دروازے تعمیر کیے ۔

اس بند کا مقصد یہ تھا کہ پانی کی سطح کو کم از کم ۵ میٹر کی بلندی تک اونچا کیا جائے تاکہ مأرب کی وادی کی بلند سطح کی کھیتی باڑی کو سیراب کیا جا سکے نیز اس لیے کہ سیلاب کے پانی کی ندیوں کو قابو میں لایا جا سکے اور ان کے پانی کو، جہاں تک ممکن ہو سکے، ذخیرہ کر لیا جائے، جب تک کہ آئندہ برسات کا موسم اس ضلع میں تازہ پانی نہ لائے ۔

ان ذرائع سے وادی مأرب کی وسیع زرخیز زمینوں کو زراعت کے لیے تیار کیا جاتا تھا اور تمام باغات کو پانی بہم پہنچنے کا، جب تک کہ بند قائم رہا، یقین ہو جاتا تھا ۔

دائیں جانب کے ذر: اس ذر سے اس نہر میں پانی جاتا تھا جو بہت سے سابق سرسبز کھیتوں کو سیراب کرتی تھی ۔ یہ علاقے آج کل صحرا بن چکے ہیں جن میں کہیں کہیں دیہات کے منتشر کھنڈرات پائے جاتے ہیں ہم اس قسم کی کم از کم بیس جگہوں کا شمار کر سکتے ہیں جو کبھی اس نہر سے سیراب ہوا کرتی تھیں ۔ ان میں سے سب سے مشہور القشّمہ، حجیر، صوّانہ، مدینہ النّاصی، بروث، الحزمہ العبر، جرادان، ملوہ حصن الناصر ہیں ۔ یہ تمام مقامات (وادی ضنّہ) کی دائیں جانب واقع ہیں ۔

آج کل بند کے اس دروازہ کو مربط الدّم کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں: وہ جگہ جہاں بلی باندھی جاتی تھی ۔ اس میں بلی اور اس چوہے کے قصہ کی طرف اشارہ ہے جس نے بند کو تباہ کیا اور اس کا زیادہ امکان ہے کہ واقعی طور پر بند پہلی مرتبہ یہیں ٹوٹا ہو ۔

سمہعلی ینوف نے اپنی نہر سنگ سماق کی پہاڑی کے اس کنارے سے کاٹی جسے بلق الاوسط کہتے ہیں اور اس بند کے پھاٹک کے دو ستونوں کی بنیاد اس چٹان پر رکھی ۔ یہ دونوں ستون اب تک اچھی حالت میں محفوظ ہیں اور چونکہ جنوبی جہت کی چٹان کافی اونچی نہیں ہے اس لیے ایک ۹ میٹر اونچی اور ۸۰ میٹر لمبی دیوار تعمیر کی گئی ۔ اس نے دوسری طرف کے پشتہ کے ساتھ مل کر نہر کے شروع کا حصہ قائم کیا ۔ مقالہ نگار نے خاکہ (شکل۔۴) میں ان دونوں کناروں کے محل وقوع اور دیوار کی شکل کو ظاہر کر دیا ہے ۔ اس کا اٹھا ہوا مثلث

حصہ سدّ کے اندر بنایا جانے والا تھا۔ جس کی دیوار وادی کے اس سرے سے اس سرے تک واقع تھی اور اس کے بعد اسے پانی کی طغیانی بہا لے گئی۔

اسی مقام پر سخت چٹان کے اوپر وہ کتبہ کندہ ہے جس پر بند کی تعمیر کا ذکر کیا گیا ہے اور جس میں بتایا گیا ہے کہ اس بند کا نام رحب تھا۔

اس عمارت کی بعض پیمائشیں یہ ہیں:

بند کے در کی چوڑائی	۴ء۵۵ میٹر
بڑی دیوار کی چوڑائی	۱۲ء۳۰ میٹر
دیوار کی لمبائی	۶۸ء۸۰ میٹر
زیادہ سے زیادہ بلندی	۱۱ء۰۰ میٹر

بند کا شمالی در: بند کے جس دروازے کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے دقہ کی دائیں جانب تعمیر کیا گیا ہے اور شاید بند کی اس اصلی دیوار میں ہے جو بلق پہاڑوں کے درمیان تنگ ترین نالے کے مقام پر- اس سرے سے اس سرے تک بنائی گئی ہے۔

بند کا شمالی دروازہ جو شہر مأرب اور اس کے مضافات کو سیراب کرتا تھا زیادہ بڑا اور بہتر طریقہ سے ترتیب دیا گیا ہے۔ اس کے دو در تھے جو اس پانی کی باقاعدہ تنظیم کرتے تھے جو مصنوعی نہر میں بہہ کر جاتا تھا۔ اس نہر کی لمبائی تقریباً ایک کلومیٹر تھی اور یہ ایک بڑے مصنوعی تالاب میں جا کر ختم ہوتی (شکل - ۰) اس تالاب سے ۸ نہریں نکلتی تھیں جو تمام جہات میں قدیم دارالسلطنت کے کھیتوں اور باغات کو سیراب کرنے کے لیے پانی پہنچاتی تھیں۔ ان نہروں کے دروازے بھی اصلی بند کی طرح ترتیب دیے گئے تھے اور پانی کے بہاؤ کو باقاعدہ بنانے کے لیے دونوں طرف گہری کھائیاں کھود کر ان میں لکڑی کے موٹے موٹے تختے پانی کے روکنے کے لیے پھنسا کر کھڑے کر دیئے گئے تھے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جنوبی وادی کے آر پار ایک مضبوط دیوار چٹان کے بالمقابل تعمیر کی گئی ہے اور بند کے دروازہ پر اس میں چار شگافوں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اگر پانی بافراط ہوتا اور بند کی سلامتی کو خطرہ محسوس ہوتا تو یہ شگاف طغیانی کے پانی کو نکال دینے کے راستے کا کام دیتے۔ ایسے موقعوں پر وہ پانی جس کی ضرورت نہ ہوتی صحرا کی طرف بہہ کر چلا جاتا۔ کسی زمانے میں بند کے شمالی دروازہ کو دیوار سے بند بھی کر دیا گیا تھا اور اس طرح صرف ایک ہی دروازہ استعمال میں آتا تھا۔

بند اور مأرب کے تمام درمیانی میدان میں پتھروں کے ڈھیر پائے جاتے ہیں جنہیں وہاں کے موجودہ باشندے المناصح کہتے ہیں بعض ان میں سے اچھی حالت میں ہیں اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ یہ پتھر کے وہ پل تھے جو ان نہروں پر بنے ہوئے تھے جو کسی زمانہ میں ہر طرف بہتی تھیں۔

سدّ مأرب کے شمال میں ایک اور بند کے آثار ہیں جو سدّ جفینہ کہلاتا ہے اور جسے ان ندیوں میں سے ایک ندی کا پانی لینے کے لیے بنایا گیا تھا اور یہ میدان کے اس حصہ کو سیراب کرتا تھا جو جبل بلق کے جنوب میں واقع ہے۔ مقابلۃً یہ آثار اتنے اہم نہیں جتنے خود سد مأرب کے آثار ہیں لیکن یہ اس لیے دلچسپ ہیں کہ یہ قدیم زمانہ کی آپاشی کے نظام کی ایک یادگار ہیں۔

مقالہ نگار نے اس بند کے موجودہ آثار کی پیمائش اس لیے نہیں دی کہ اس کا اندازہ خاکے سے کیا جا سکتا ہے۔ اس خاکے کی پیمائشوں کی پڑتال کرنے کی بھی ضرورت ہے لیکن فوٹو گراف کو ملا کر اس سے پڑھنے والے کو خطّہ عرب کی سب سے بڑی آپاشی کی عمارت کا اندازہ ہو جاتا ہے آٹھویں صدی قبل از مسیح میں اس بند کی تعمیر اور چھٹی صدی عیسوی میں اس کی آخری تباہی کا ذکر کیا جا چکا ہے اس عرصہ میں یقیناً اس بند کو کئی مرتبہ نقصان پہنچا اور کئی

مرتبہ اس کی مرمت کی گئی اور جہاں تک ہمارا موجودہ علم اجازت دیتا ہے ہم یقینی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ اس بند میں شکستگی کس کس زمانے میں واقع ہوئی۔ یہ سچ ہے کہ وہ پتھر جن پر بادشاہوں کے نام کندہ تھے دیواروں کی مرمت میں دوبارہ استعمال کیے ہوئے پائے گئے ہیں لیکن یہ تمام پتھر کے کندے چھوٹے حجم کے ہیں اور بہت سے تو منقش پتھر کے ٹکڑے ہیں جن کو یقیناً یا تو کسی معبد سے یا کسی مکان سے لایا گیا ہوگا۔ اس بات کا بھی بہت احتمال ہے کہ ان دوبارہ استعمال شدہ پتھروں کو مأرب شہر کے قدیم کھنڈرات سے اسی وقت لایا گیا ہو جب مرمت کے لیے پتھر کی ضرورت لاحق ہوئی ہوگی۔ زیادہ بہتر یہی ہے کہ ہم بجائے اس کے کہ بادشاہ کے نام کو ان دوبارہ استعمال شدہ پتھروں پر پائے سے یہ نتیجہ نکالیں کہ یہ اس کتبے کا ایک حصّہ تھا جو بادشاہ نے اس مقام پر مأرب کے بند کی تعمیر کی یاد کو تازہ رکھنے کے لیے چھوڑا تھا، صرف ان کتبوں پر اعتماد کریں جن پر ان بادشاہوں کا ذکر ہے جنھوں نے یہ مرمتیں کیں۔

جہاں تک بند کے فن تعمیر کا تعلق ہے مقالہ نگار قارئین کو ان فوٹو گرافوں کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیگا جنھیں یہاں شائع کیا جا رہا ہے اور کسی حد تک ان خاکوں اور کچھ حصّوں کی طرف بھی رجوع کرنے کو جو کہ مقالہ نگار بنا سکا ہے۔ ہم صرف اتنا اضافہ کر سکتے ہیں کہ دیواریں بڑی احتیاط سے بنائی گئی ہیں اور زیادہ مضبوطی کی خاطر تانبے اور سیسے کی سلاخوں کو پتھروں کو جوڑنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے اب بھی وہاں کے باشندے اس قدیم عمارت پر جا کر پتھروں کے جوڑوں میں سوراخ کرتے ہیں اور ان دھات کی سلاخوں کو نکال کر لے آتے ہیں جنھیں وہ مختلف کاموں کے لیے استعمال میں لاتے ہیں۔ مقالہ نگار نے اس قسم کی ایک سلاخ دیکھی ہے جس کی لمبائی ۱۶ سنٹی میٹر اور شکل بیلن کی سی تھی، جس کا قطر ۲½ سنٹی میٹر تھا اور کنارے گول تھے۔ معماری میں اس قسم کی سلاخوں کا استعمال خاص طور پر زلزلوں کے اثر کا مقابلہ کرنے کے لیے ہوگا۔

جوڑنے کا مسالہ جو بند کے دروں کی بڑی دیواروں میں استعمال ہوا ہے نہایت ہی باریک چونے کا بنا ہوا ہے لیکن جو نہر کے پہلوؤں کی تعمیر میں اور وادی کے آر پار کی بڑی دیوار میں استعمال ہوا ہے (جو الگ الگ پتھر کے کندوں کو جوڑ کر بنی ہے۔ دیکھیں خاکہ) وہ گہرے بھورے رنگ کا مسالحہ ہے جو سیمنٹ کی طرح سخت ہے۔

سدّ مأرب کے کتبوں کے سوال کی طرف رجوع کرتے ہوئے ہم اس بات پر جتنا بھی زور دیں کم ہے کہ قابل اعتماد نصوص جو اس بڑی عمارت کی تعمیر کی تاریخ سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں وہ نصوص ہیں جنھیں سب سے قدیم تعمیر کرنے والوں نے سخت پتھروں میں تراشا اور سرجلیل (یہودی خاندان ۴۵۰ء سے) اور ابرھہ (۵۴۲ء) کے دو کندہ ستون ہیں جو اب تک بند کے شمالی دروازہ پر موجود ہیں۔ ان دونوں پر سد کی شکست و ریخت کی مرمت کا ذکر کیا گیا ہے۔

۸۔ مأرب بعد کے زمانہ میں: پیچھے مأرب کی قدیم تاریخ اس کی بعض قدیم عمارتوں اور ان عمارتوں کے متعلق ان روایتوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کا ذکر عرب شعراء اور مؤرخین نے کیا ہے لیکن اس مقالہ کو ختم کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ بعد کے زمانہ کی مأرب کی تاریخ کا مختصر سا ذکر کر دیا جائے۔

لوبان کی تجارت نے قوم سبا کے کاروانوں اور حکمرانوں کے تمام قدیم دنیا، بالخصوص روم، کے ساتھ، جب کہ اس نے دنیا کی تاریخ میں حصہ لینا شروع کیا، تجارتی اور تمدنی تعلقات قائم کر دیے۔ رومی

مصنفین نے عرب اور قوم سبا کی دولت کا نہایت بھڑکدار الفاظ میں ذکر کیا تاکہ رومی تاجروں کو غیرت دلائیں اور رومی حکومت کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ایسے اقدامات کرے جس سے حکومت تجارت کے بڑے بڑے راستوں پر قابض ہو سکے۔ اگسطس نے مصر پر قبضہ کرنے کے چند سال بعد اپنے جرنیل Aelius Gullus کو (۲۴ ق۔م میں) عرب پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا۔ مشہور جغرافیہ دان سٹرابو (Strabo) بھی اس حملہ میں شامل تھا اور وہ واقعات کا بیان ہمارے لیے چھوڑ گیا ہے۔ یہ حملہ بالکل ناکام رہا۔ شمالی جانب سے فوج جنوبی عرب پہنچی اور نجران کو قطع کرتی ہوئی الجوف آئی جہاں انھوں نے پہلی لڑائی لڑی۔ انھوں نے مأرب کا محاصرہ کر لیا لیکن چھ دن کے بعد ہی رومی اس غزوہ کو ترک کرنے اور مصر واپس جانے پر مجبور ہو گئے۔ مأرب پہنچنے میں انھیں چھ ماہ لگے تھے لیکن وہ صرف دو ماہ میں واپس پہنچ گئے۔ سٹرابو (Strabo) کہتا ہے کہ ان کی فوج کا بیشتر حصہ بیماری، قحط اور پیاس سے تباہ ہو گیا اور جنگ میں صرف سات آدمی مارے گئے۔ اس کے بعد رومیوں نے عرب پر حملہ کرنے کی دوبارہ کوشش نہیں کی۔ تاریخ میں یہ ان کا پہلا اور آخری موقعہ تھا۔

لیکن تجارت جاری رہی اور رومی جہاز جنوبی عرب کی بندرگاہوں پر آتے تھے لیکن جب پہلی صدی ق۔م کے تقریباً وسط میں رومی Hippalus کو مون سون ہواؤں کے رخ اور رفتار کا علم حاصل ہو گیا تو ہند اور قدیم دنیا کے تمام حصوں کی تجارت عربوں کے ہاتھوں سے نکل کر رومی سوداگروں کے ہاتھوں میں جانی شروع ہو گئی۔

ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ عیسائی مذہب مأرب میں داخل ہوا یا نہیں لیکن ہماری اس بات کی تائید میں خاصے دلائل ہیں کہ یہ مذہب یمن میں شمال کی طرف سے آیا اور چوتھی صدی عیسوی کے اختتام پر کاروانوں کے اہم مقامات پر عیسائی اقوام موجود تھیں۔

یمن میں عیسائیت کا داخلہ فیمون (بظاہر Phemion) کے نام کے ایک مبلغ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جس نے شاید چوتھی صدی کے وسط میں نجران میں ایک گرجا کی بنیاد ڈالی۔

عرب کے عیسائیوں کے بازنطینی (Byzance) اور وہاں کے اہل مذہب سے اچھے تعلقات تھے اور ہم یہ کبھی بھی نہیں بتا سکتے کہ عیسائیوں کا وہاں پایا جانا کسی طرح حبشیوں کے مأرب پر چوتھی صدی میں قبضہ کر لینے کا باعث بنا یا نہیں۔ بہرحال یہ قبضہ تھوڑے ہی دن کے لیے رہا کیونکہ مأرب کا ایک کتبہ (RES ۳۳۸۲)، جس کی تاریخ تقریباً ۳۷۸ء ہے، یہ ظاہر کرتا ہے کہ حبشیوں کو اس ملک سے نکال دینے کے بعد سبائی شہزادہ ملک کرب یہامن اپنے آبائی تخت پر بیٹھا۔ جنوبی عرب کے حبشیوں سے آزاد ہو جانے نے ایک نئے دور کے آغاز کا راستہ ہموار کر دیا یعنی وہاں کے شاہی خاندان نے یہودی مذہب اختیار کر لیا۔ ملک کرب اپنے ملک کے دیوتاؤں کی پوجا کیا کرتا تھا لیکن اس کی وفات کے بعد اس کے بلاواسطہ جانشینوں میں سے ایک شخص أبکرب اسعد، جو عربی افسانوں میں اسعد کامل کے نام سے مشہور ہے، کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یثرب (المدینة المنورة) گیا تاکہ رسمی طور پر اسے یہودی مذہب میں داخل کیا جائے اور اس کی واپسی پر یہی مذہب سلطنت کا سرکاری مذہب قرار دے دیا گیا۔ سد مأرب پر ایک کتبہ شرحبیل یعفر بن أبکرب اسعد کا ہے جس نے سیلابوں کی تباہی کے بعد بند کی مرمت کی۔ اس خاندان کا آخری بادشاہ ذونواس (۵۱۰ء تا ۵۲۵ء) تھا جس نے نجران کے عیسائیوں کو سخت اذیتیں دیں اور ان کا قتل عام کیا۔

۲۲۵ء میں عسائی اپنے مذعب پر بختگی سے قائم رہے ذونواس نے حکم دیا کہ خندقیں کھود کر عیسائی اعتقاد رکھنے والوں کو ان میں پھینک کر جلا دیا جائے۔ اس بے رحمانہ اور جابرانہ ظلم کی خبر سے تمام عالمِ عیسائیت پر لرزہ طاری ہو گیا اور شہنشاہِ روم نے حبشہ کے بادشاہ کو فوج لے کر اپنے ہم مذہبوں کو نجات دلانے کے لیے روانہ ہونے کا حکم صادر کیا۔ ۵۲۵ء کے آتے تک حبشیوں کا سباء کے ملک پر قبضہ ہو چکا تھا اور ذونواس یا تو، جیسا کہ ایک روایت میں ہے، شکست کھانے کے بعد اپنے ہی ملازموں کے ہاتھوں مارا گیا، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، گھوڑے سمیت دریا میں کود کر غرق ہو گیا۔

چند سال بعد حبشہ کا وائسرائے ابرھہ، جس کا نام عرب کی تاریخ میں ہمیشہ یاد رہے گا، یمن آیا۔ مأرب میں اس کے مکتوبہ کتبے سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہاں کے باشندے عیسائی تھے جن کے گرجے میں وہ عبادت کے لیے گیا۔ وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس ضلع میں بغاوت تھی جسے اس نے فرو کیا لیکن اس سے سدّ مأرب کو بہت سخت نقصان پہنچا۔ اس عبارت کی تاریخ ۲۴۵ء ہے اور وہ یہ بھی بیان کرتا ہے کہ اس نے اس سدّ کی مرمت کے لیے قبائل کو دعوت دی اور مرمت کا کام گیارہ ماہ تک جاری رہا اور اس میں یہ بھی ہے کہ تمامی گودام سے ان لوگوں کے لیے سامان رسد جاری کیا جاتا تھا۔ اس میں ۵۰۸۰۶ آٹے کے بورے، ۲۶۰۰۰ کھجوروں کے بھرے ٹوکرے نیز گوشت کے لیے ۰۰۰۳ اونٹ اور بیل اور ۲۷۰۰۰ بھیڑ اور بکریاں ہوتی تھیں۔ اس سامان کے علاوہ بار برداری اور گاڑیاں کھینچنے کے لیے جانوروں کی بہت بڑی تعداد کام میں لائی جاتی تھی۔ ابرھہ نے اپنی فتح اور سدّ مأرب کی تعمیر کے کام کی تکمیل کا جشن منایا اور اس جشن میں شمولیت اور شہر کو دیکھنے کے لیے بہت سے سفیر آئے۔ ان بیرونی زائرین میں حبشہ کا سفیر، رومیوں کے بادشاہ کا سفیر، شاہ ایران کا ایلچی اور حیرہ اور غسّان کی عیسائی عرب حکومتوں کے شہزادے بھی شامل تھے۔

یہ جشن مأرب کی رفعت کے آخری ایام تھے۔ تھوڑی ہی مدت بعد سدّ دوبارہ تباہ ہو گیا اور پھر اس کی مرمت نہیں کی گئی۔ مأرب کے زرخیز اور مالامال باغ ایک مرتبہ پھر اپنی اصلی صحرائی حالت میں بدل گئے اور اونچے معبد ویران مکانات اور گرجوں کے درمیان کھڑے کے کھڑے رہ گئے۔ یہاں کے باشندوں کو مجبور ہو کر منتشر ہونا پڑا اور بچے کھچے لوگوں کو مجبوراً بدوی زندگی اختیار کرنی پڑی۔

۰۷۵ء میں مکّہ مکرمہ میں ایک بچہ پیدا ہوا جس کی قسمت میں دنیا کی تاریخ میں ایک نیا دور پیدا کرنا لکھا تھا۔ حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم بن عبداللہ نے جب عربوں کو سیدھے راستہ پر چلنے کی دعوت دی تو انھوں نے نہایت تھوڑی مدت کے اندر وہ کام کر دکھایا جو کوئی حکومت صدیوں میں بھی نہ کر سکی تھی۔

آپؐ کی پیدائش کے سال میں مکہ مکرّمہ کے خلاف ابرھہ کی مہم کی ناکامی کے بعد ایرانی فوجوں نے سباء پر قبضہ کر لیا جو ۳۸ سال تک رہا۔ ۶۲۸ء میں چوتھے ایرانی وائسرائے باذان نے اسلام قبول کر کے سباء کا علاقہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے سپرد کر دیا اور اس زمانہ سے لے کر آج تک مأرب میں صرف اللہ کا ہی نام لیا جاتا ہے یہاں کے قدیم دیوتاؤں کو لوگ بالکل بھول گئے اور ان کے معبد ویران ہوگئے اور بیشتر اس ریت سے پٹے پڑے ہیں جو ہر جگہ پھیل چکی ہے۔

مآخذ: (۱) المقدسی: B.G.A.، ۳: ۸۹؛ (۲) ابن خورداذبہ: B.G.A.، ۶: ۱۳۸؛ (۳) ابن رستہ: B.G.A.، ۷: ۱۱۲، ۱۱۳ - ۱۱۵؛ (۴) المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، B.G.A، ۸: ۲۰۲؛ (۵) وہی مصنف: مروج الذہب، طبع C. Barbier de Meynard، Pauet decourteille، ۲: ۵۵، ۶۷ بعد؛ ۳: ۳۶۵، ۳۷۴، ۳۹۳ بعد؛ (۶) ابوالفداء: کتاب تقویم البلدان، طبع Ch. Reinaurd (Dresden ۱۸۴۰ء)، ص ۹۵؛ نیز طبع Mac-Guckin de Slane and M. Reinaurd، (پیرس ۱۸۴۰ء - ۱۸۴۸ء)، ۲: ۱۳۰؛ (۷) وہی مصنف: Historia ante-Islamica طبع H. L. Fleischer، ص ۱۱۳؛ (۸) الادریسی: کتاب نزہۃ المشتاق، ترجمہ A. Jaubert، ۱: ۱۴۹؛ (۹) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، ص ۴۷، ۸۰، ۸۴، ۱۰۲، ۱۵۵، ۱۹۹، ۲۰۱؛ (۱۰) وہی مصنف: اکلیل، ج ۸، در Die Burgen und schosser sudorablen: D. H. Müller nach dem Iklil des Hamadani، ج ۲؛ (۱۱) S. B. Wien، II xcv / ۳ (۱۸۸۱ء)، ص ۹۵۹ بعد، ۹۶۸ بعد، ۹۷۲ بعد، ۱۰۳۶، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹؛ نیز حاشیہ ۱، ۱۰۳۰؛ (۱۲) یاقوت الحموی: المعجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۴۷، ۳۶۰؛ ۳: ۱۰۳، ۳۸۳ بعد، ۳۳۶؛ (۱۳) وہی مصنف: مشترک، طبع Wüstenfeld، ص ۳۹۹؛ (۱۴) مراصد الاطلاع، طبع T. G. Juynboll، ۳: ۲۸؛ (۱۵) البکری: معجم، طبع وستنفلٹ، ۱: ۳۰۸، ۲: ۱۰۵ بعد، ۳۵۴؛ (۱۶) عظیم الدین احمد: Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwāns in Šams al-Ulum، در G.M.S. xxxi؛ ۵، ۵۰، ۴۷، ۸۶، ۹۵؛ (۱۷) جرجی زیدان: کتاب العرب قبل الاسلام (قاہرہ ۱۹۰۸ء)، ۱: ۱۲، ۲۲۲؛ (۱۸) Reiske: Die Arabum epocha Vetustissima sell et Arim dieta، لائپزگ ۱۷۴۰ء؛ (۱۹) C. Niebuhr: Beschreibung von Arablen، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، [illegible] (۲۰) A. Sylvestre de sucy: Mémoire sur divers évènements de l'histoire des Arabes avant Mahomet، Mem. A cad. d. Insc. et Belles-Lettres، Alvin، ۴۸ [illegible]؛ (۲۱) E. Pococke: Specimen Historiae Arabum، آکسفورڈ ۱۸۰۶ء، ص ۳۹۸؛ (۲۲) F. Fresnel: Sur l'histoire des Arabs avant l'Islamisme، J.A.، سلسلہ ۳، ج ۶ (۱۸۳۸ء)، ص ۲۰۸، ۲۱۸ بعد؛ (۲۳) Jomard: Etudes geographiques et historiques sur l'Arabie، در F. Mengin: Histoire Sommaire de l'Egypte sous le gouvernment de Mohammed Aly، (پیرس ۱۸۳۹ء)، ص ۲۳۶ - ۳۳۵؛ (۲۴) Th. Arnaud: Relation d'un Voyage à Marab (Saba) dans l'Arabie meridionale, enterprisen 1843، J.A.، سلسلہ ۳، ۵: ۲۲۵؛ ۶: ۲۰۲ بعد، ۲۲۳، ۲۳۳ بعد؛ (۲۵) A. Sprenger: Die post u. Reisrouten des Orients، Abh. F. d. Kunde d. Morgenl، ۳/۱۱، ص ۱۲۹ بعد؛ (۲۶) وہی مصنف: Die alte Geographie Arabiens، ص ۱۰۹، ۱۶۳، ۲۳۵؛ (۲۷) A. V. Kremer: Über die Südarabische Sage، ص xii حاشیہ ۱؛ ۱۰ و حاشیہ ۱، ۳۲ بعد، ۹۹، ۱۲۰ بعد، نیز حاشیہ ۳؛ ۱۳۸؛ (۲۸) J. Halvey: Rapport sur un mission archeologique dans le yemen، J.A.، سلسلہ ۳، ج ۱۹ (۱۸۷۲ء)، ص ۳۷ بعد، ۹۶؛ (۲۹) Th. J. Arnaud: Plan de la digue et de la ville de Mareb، J.A.، سلسلہ ۴، ج ۳ (۱۸۷۴ء)، ص ۱۱ - ۱۵؛ (۳۰) J.H. Mordumann و D.H. Müller: Sabäische Denkmäler، d. k. Akad. d. Wissensch (Denkschr)، در Wien xxxiii (۱۸۸۳ء)، ص ۲، ۹؛ (۳۱) E. Glaser: Sudarabisch Streitfragen، Prague، ۱۸۸۴ء، ص ۱۰؛ (۳۲) وہی مصنف: Skizze der Geschichte und Geogra Arabiens، (Munich [illegible]) ص ۶۴، ۱۴۰، طبع ثانی، برلن،

۱۸۹۰ء، ص ۱۱۰ - ۱۲۲؛ (۳۲) وہی مصنّف: *Die Abessiner in Arabien und Afrika*، Munich ۱۸۹۵ء، ص ۱۲۸ ببعد؛ (۳۳) وہی مصنّف: *Zwei inschriften über d. Dammbruch von Mârib*، در *M.V.A.G.*، ج ۲ (۱۸۹۷ء)، ص ۲۹، ۳۷؛ (۳۴) وہی مصنّف: *Sammlung Eduard Glaser I, Eduard Glasers Reise nach Mârib*، طبع **D. H. Müller** و **N. Rhodokanakis**، وی آنا ۱۹۱۳ء، ص ۹، ۱۸، ۲۰ - ۲۶، ۲۹ ببعد، ۳۰ ببعد، ۳۳ تا ۳۹، ۴۸ ببعد، ۵۱ ببعد، ۵۸، ۶۰ ببعد، ۶۲ تا ۶۸، ۷۳، ۷۵ تا ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۴ ببعد، ۱۴۷ ببعد، ۱۷۹، ۱۸۰؛ (۳۵) وہی مصنّف: *Tagebuch*، ۱۱: ۷۴، ۹۵؛ ۱۶: ۸؛ (۳۶) **M. Hartmann**: *Die arabische Frage*، در *Der Islamische Orient, Berichte und Forchungen*، ج ۲، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۳۶ ببعد، ۲۸۰ تا ۲۸۹، ۳۶۹؛ (۳۷) **N. Rhodokanakis**: *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsudaraeischen*، ج ۲ (S.B. Ak. Wien، ۱۸۰/۳، ۱۹۱۷ء)، ص ۶ ببعد، ۱۲ ببعد، ۳۲، ۹۵، ۹۹ تا ۱۰۳، ۱۰۵ ببعد؛ (۳۸) وہی مصنّف: *Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft*، ج ۲ (*S. B. Ak. Wien*، ۱۹۸/۲، ۱۹۲۲ء)، ص ۱۳ ببعد، ۴۹ و حاشیہ ۲، ۳۵ تا ۵۹؛ (۳۹) وہی مصنّف: *Altarabische Texte*، ۱ (*S. B. Ak. Wien*، ۲۰۶/۲، ۱۹۲۷ء)، ص ۲ ببعد، ۶۲ ببعد، ۷۹، ۸۲، ۱۱۹ ببعد؛ (۴۰) **Y. Tkač**: مقالہ سبا اور سبائی در **Pauly**: *Real-Encyclopädie*، ج ۲ A، عمود ۱۳۱۳، ۱۳۲۲ ببعد، ۱۳۴۳ ببعد، ۱۳۴۸ ببعد، ۱۳۵۹، ۱۳۶۹، ۱۳۸۰، ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۴، ۱۴۰۰ تا ۱۴۰۲، ۱۴۳۰، ۱۴۴۳ ببعد، ۱۴۴۵، ۱۴۵۱، ۱۴۹۰، ۱۴۹۳، ۱۵۱۵ تا ۱۵۲۰؛ (۴۱) **F. Hommel**: *Ethnologie und Geographie des alten Orients* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*، Begrund. v. Iwan v. Müller، سلسلہ ۳، حصہ ۱، ج ۱، Munich ۱۹۲۶ء)، ص ۶۶۶ و حاشیہ ۲؛ (۴۲) *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*، طبع Ditlef Nielsen، F. Hommel و N. Rhodokanakis، ۱: کوپن ہیگن، پیرس، بغداد ۱۹۲۷ء، ص ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۰۷؛ (۴۳) Conti Rossini: *Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica*، روم ۱۹۳۱ء؛ (۴۴) C. Rathjens و H. Von Wissmann: *Sudarabien Reise*، ج ۱، ۲، ۳ (۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۴ء)؛ (۴۵) نبیہ مؤیّدالعزم: رحلة فی بلاد العربیة السعیدة، قاہرہ ۱۹۳۸ء (۲ جلدیں)؛ (۴۶) نبیہ امین فارس: الاکلیل، جلد ۸، Princeton ۱۹۴۰ء؛ (۴۷) G. Ryckmans: *Chronologie sabéene* (*Comptes Rendus de l'Academie des Inscr. et Belles-Letters*، ۱۹۴۳ء)، ص ۲۳۶ تا ۲۴۷؛ (۴۸) G. Caton-Thompson: *The Tombs and moon Temple of Hureidha* (حضرموت)، آکسفرڈ ۱۹۴۴ء؛ (۴۹) M. Höfner: *Die Sammlung Eduard Glaser*، Wien ۱۹۴۴ء؛ (۵۰) الواسعی، عبدالوسیع: تاریخ الیمن، بار دوم، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۵۱) H. St. J. Philby: *The Back-Ground of Islam*، اسکندریہ ۱۹۴۷ء؛ (۵۲) A. Jamme: *Le Panthéom sudarabe Preislamique*، در *Le Muséon*، ۶۰ (۱۹۴۷ء)، ص ۵۵ تا ۱۴۷؛ (۵۳) احمد فخری: *Les Antiquities du Yemen. Un Voyage à Serwah 'Mâreb' et el Gôf*، در *Le Muséon*، ۶۱ (۱۹۴۸ء)، ص ۲۱۶ تا ۲۲۶؛ (۵۴) W.F. Albright: *The Chronology of Ancient South Arabia*، Baltimore ۱۹۵۰ء (منقول از *B.A.S.O.R.*، ۱۱۹، اکتوبر ۱۹۵۰ء، ص ۵ تا ۱۵)؛ (۵۵) G. Ryckmans: *L'Institution Monarchique en Arabie Meridionale avant l'Islam*، Louvain ۱۹۵۱ء؛ (۵۶) احمد فخری:

An Archaeological Journey to Yemen، مارچ ۔ مئی ۱۹۴۷ء، ج ۱، ۲، ۳ (جلد سوم پروفیسر G. Ryckmans کے کتبی متون کے لیے مخصوص ہے)، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ [نیز دیکھیے مقالہ سبا].

(احمد فخری)

* **اَلْمَاْمُوْن** : خاندان بنو ذی النون کے سب سے بڑے حکمران کا اعزازی لقب ۔ یہ خانوادہ بربر نسل سے تعلق رکھتا تھا، جس نے قرطبہ کی اموی سلطنت کے زوال کے بعد گیارھویں صدی عیسوی کے پہلے ربع میں ایک سلطنت قائم کی جس کا پایۂ تخت طلیطلة Toledo تھا (رک بہ ذوالنون).

المأمون کا پورا نام یحیٰی بن اسمٰعیل بن عبدالرّحمٰن بن عامر بن مطّرف بن ذی النّون تھا ۔ وہ اپنے باپ اسماعیل الظافر کی وفات پر ۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء میں اس کا جانشین ہوا اور اس نے اپنے طویل عرصۂ حکومت میں اپنے پڑوس کی تمام اسلامی سلطنتوں سے جدال و قتال کا غیر متناہی سلسلہ جاری رکھا یعنی سرقسطہ Saragossa، بلنسیہ Valencia، بطلیوس Badajoz، اشبیلیہ Seville اور قرطبہ Cordova کی ریاستوں سے برابر لڑتا رہا ۔ اوائل عہد حکومت میں وہ زیادہ تر سرقسطہ کے طاقتور بادشاہ سلیمان بن ہود المستعین سے الجھا رہا، جو وادی الحجارہ کے قبضے کے متعلق اس کی مخالفت کرتا تھا اور اس شہر پر اس نے قبضہ بھی کر لیا تھا ۔ المأمون اس کے خلاف روانہ ہوا، لیکن شکست کھائی اور اسے طلبیرہ کی طرف پسپا ہونا پڑا جہاں اس کا محاصرہ کر لیا گیا ۔ اس کی حالت ایسی خستہ ہوئی کہ اسے لیون Leon اور قشتالہ Castile کے بادشاہ فرڈینینڈ اول سے مدد مانگنی اور اس کی سیادت تسلیم کرنی پڑی ۔ اس عیسائی بادشاہ کی امداد کے باوجود وہ اپنے دشمن ابن ہود سے اپنی بات منوانے میں کامیاب نہ ہو سکا ۔ المأمون کو اسی بلاد کے واسطے شاہ اشبیلیہ المعتضد بن عبّاد کا دروازہ کھٹکھٹانا پڑا اور اس کی امداد حاصل کرنے کے لیے برائے نام خلیفہ ہشام ثانی کا باجگزار بننا پڑا ۔ اس وقت عباد بطلیوس کے بنو الافطس [رک بآں] سے برسرپیکار تھا، اس لیے اس نے المأمون کو متوقع امداد بہم نہ پہنچائی ۔ ابن ہود نے دلیر ہو کر طلیطلة کے علاقے کو تاخت و تاراج کر ڈالا اور یہاں کے باشندوں کو مجبور کر دیا کہ وہ اس کی اطاعت قبول کر لیں ۔ وہ یقیناً المأمون کو تاج و تخت سے بالکل محروم کر دیتا، مگر ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں اس کا انتقال ہو گیا.

المأمون کے باقی ماندہ عہد حکومت میں بطلیوس کے افطسی امیر المظفّر محمّد بن عبداللہ سے لڑائی ہوتی رہی اور دونوں خاندانوں کے درمیان یہ مناقشت کئی سال تک جاری رہی جس میں کبھی ایک فریق کو کامیابی ہو جاتی تھی اور کبھی دوسرے کو ۔ ۴۵۷ھ/۱۰۶۵ء میں المأمون نے بلنسیہ پر قبضہ کر لیا ۔ بلنسیہ کا حکمران المنصور عبدالعزیز بن ابی عامر ۴۵۲ھ/۱۰۶۰-۱۰۶۱ء کے آخر میں فوت ہو گیا تھا اور اس کا نو عمر بیٹا عبدالملک المظفّر وارث حکومت ہوا تھا، لیکن اس کے علاقے دیکھ کر فرڈینینڈ کے دل میں لالچ پیدا ہوا، چنانچہ اس نے عبدالملک کو محصور کر لیا ۔ المأمون اس کی امداد کے بہانے عبدالملک کے پاس بلنسیہ آیا اور اس نے یہاں آتے ہی اسے تاج و تخت سے محروم کر دیا.

المأمون کی وفات سے چند سال پہلے قرمونہ Carmona کے بربری امیر العز بن اسحٰق البرزالی نے المأمون سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اس کی مدد کرے، کیونکہ اشبیلیہ کا عبادی حکمران المعتضد اس کی چھوٹی سی ریاست پر دست درازی کرتا رہتا تھا ۔ المأمون نے قرمونہ پر قبضہ کر لیا اور جب المعتضد

سے گفت و شنید ہوئی تو شہر اس کے حق میں اس وعدے پر چھوڑ دیا کہ معتضد قرطبہ پر قبضہ کرنے میں مدد دے گا، جس پر اس زمانے میں جہوری خاندان کا ایک بادشاہ حکومت کرتا تھا، مگر اس دفعہ پھر آخری موقعے پر عبّادیوں نے اسے مایوس کیا۔ المعتضد کی موت کے بعد المعتمد [رک باں] اس کے بیٹے اور جانشین نے المامون کے منصوبے پر خود عمل کیا، یعنی ۴۶۱ھ/۱۰۶۸ء میں قرطبہ پر قبضہ کر لیا اور اپنے بیٹے عبّاد کو والی بنا کر وہاں متمکن کر دیا، لیکن چند سال بعد ۴۶۷ھ/۱۰۷۵ء میں المأمون نے قرطبہ کے ایک کم حیثیت شخص ابن عکاشہ کی مدد سے ایک ایسی سازش کی جس کی وجہ سے وہ قرطبہ کا مالک بن گیا۔ چھے ماہ بعد ۱۱ ذوالقعدہ ۴۶۷ھ/۲۸ جون ۱۰۷۵ء کو المعتمد شاہِ اشبیلیہ یا ابن عکاشہ کی انگیخت پر المامون کو زہر دے دیا گیا۔ اس کا بیٹا یحیٰی القادر اس کا جانشین ہوا۔ اس سے کچھ سال بعد الفانسو ششم نے طلیطلہ کو فتح کر لیا۔

المأمون کا طویل عہد حکومت جزیرہ نمائے اندلس کے زمانہ ملوک الطوائف کی خصوصیات کا مظہر ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس نے اپنے مقبوضات کو وسیع کیا، لیکن اس کی فتوحات ناپائیدار تھیں اور وہ سب سے پہلا مسلم حکمران تھا جسے اندلس کے ہمعصر مسلمان حکمرانوں سے لڑنے کے لیے قشتالہ اور لیون کے عیسائی بادشاہوں سے اتحاد قائم کرنے میں کوئی باک نہ ہوا۔ اس نے شاہ الفانسو ششم کو بھی اپنے دربار میں نو ماہ تک مہمان رکھا جب اسے اس کے بھائی، سانچو شاہ قشتالہ نے معزول کر دیا تھا [نیز رک بہ ذوالنون، بنو].

مآخذ: (۱) ابن حیّان بحوالہ ابن بسّام: الذخیرہ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابن عِذاری: البیان المغرب، ۳ (طبع E. Lévi Provençal)، ۱: ۲۲۲ تا ۲۴۵؛ (۳) R. Dozy: *Scriptorum Arabum loci de Abbadidis*، بمواضع کثیرہ؛ (۴) وہی مصنف: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۳: ۱۱۹، ۱۲۴ و ۱۵۵ ببعد؛ (۵) A. Prieto Vives: *Los Reyes de taifas*، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۲۲ و ۱۳، ۳۵ تا ۳۹.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

اَلْمَأْمُوْن: ابوالعباس عبداللہ (بن ہارون) عباسی خلیفہ، ربیع الاول ۱۷۰ھ/ستمبر ۷۸۶ء کو ایک ایرانی کنیز مراجل کے بطن سے پیدا ہوا۔ وہ ہارون الرشید کا بیٹا تھا۔ بڑی سخت کشمکش کے بعد، جو محرّم ۱۹۸ھ/ستمبر ۸۱۳ء میں خلیفہ الامین [رک باں] کے قتل پر ختم ہوئی، المأمون تخت نشین ہوا، لیکن وہ بغداد میں چھے سال سے پہلے داخل نہ ہو سکا۔ [خلیفہ امین عبّاسی کے مقابلے میں اہل عجم نے مامون کی بڑی مدد کی تھی اور انہی کی مدد سے وہ کامیاب ہوا تھا، اس لیے امین کے قتل کے بعد عربی اور عجمی سوال پیدا ہو گیا].

ایک علوی محمد بن ابراہیم نے، جو ابن طباطبا کے نام سے معروف تھا، جمادی الآخرہ ۱۹۹ھ/جنوری - فروری ۸۱۵ء میں بمقام کوفہ خلیفہ ہونے کا دعوٰی کر دیا اور مامون کے ایک سابقہ طرفدار ابو السّرایا نے اس کی حمایت کی۔ پہلے تو باغیوں کو کچھ کامیابی ہوئی، لیکن ابن طباطبا کا اچانک انتقال ہو گیا اور جب سپہ سلار ہَرثمہ بن اعین [رک باں] نے ابو السرایا کے خلاف پیش قدمی کی تو اسے فرار ہونا پڑا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد اسے گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا (ربیع الاول ۲۰۰ھ/اکتوبر ۸۱۵ء) اور ہرثمہ ہر جگہ بغیر کسی دشواری کے امن و امان قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا، مگر فاتح ہرثمہ نے مرو پر قبضہ کرلیا تو خلیفہ نے غلط فہمی سے اسے قید خانہ میں ڈال دیا جہاں اس کا جلد ہی انتقال ہو گیا (ذوالقعدہ ۲۰۰ھ/جون ۸۱۶ء)۔ اس سے عام بددلی

پھیل گئی ۔ المأمون ابھی مرو ھی میں تھا کہ اہل بغداد نے بغاوت کر کے خلیفہ المہدی کے ایک بیٹے المنصور کو اس تحریک کا رہنما بنا لیا ۔ جب رمضان ۲۰۱ھ/ مارچ ۸۱۷ء میں المأمون نے امام علی الرضا [رک بآن] کو ولی عہدِ سلطنت نامزد کر کے عباسیوں کا سیاہ رنگ چھوڑ کر علویوں کا سبز رنگ اختیار کر لیا تو دارالخلافہ کے باشندوں نے المہدی کے ایک اور بیٹے ابراہیم کو خلیفہ منتخب کر لیا (ذوالحجۃ ۲۰۱ھ/جولائی ۸۱۷ء) ۔ مصر اور آذربیجان میں بھی فساد برپا ہوے ۔ لوگوں کو بابک خرمی [رک بآن] نے آمادۂ بغاوت کیا اور پورے بیس برس تک شمالی ولایات میں ہنگامے برپا ہوتے رہے ۔ ان حالات میں المأمون کو مجبوراً مرو کو خیر باد کہہ کر عراق جانا پڑا (۲۰۲ھ/۸۱۷ء)، لیکن جب عربوں نے الفضل وزیر کو قتل کر ڈالا، جو خاص طور پر ان کا مخالف تھا اور امام علی الرضا کا اچانک انتقال ہو گیا اور واسط کا والی، الحسن بن سہل، جو الفضل کا بھائی تھا، دیوانہ ہو گیا یا کم از کم اسے دیوانہ خیال کیا جانے لگا تو اہل بغداد کے لیے ابراہیم کی مزید حفاظت و حمایت کرنے کی کوئی وجہ نہ رہی ۔ صفر ۲۰۴ھ/اگست ۸۱۹ء میں المأمون دارالخلافۃ میں داخل ہوا اور سبز رنگ کے بجائے پھر سیاہ رنگ اختیار کر لیا گیا ۔ الحسن بن سہل کو عہدۂ ولایت پر بحال کر دیا گیا اور چند سال بعد خلیفہ نے اس کی لڑکی بوران [رک بآن] سے شادی بھی کر لی ۔ ادھر خلیفہ کے خراسان سے رخصت ہوتے ہی وہاں حروریوں میں بغاوت بپا ہوئی ۔ ۲۰۵ھ کے آخر/جون ۸۲۰ء یا ۲۰۶ھ کے شروع میں طاہر بن الحسین کو خراسان کا والی مقرر کیا گیا ۔ وہ ہر لحاظ سے اس عہدے کی مشکل ذمہ داریوں کے لیے موزوں ثابت ہوا، لیکن خود سری میں اس قدر بڑھا کہ ۲۰۷ھ/ ۸۲۲ء میں وہ خلیفہ سے بھی برگشتہ ہو گیا ۔ اگرچہ اس اعلان کے اگلے ہی دن اس کا انتقال بھی ہو گیا، لیکن خلیفہ کو یہ ہمت نہیں ہوئی کہ وہ اس کے بیٹوں کو خراسان کی ولایت سے محروم کر دے اور اس طرح خراسان میں طاہریہ [رک بآن] خاندان کی بنیاد پڑ گئی ۔ ۲۱۰ھ/ ۸۲۵-۸۲۶ء میں عبداللہ بن طاہر [رک بآن] نصر بن شبث کو شکست دینے کے بعد خلیفہ کے حکم سے مصر گیا ۔ یہاں یمنی قبائل جو المأمون کے وفادار تھے، بنو قیس سے لڑ رہے تھے جو الامین کے طرف دار تھے اور یہ لڑائی الامین کی وفات تک جاری رہی ۔ کچھ مدت تک اس کا دور دورہ رہا، لیکن پھر تازہ فساد رونما ہوے اور ان اندلسی مسلمانوں کے آ جانے کی وجہ سے جنھیں خلیفہ الحکم [رک بآن] نے جلا وطن کر دیا تھا، صورتِ حالات اور بھی پیچیدہ ہو گئی ۔ انھوں نے اسکندریہ پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن جب عبداللہ بن طاہر مصر پہنچ گیا تو مقامی باغیوں نے اطاعت قبول کر لی اور اندلسی مداخلت کار ہٹ کر اقریطش چلے گئے ۔ جب عبداللہ بن طاہر کو خراسان کا والی مقرر کیا گیا تو خلیفہ نے اپنے بھائی کو، جو بعد میں خلیفہ المعتصم ہوا، مصر کی ولایت تفویض کی، لیکن ۲۱۴ھ/ ۸۲۹ء میں مصریوں نے پھر اس کے نائب سے سرکشی کی اور المعتصم کو خود باغیوں کی سرکوبی کے لیے مصر جانا پڑا ۔ دو سال بعد زیریں مصر کے باشندے پھر المعتصم کے عمّال کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے ۔ قبطیوں نے بڑی بے جگری کے ساتھ اپنی مدافعت کی تاآنکہ خود خلیفہ تازہ افواج کے ساتھ وہاں پہنچا اور اس نے بڑی سختی کے ساتھ ہر قسم کی مقاومت کا قلع قمع کر دیا ۔ المأمون کے عہد کے آخر میں بوزنطیوں سے قدیمی مخالفت پھر تازہ ہو گئی ۔ اس کا اصلی سبب تو معلوم نہیں ہو سکا، لیکن غالب خیال یہ ہے کہ شہنشاہ تھیوفیلوس Theophilos نے بابک کی امداد کی تھی ۔ جب خلیفہ نے ۲۱۵ھ/مارچ ۸۳۰ء میں

اپنے بیٹے العباس [رک بآں] کی ہمراہی میں بوزنطیوں کے خلاف فوج کشی کی۔ آئندہ دو سال تک تمام مہمات کا اہتمام المامون بنفس نفیس خود کرتا رہا۔ لڑائیوں کے نتیجے حسب معمول مختلف رہے، لیکن مسلمان ایک طویل محاصرہ کے بعد قلعہ لؤلؤۃ کو فتح کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس پر تھیو فیلوس (توفیل) صلح کرنی چاہتا تھا، لیکن المأمون نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا اور ۲۱۸ھ/۸۳۳ء میں اس نے دوبارہ بوزنطینی علاقہ پر حملہ کیا، لیکن وہ اس سال ماہ رجب (اگست) میں بذندون کے مقام پر فوت ہو گیا جو طرسوس سے زیادہ دور نہ تھا [اور طرسوس میں مدفون ہوا]۔ مرنے سے پہلے اس نے المعتصم کی جانشینی کا اعلان کرا دیا تھا [مامون کے عہد میں کابل اور ترکستان کے فرماں رواؤں نے اسلام قبول کیا۔ جزیرہ اقریطش اور صقلیہ کی فتح کی تکمیل بھی مامونی دور کی بڑی یادگار ہے]۔

[مامون تدبیر و سیاست، فہم و فراست، فضل و کمال، عدل و انصاف اور حلم و عفو جملہ اوصاف میں کامل تھا۔ وہ دنیا کے ممتاز ترین حکمرانوں میں تھا اور اس کا شمار اس عہد کے بڑے علما میں تھا، فلسفہ کے مطالعے اور مختلف قوموں کے علما کی صحبت نے اس کو آزاد و مشروب بنا دیا تھا، چنانچہ خلق قرآن کا عقیدہ، جس کی مخالفت کی پاداش میں علمائے اہل السنت نے بڑی سختیاں جھیلیں، اسی آزاد خیالی کا نتیجہ تھا]۔ وہ علویوں سے ہمیشہ مروت و محبت سے پیش آتا رہا۔ [انھیں بڑے بڑے عہدوں پر مقرر کیا اور فدک بھی اہل بیت کے حوالے کر دیا]۔ اس کے عہد میں علم و ادب کو نہایت فروغ ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابوتمام اور البحتری سے (باکمال) شعرا پیدا ہوئے جنھوں نے ایک ایک حماسہ تالیف کیا۔ واقدی ایسے مؤرخ، بخاری ایسے محدث اور احمد بن حنبل ایسے محدث فقیہ اسی زمانے کی یادگار تھے۔ خلیفہ نے فلسفہ اور علوم تجربی میں بھی خاص دلچسپی لی۔ بغداد میں اس نے ایک رصد گاہ نجوم بنوائی اور اس کے ساتھ ایک بہت عمدہ کتب خانہ بھی مہیا کیا۔ جندیسابور [رک بآں] کے مدرسہ طب کی خاص طور پر نگہداشت کرتا رہا۔ یونانی اطبا اور علمائے حکمت و طبیعیات کی کتابوں کا عربی ترجمہ پہلے سریانی زبان کی وساطت سے ہو چکا تھا، لیکن المامون کے عہد میں ترجمے کے کام کو بڑی وسعت پیدا ہوئی [اور افلاطون، ارسطو، بقراط اور جالینوس وغیرہ کی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں]۔

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: کتاب المعارف (طبع وستنفلٹ)، ص ۱۹۶ تا ۱۹۹؛ (۲) یعقوبی (طبع Houtsma)، ۲: ۳۹۱۱، ۵۰۰ تا ۵۰۹، ۵۲۱، ۵۲۸ تا ۵۷۵، ۵۸۲؛ (۳) البلاذری (طبع ڈخویہ)، بمدد اشاریہ؛ (۴) احمد بن ابی طاہر طیفور: کتاب بغداد، جزء ۶ (طبع Keller) بمواضع کثیرہ؛ (۵) المبرد: الکامل (طبع Wright)، ص ۱۷۱ و ۱۷۳، و ۲۳۱ و ۵۵۸؛ (۶) الطبری، ۳: ۹۳۷ ببعد، ۷۶۴ تا ۱۱۶۳؛ (۷) المسعودی: مروج (مطبوعہ پیرس)، ۶: ۲۸۲ ببعد، ۷: ۱۰۱، ۸: ۳۰ ببعد، ۹: ۳۵ و ۵۱ و ۷۰؛ (۸) الاغانی، بمدد Guidi: *Tables Alphabetiqes*؛ (۹) ابن الاثیر (طبع Tornberg) ۶: ۳۷ ببعد، ۲۰۱ تا ۳۱۱؛ (۱۰) ابن الطقطقی: الفخری (طبع Derenbourg)، ص ۲۹۷ تا ۳۱۶؛ (۱۱) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات: ۱: ۲۳۹ تا ۲۴۱؛ (۱۲) ابن خلدون: العبر، ۳: ۲۳۱ ببعد؛ (۱۳) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۱۳۹ ببعد؛ (۱۴) Muller: *Der Islam im morgen-und Abendland*، ۱: ۴۹۸ ببعد؛ (۱۵) Muir: *The Caliphate, its rise, decline and fall*، ص ۴۷۷ ببعد؛ (۱۶) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid caliphate*، ص ۱۰۳، ۱۹۵، ۲۳۷، ۳۰۹ تا ۳۱۰؛ (۱۷) وہی مصنف: *The Lands of the Eastern Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۱۸) Browne: *An Abridged translation of the*

History of Tabaristan، از اسفند یار، بمواضع کثیرہ؛ (۱۹) Huart : *Histoire des Arabes*، ۱: ۲۹۹ ببعد، ۲: ۳۳۵ و ۳۹۳ و ۳۹۸؛ (۲۰) نیز دیکھیے شبلی: المأمون، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۲۱) معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام، ۳: ۱۳۱ تا ۱۹۰، اعظم گڑھ، ۱۹۶۲ء.

(K. V. ZETTERSTEEN [و ادارہ])

المأمون: ابوالعلاء ادریس بن یعقوب المنصور بن یوسف بن عبدالمومن بن علی، الموحدین کا نواں حکمران جو ۵۸۱ھ / ۸۶–۱۱۸۵ء میں ملاغہ میں پیدا ہوا۔ اس کے باپ کی شادی امیر عبداللہ بن مردنیش کی بیٹی شہزادی صفیہ سے ہوئی تھی اور یہ اسی کے بطن سے تھا۔ عرب مؤرخین اس بادشاہ کی صفات حمیدہ کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔ اس کا مطالعہ بہت وسیع تھا اور دینی و دنیوی علوم دونوں کا بڑا فاضل تھا۔ اس زمانے میں جب مدعیان تخت فتنہ و فساد برپا کرتے رہتے تھے اور الموحدین کو بڑی پریشانیاں لاحق تھیں، اس نے اپنی مستعدی سے اس خاندان کو قطعی بربادی سے کچھ مدت کے لیے بچا لیا.

پہلے المأمون اندلس میں اپنے بھائی ابو محمد عبداللہ العادل کا جو اس وقت برسر حکومت تھا، نائب رہا۔ عبداللہ کو جلد ہی اندلس چھوڑ کر مراکش واپس آ جانا پڑا۔ وہ اندلس کے باغی سردار ابو محمد البیاسی کو مطیع بنانے سے بھی قاصر رہا، جس کا مددگار قشتالہ کا شاہ فرڈیننڈ ثالث ہو گیا تھا۔ پھر عبداللہ کے اپنے ہی آدمیوں نے خود وطن میں غداری کی اور وہ ۶۲۴ھ / ۱۲۲۷ء میں ہلاک کر دیا گیا۔ اس قتل کے فوراً بعد المأمون اور ایک دوسرے الموحدی مدعی تخت نے جو المأمون کا بھتیجا تھا، بیک وقت اپنی شاہی کا اعلان کر دیا۔ المأمون کے بھتیجے کا نام یحیٰی بن الناصر بن المنصور تھا جس نے المعتصم باللہ کا تعظیمی لقب اختیار کر لیا۔ تخت نشینی کے بعد المأمون اندلس ہی میں مقیم رہا اور ملک کے متعدد حصے میں بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔ البیاسی باغی سے بھی اسے نجات مل گئی، لیکن عین اس وقت الاندلس کے مشرق میں بغاوت پھوٹ پڑی جس میں بنو ہود کے مقتدر خاندان کے امیر محمد بن یوسف کو شہر مرسیہ (Murcia) میں خلیفہ بنا دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی یحیٰی المعتصم کا اقتدار مراکش میں بڑھ گیا اور اس کے طرفداروں کی تعداد میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا۔ اپنے آپ کو اندلس میں بالکل کمزور پا کر المأمون کی نظر افریقیہ پر پڑی اور اس مقصد کے لیے اس کو شاہ قشتالہ سے اتحاد کرنا پڑا۔ مؤخرالذکر بڑی کڑی شرطوں پر امداد دینے پر راضی ہو گیا۔ ان میں یہ شرطیں بھی شامل تھیں کہ المأمون مسلمانوں کے دس سرحدی قلعے حوالہ کر دے، ایک گرجا تعمیر کرائے اور اندلس میں عبادت کی عام آزادی دے۔ اس کے عوض المأمون کو بارہ ہزار اجیر عیسائی سپاہیوں کی امداد ملی جنھیں لے کر وہ فوراً المغرب گیا اور بہت جلد یعنی ۶۲۷ھ / ۱۲۳۰ء میں المعتصم کو شکست دینے کے بعد فاتحانہ مراکش میں داخل ہو گیا.

المأمون نے موحدین کے معززین کی بے وفائی سے مشتعل ہو کر، جن کی وفاداریاں ہمیشہ اس کے پیش رووں سے وابستہ رہی تھیں، مراکش میں ایک ایسا قدم اٹھایا جس کی مثال اس کے خاندان کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اس نے خود مہدی ابن تومرت کو متہم کیا۔ اس کی صداقت (رک بہ عصمہ) سے منکر ہو گیا اور الموحد شیوخ کی بہت بڑی تعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیا جن کے متعلق اسے شبہ تھا کہ انھوں نے اس سے غداری کی ہے۔ المأمون کا باقی ماندہ عہد حکومت المغرب کی کئی بغاوتوں کے فرو کرنے میں گزرا،

لیکن وہ اپنے حریف سے شرطیں منوانے میں کامیاب نہ ہو سکا، جس نے مراکش پر قبضہ کرکے خوب لوٹ مار کی۔ یہ خبر پاتے ہی المأمون جو اس وقت سبتہ کے محاصرے میں مصروف تھا جلد جلد کوچ کرکے اپنے پایہ تخت کی طرف لوٹا، لیکن راستے ہی میں وادی العبید کے مقام پر ذوالحجہ ۶۲۹ھ/ اکتوبر ۱۲۳۲ء کے آخر میں بیمار پڑ کر فوت گیا۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روض القرطاس، طبع Tornberg: *Annales regum Mauritaniae*، اپسالا ۱۸۴۳ء، ص ۱۶۶ تا ۱۶۹؛ (۲) الحلل الموشیہ، (تونس ۱۳۲۹ء)، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ (۳) ابن خلدون: العبر (*Histoire des Berbers*)، طبع de Slane، ۱: ۲۳۲ تا ۲۴۴؛ ترجمہ، ۲: ۲۲۳ تا ۲۲۷؛ (۴) الناصری السلاوی: الاستقصا (قاہرہ)، ۱۹۷ تا ۲۰۰، ترجمہ I. Mamet، *Archives Marocaines*، ۳۲، پیرس ۱۹۲۷ء، ص ۲۱۳ تا ۲۲۰؛ (۵) R. Millet: *Les Almohades*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۴۵ تا ۱۵۰۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

مأمونی: ایک حکمران خاندان کا نام؛ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں جرجانیہ موجودہ خیوا کے شمال میں بخارا کی ایک ریاست تھی اور اس پر ایک شاہی خاندان حکمران تھا جنھیں مامونی کہتے تھے۔ ۳۸۲ھ/ ۹۹۲ء تک مؤرخین کی تاریخوں میں ان کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا، مگر کہتے ہیں کہ سنہ مذکور میں جب بغرا خان شاہ کاشغر نے بخارا پر عارضی طور پر قبضہ کیا اور سامانی بادشاہ امیر نوح بن منصور کو وطن چھوڑنا پڑا تو مأمون بن محمد بن علی حاکم جرجانیہ نے اس کی امداد کی تھی۔ ۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء میں مأمون نے ابو عبداللہ شاہ خوارزم کو ابو علی سمجوری سے غداری کرنے کی سزا دینے کے لیے اس پر حملہ کیا اور اسے قید کرکے خوارزم کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء میں مأمون کو قتل کر دیا گیا۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا ابوالحسن علی تخت نشین ہوا اور سلطان محمود غزنوی کی ایک بہن سے اس نے شادی کر لی۔ ابوالحسن کا انتقال ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۸-۱۰۰۹ء کے قریب ہوا اور اس کی جگہ اس کا بھائی ابوالعباس مأمون تخت پر بیٹھا۔ ابوالعباس نے اپنے بھائی کی بیوہ سے شادی کر لی جو سلطان محمود کی بہن تھی۔ کچھ عرصے بعد ہی اس کی فوج اس بنا پر اس سے ناراض ہو گئی کہ اس نے سلطان محمود کی اطاعت کر لی تھی۔ فوج کے سپہ سالاروں نے اس کے خلاف بغاوت کر دی اور ۱۵ شوال ۴۰۷ھ/ ۱۶ مارچ ۱۰۱۷ء کو اسے قتل کر دیا اور اس کے ایک لڑکے کو تخت پر بٹھا دیا۔ سلطان محمود نے اپنے بہنوئی کی موت کا انتقام لینے کی غرض سے خوارزم پر چڑھائی کر دی اور ۵ صفر ۴۰۸ھ/ ۳ جولائی ۱۰۱۷ء کو ہزاراسپ کے مقام پر باغیوں کو شکست دے کر ان کے سرداروں کو قتل کر دیا۔ شاہی خاندان کے افراد کو قید کرکے خراسان بھیج دیا گیا۔ خوارزم کی سلطنت کو ممالک محروسہ میں شامل کر لیا گیا اور آلتون تاش کو خوارزم شاہ کا خطاب دے کر وہاں کا والی مقرر کر دیا گیا۔ سلطان محمود غزنوی کے غزنہ میں واپس آ جانے کے بعد ابوالعباس مأمون کے خسر نے خوارزم میں اپنی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی تھی، لیکن التون تاش نے اسے شکست دے دی۔

اس خاندان کے بادشاہ علم و ادب کے مشہور سرپرست تھے اور یہ ابوالعباس مأمون ہی کا دربار تھا جس میں ابو ریحان البیرونی جیسے ہیئت دان، ابو علی بن سینا اور ابو الخیر بن خمار جیسے طبیبوں اور ابو نصر بن عرّاق جیسے ریاضی دان نے فروغ پایا۔

تاریخ گزیدہ اور قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا میں اس خاندان کو فریغونی

خاندان سے ملتبس کر دیا گیا ہے جو جوز جانان کے بادشاہ تھے۔

مآخذ: (۱) العتبی: کتاب الیمینی، ص ۷۷ بعد، ۹۳ تا ۹۹، ۱۰۹، ۳۰۰ تا ۳۰۳، مطبوعہ لاہور؛ (۲) ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، طبع Morley، ص ۸۳۳ تا ۸۰۲؛ (۳) نظامی سمرقندی: چہار مقالہ، طبع سلسلۂ یادگار گب، ص ۷۶ تا ۸۰، ۲۳۱ تا ۲۳۳؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۹: ۹۳ بعد، ۱۸۳ بعد؛ (۵) E. de Zambaur: *Manuel de Genealogie et de Chronologie*، ص ۲۰۵؛ [(۶) احمد السعید سلیمان: تاریخ الدول الاسلامیہ، ص ۲۷۳، (قاہرہ ۱۹۶۹ء)]۔

(محمد ناظم)

• ماپلا (= ماپلّہ): رک بہ موپلا۔

⊛ **الماتریدی**: الماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد بن محمود جو امام الہدٰی، یعنی ہدایات و روشنی کے رہنما اور امام اہل السنۃ و الجماعۃ [رک بآں] کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ ماترید (جو بقول بعض سمرقند کا ایک محلہ تھا، دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۱) اور بعض کے قول کے مطابق سمرقند کے نواح میں ایک قصبہ تھا (دیکھیے شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۱؛ شرح احیاء علوم الدین، ۲: ۵۷؛ الروضۃ البہیۃ فیما بین الاشاعرۃ و الماتریدیہ، ص ۳ بعد) میں پیدا ہوئے (ان کی تاریخ پیدائش کسی تذکرہ نگار نے نہیں لکھی)۔ الماتریدی نے علوم متداولہ کی تحصیل امام محمد بن مقاتل، نصیر بن یحیی بلخی، امام ابو نصر عیاض اور شیخ ابو بکر احمد جوزجانی (جو امام ابو سلیمان موسی بن سلیمان جوزجانی بغدادی کے شاگرد تھے اور وہ امام محمد بن الحسن شیبانی کے شاگرد تھے) سے حاصل کی۔ اس طرح امام الماتریدی دو واسطوں سے قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے شاگرد تھے (علم الکلام، ۱: ۹۱؛ الروضۃ البہیۃ، ص ۳؛ الفوائد البہیہ، ص ۱۹۵؛ مفتاح السعادہ، ۲: ۲۱ بعد؛ الجواہر المضیئۃ، ۲: ۱۳۰؛ الزرکلی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۱: ۳)؛ الماتریدی کے شاگردوں میں اسحاق بن محمد سمرقندی، علی رستغفنی اور عبدالکریم البزدوی (جو مشہور حنفی فقیہ اور ماہر علم الاصول فخر الاسلام علی بن محمد بن الحسین بن عبدالکریم البزدوی م ۴۸۲ھ/۱۰۸۹ء کے پردادا تھے) کے نام شامل ہیں (مفتاح السعادہ، ۲: ۲۱ بعد؛ الجواہر المضیئۃ، ۲: ۱۳۰ بعد)۔

امام الماتریدی نے جو بیش بہا کتابیں تصنیف کیں ان میں سے کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد اہل الادلۃ للکعبی، بیان اوہام المعتزلۃ، الرد علی القرامطہ، مآخذ الشرائع فی اصول الفقہ، کتاب الجدل، شرح الفقہ الاکبر لابی حنیفۃ (جو حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں طبع ہوئی)، اصول الفقہ اور تاویلات القرآن [تاویلات اہل السنۃ = تفسیر الماتریدی، طبع ابراہیم شوصنین و السید عوضین، قاہرہ ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۷ء]۔ امام الماتریدی کی تاریخ وفات تمام تذکرہ نگاروں نے بالاتفاق ۳۳۳ھ تحریر کی ہے (الجواہر المضیئۃ، ۲: ۱۳۰؛ مفتاح السعادۃ، ۲: ۲۱؛ ہدیۃ العارفین، ۲: ۳۶؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص ۴۴؛ عبدالحی لکھنوی: الفوائد البہیۃ، ص ۱۹۵؛ الروضۃ البہیۃ، ص ۳؛ کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۱: ۳۰۰؛ الزرکلی: الاعلام، ۷: ۲۴۲؛ شبلی: علم الکلام، ۱: ۹۱)۔

الماتریدی کو امام المتکلمین اور مصحح عقائد المسلمین بھی کہا جاتا تھا (الجواہر المضیئۃ، ۲: ۱۳۰)۔ معتزلہ کی تاویلات قرآن مجید کی تردید کے سلسلے میں انہوں نے تاویلات القرآن، کے عنوان

سے جو کتاب لکھی وہ اہل السنّة و الجماعة کے نقطۂ نظر سے ایک ایسی کتاب قرار دی گئی جس کی نظیر نہیں ہے (حوالۂ مذکور)۔ علم الکلام کے میدان میں اہل السنّة و الجماعة کے ہاں دو ہستیاں بے حد محترم اور عزیز ہیں اور انھیں امامت و ریاست کا اعزاز بخشا جاتا ہے جن میں سے ایک شافعی مسلک کے عالم ہیں، یعنی امام ابو الحسن علی بن اسماعیل الاشعری اور دوسرے حنفی مسلک کے عالم ہیں یعنی ابو منصور الماتریدی (طاش کبری زادہ: مفتاح السعادہ، ۲ : ۲۱ ببعد)، گویا یہ دونوں بزرگ سنی علم الکلام کے قطبین اور مسلّم امام ہیں اور ان ہر دو کی آرا کے اتباع کو اہل السنّة و الجماعة کے علما نے ہدایت پانے اور فساد و گمراہی سے اپنے عقیدے کو محفوظ کر لینے کا وسیلہ قرار دیا ہے (ابو عذبہ: الروضة البہیة، ص ۳)۔

بایں ہمہ الماتریدی نے سنی علم الکلام کے ضمن میں الاشعری سے اختلاف رائے کیا ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری چوں کہ فقہی مسلک میں امام شافعیؒ کے پیروکار تھے اس لیے شافعیہ کے ہاں ان کا علم الکلام مسلّم ہوا۔ امام ابو منصور الماتریدی فقہی مسلک میں امام ابو حنیفہؒ کے پیرو تھے؛ چنانچہ حنفیہ کے ہاں الماتریدی کا علم الکلام اتنا مقبول ہوا کہ قدیم زمانے میں فقہی مسلک اور علم الکلام میں مطابقت لازمی ٹھہری۔ ابن الاثیر: (الکامل فی التاریخ، حوادث ۳۶۶ھ؛ علم الکلام، ۱ : ۹۲) نے لکھا ہے کہ یہ بات بے حد تعجب کا باعث سمجھی جاتی تھی کہ کوئی عالم فقہ حنفی کے مسلک پر ہو اور علم الکلام میں الاشعری کے مسلک کا پیروکار ہو، لیکن الماتریدی علم الکلام کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو امام ابوالحسن الاشعری کے علم الکلام کو نصیب ہوئی، حتی کہ وہ بلاد اسلامیہ جن میں فقہ حنفی مروج ہوئی وہاں بھی علم الکلام میں امام اشعری کی پیروی کی جاتی رہی (الروضة البہیة، ص ۴ تا ۵؛ شبلی: علم الکلام، ۱ : ۹۰)۔ اس کی بڑی وجوہات دو تھیں: ایک تو یہ کہ اشعری علم الکلام تقدم زمانی اور کثرت تصانیف کے باعث اہل السنّة و الجماعة کے ہاں مقبول ہو چکا تھا: اس لیے اس علم کے میدان میں کام کرنے والے جلیل القدر علما اشعری کی پیروی کرتے تھے (حوالۂ مذکور)؛ دوسری وجہ یہ تھی کہ الاشعری اور الماتریدی کا اختلاف رائے اصولی نہیں بلکہ فروعی تھا اس لیے اہل سنت کے تمام طبقے اور مکاتب فکر اشعری علم الکلام کی پیروی میں کوئی مضائقہ تصور نہ کرتے تھے؛ چنانچہ ابو عذبہ (الروضة البہیة، ص ۵) لکھتے ہیں کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ عقائد اہل السنة و الجماعة میں متفق ہیں۔ بعض مسائل میں ان کے ہاں جو اختلاف ہے وہ کسی عیب یا نقص کا موجب نہیں ہے اور اس سے کسی کے دینی عقیدے پر حرف گیری بھی نہیں کی جا سکتی؛ کیوں کہ یہ اختلاف جزوی اور فروعی نوعیت کا ہے جو کسی لفظ کی تشریح یا مسئلے کی بہتر توجیہ تک محدود ہے (نیز دیکھیے علم الکلام، ۱ : ۸۲ تا ۹۵)۔

ان دو جلیل القدر علما کے درمیان بعض مسائل میں جو فروعی یا جزوی اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس کے بارے میں بعض علما نے مستقل کتابیں لکھی ہیں اور اس سلسلے کی بہترین کتاب الروضة البہیة فیما وقع بین الاشاعرة والماتریدیة ہے جو ابو عذبہ الحسن بن عبدالمحسن کی تصنیف ہے اور حیدر آباد دکن سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ ماتریدی اور اشعری کے درمیان اختلافی مسائل کی تعداد بعض نے پچاس، بعض نے چالیس، بعض نے تیرہ اور بعض نے صرف تین تحریر کی ہے: علامہ شبلی نے ایسے نو (۹) مسائل کی فہرست دی ہے جن میں اشاعرہ اور

ماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے (علم الکلام، ۱ : ۶۳؛ الروضۃ البھیۃ، ص ۳ تا ۵).

مآخذ : (۱) شبلی نعمانی: علم الکلام، طبع علی گڑھ؛ (۲) ابو عذبہ: الروضۃ البھیۃ فیما وقع بین الاشاعرۃ و الماتریدیۃ، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابوالوفاء القرشی: الجواھر المضیئۃ فی طبقات الحنفیۃ، حیدر آباد دکن، ۱۳۳۲ھ؛ (۴) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۸ھ؛ (۵) عبدالحی لکھنوی: الفوائد البھیۃ فی تراجم الحنفیۃ، لاھور تاریخ ندارد؛ (۶) اسماعیل پاشا بغدادی: ھدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۵ء؛ (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، استانبول، ۱۳۱۰ھ؛ (۸) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، دمشق، ۱۹۶۰ء؛ (۹) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، قاھرہ، بذیل مادہ؛ (۱۰) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیۃ، لکھنؤ ۱۹۰۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

• **ماجوج** : رک بہ یاجوج و ماجوج.

• **مادہ** : (ع)؛ فلسفہ کی ایک اصطلاح = ھیولی، یونانی میں ὕλη اور جس کے اپنے متلازم لفظ صورۃ اور یونانی میں εἶδος کی طرح کئی مفہوم ہیں۔ بالعموم اس کے معنی ہیں وہ جس کے وجود کا امکان ہے، (δύναμις) جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے)، لیکن متضاد صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چوں کہ تصور یہ ہے کہ کچھ مدارج طے کرنے کے بعد ممکن حقیقت بن سکتا ہے، لہذا ہم اس امر کا تصور بھی کر سکتے ہیں کہ نشو و نما کی ایک اعلی صورت کے لیے ایک کمتر درجے کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔ یہ مسئلہ آگے چل کر حتی کہ ارسطو کے یہاں بھی اور زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے جہاں ایک طبیعی اور ایک منطقی مادے میں امتیاز قائم کر لیا جاتا ہے۔ (یہ انواع کے اس تصور پر مشتمل ہے جو ان کے مخصوص اختلافات کے باعث متشکل ہوتا ہے) اور پھر یہ کہ طبیعی مادے کی تقسیم سماوی اور ارضی مادوں میں کر دی جاتی ہے۔ عرب [مسلم] فلاسفہ کے یہاں ان کے علاوہ اور بھی مختلف (بالخصوص نو فلاطونی) اثرات کام کرتے رہے ہیں.

مادے کی چہارگانہ تقسیم بڑی عام ہے مثلاً اخوان الصفا کے نزدیک : ۱۔ مادۂ اولی جو بلاواسطہ یا بالواسطہ ذات باری کا ایک صدور ہے، یعنی وہ قابل فہم مادہ جو بقول اسپذکلس کاذب صدور اول کے طور پر خیال میں آ سکتا ہے، لیکن جس کی تشریح عام طور پر یوں کی جاتی ہے جیسا کہ اشراقیوں کے بیان کردہ اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے (رُوح، نفس، فطرت) اور اس کی تعریف اکثر یوں کی جاتی ہے کہ وہ نُور کا ایک دھارا ہے جو نور خداوندی سے نکلا؛ ۲۔ کائنات کا مجموعی مادہ بالخصوص اور بالاستمرار سماوی کُرّوں کا جو اولی جسم کی غیر قطعی صورت (بسط) یا یہ کہیے کہ فوراً ہی ابعاد ثلاثہ اختیار کر لیتا ہے؛ ۳۔ ارضی عناصرِ اربعہ یعنی آب، آتش، باد، خاک، کا مادہ؛ ۴۔ توانائی جو پہلے سے کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے، لیکن جسے کسی خاص مقصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے مثلاً لکڑی، پتھر وغیرہ.

مسلم فلاسفہ نے ارسطو سے اتفاق کرتے ہوئے خدا کو ایک خالص غیر مادی صورت قرار دیا ہے۔ صرف عبدالکریم الجیلی ایسا کوئی انتہا پسند صوفی خدا کو اس عالم کے ھیولی سے تعبیر کر سکتا ہے۔ جہاں تک ادنی ارواح (کُروں اور فرشتوں وغیرہ کی ارواح) کا تعلق ہے ان کے بارے میں مختلف رائیں ملتی ہیں، لیکن بیشتر متکّرین کو آسانی اس میں نظر آئی کہ ایک قابل فہم مادے کا وجود فرض کر لیں بلکہ یہ بھی کہ مخلوق اول، یعنی اعلی ترین رُوح عالم میں بھی ایک مادی اصول کام کر رہا ہے۔ مزید برآں انھیں یہ امتیاز قائم کرنے کا بڑا

شوق تھا کہ یہ قابل فہم مادہ تو مدرک ہے اور ارضی حسی مادہ منفعل ہے ۔ پھر جہاں تک اس کے اصول تنرید کا تعلق ہے اس بارے میں مختلف نظریے پائے جاتے ہیں ۔ نسبۃً خالص ارسطاطالیسی مفکرین کا رجحان یہ تھا کہ اسے خود مادے کے اندر تلاش کرنا چاہیے ، البتہ جو لوگ افلاطونیت کی طرف مائل تھے وہ اسے ہیئت میں تلاش کرنے پر زور دیتے تھے ۔ بہرکیف ان میں سے ہر ایک نے کم و بیش اسی بات پر زور دیا کہ خود مادہ ہیئت کا خواہش مند ہے بہ نسبت اس کے ہیئت کو مادے سے اتصال کی تمنا ہو ۔

جہاں تک منطقی مادے کا تعلق ہے ہمیں آخر میں یہ کہ دینا چاہیے کہ تصدیق کی جہات ثلاثہ (وجوب، امکان، عدم امکان) ہی کو مادہ قرار دیا جاتا ہے (نیز رک بہ عنصر).

(TJ DE BOER)

50 (۲) : لفظ مادہ مَدَّ یَمُدُّ مَدًّا سے مشتق ہے، مد کے لفظی معنی ہیں: (۱) پھیلانا؛ (۲) لمبا کرنا؛ (۳) بڑھانا؛ (۴) مدد یا سہارا دینا (= ہیولی)۔ اسم فاعل مذکر کا صیغہ مادٌّ ہے اور مادّہ اس کی مؤنث شکل ہے جس کے لغوی معنی ہیں وہ اصل جس سے کوئی شے ترکیب پا کر تیار ہوتی ہے اور اس کے طفیل وجود قائم رکھ سکتی ہے؛ مَادَّۃُ الشَّیْءِ مَا یَمُدُّہٗ: کسی شے کے مادہ سے مراد وہ چیز ہے جو اس شے کو سہارا دیتی ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ)؛ مادہ متصل یا بلا انقطاع اضافے کو بھی کہتے ہیں (کتاب التعریفات، ص ۲۰۵)۔ لغت کی رو سے مادہ قانونی دفعہ اور مضمون کو بھی کہتے ہیں، لیکن فلاسفہ و متکلّمین کے ہاں مادہ سے مراد وہ اصل ہے جس سے کوئی شے بالقوّہ وجود حاصل کرتی ہے : (مَادَّۃُ الشَّیْءِ وَ ھِیَ الَّتِیْ یَحْصُلُ الشَّیْءُ مَعَھَا بِالْقُوَّۃِ، کتاب التعریفات ۲۰۵)؛ تاہم بیشتر مفکرین متقدمین مادہ کے بجائے اس کے مترادف ہیولیٰ اور جوہر کے استعمال کو ترجیح دیتے ہیں (التھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون؛ عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، ۲ : ۳۴۹).

سید شریف الجرجانیؒ (کتاب التعریفات، ۲۳۰) نے لفظ مشترک کے معنی کے ضمن میں ذکر کیا ہے کہ اگر اشتراک کمّیت کی صورت میں ہو یعنی دو چیزیں ایک مقدار میں مشترک ہوں تو اس اشتراک کو مادّہ کہتے ہیں جب کہ کیفیت کا اشتراک ہو تو اسے مشابہت کہتے ہیں ۔ التھانویؒ (کشاف اصطلاحات الفنون، ۱۳۲۴) کے بیان کے مطابق حکما کے نزدیک مادّہ محلّ (حلول کرنے کی جگہ) کو کہتے ہیں اور اسی کو ہیولیٰ بھی کہتے ہیں اور فلاسفہ کی کتب طبیعیات میں یہ لفظ بلاتکلف اور بکثرت استعمال ہوا ہے ۔ منطقیین کے نزدیک مادہ کا اطلاق نسبت کی اس کیفیت پر ہوتا ہے جو محمول اور موضوع کے درمیان پائی جاتی ہے ۔ یہ نسبت وجوب اور امتناع تک محدود تصور کی جاتی ہے مثلاً اگر محمول کو موضوع سے الگ کرنا محال ہو تو یہ نسبت واجب کہلائے گی ۔ اس صورت میں یہ نسبت واجبہ مادۃ الوجوب کہلاتی ہے اور اگر محمول کو موضوع سے الگ کرنا محال نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی : ایک تو یہ کہ محمول کو موضوع کے لیے ثابت کرنا محال ہوگا؛ ایسی صورت میں یہ نسبت ممتنع کہلائے گی اور اسے مادۃ الامتناع کا نام دیا جائے گا؛ دوسری صورت یہ ہوگی کہ محمول کو موضوع کے لیے ثابت کرنا محال نہیں ہوگا؛ ایسی صورت میں یہ نسبت ممکن کہلائے گی جسے مادۃ الامکان کا نام بھی دیا جاتا ہے .

ہیولیٰ : مسلم فلاسفہ کے ہاں جوہر اور ہیولیٰ مادہ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتے رہے ہیں (ابن رشد : ما بعد الطبیعة، ص ۱۲، ۳۲)؛ ابن منظور

(لسان العرب، بذیل مادہ ھیل) نے لکھا ہے کہ ہیولٰی دراصل اس غبار کو کہتے ہیں جو مکان کے سوراخ یا روشن دان سے سورج کی روشنی یا کرنوں کی شکل میں داخل ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ لفظ عربی الاصل نہیں ہے، بلکہ عبرانی یا رومی سے معرّب ہے؛ الجرجانی (کتاب التعریفات، ۲۷۹) نے لکھا ہے کہ ہیولٰی یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں اصل اور مادہ، لیکن فلاسفہ کی اصطلاح میں ہیولٰی سے مراد ایک ایسا جوہر جسمانی ہے جو اتصال و انفصال کی کیفیت کو قبول کر سکتا ہے اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ ہر دو کے لیے محلّ یعنی حلول کرنے کی جگہ کا کام دے سکتا ہے؛ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳ : ۳۳۹) بھی ہیولٰی کو یونانی الاصل قرار دیتے ہیں اور اس کے معنی اصل اور مادہ بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں دراصل ہیولٰی سے مراد ہیئت اولٰی ہے اور ہیئت اولٰی کے معنی یہاں جوہر کے ہیں۔ حکما اور فلاسفہ کے نزدیک ہیولٰی ایک ایسا جوہر ہے جو اتصال و انفصال کے قابل ہوتا ہے اور صورت نوعیہ و صورت جسمیہ کے لیے حلول کرنے کی جگہ کا کام دے سکتا ہے؛ اسے ہیولٰی اولٰی بھی کہتے ہیں؛ جب کہ ہیولٰی ثانیہ سے مراد ایک ایسا جسم ہے جس سے ایک اور جسم تیار کیا جا سکتا ہے، جیسے لکڑی کے ٹکڑے جن سے جڑ کر ایک اور جسم تیار ہو جاتا ہے جیسے پلنگ یا میز کہ دیا جاتا ہے۔

مسلمان حکما و فلاسفہ کے ہاں ہیولٰی کلیہ کی ایک اصطلاح بھی مروّج رہی ہے جسے متصوفین ”نفس روحانی“ سے تعبیر کرتے رہے ہیں (کتاب التعریفات، ۸۳)۔ غالباً یہ اصطلاح جوہر کی بحث کا نتیجہ ہے کیوں کہ وہ جوہر ایک ایسی ماہیت کو قرار دیتے ہیں جو پانچ چیزوں تک محدود و منحصر ہے : ہیولٰی، صورت، جسم، نفس اور عقل، اس لیے کہ جوہر یا تو کسی دوسرے جوہر کے لیے محلّ (یعنی حلول کرنے کی جگہ) کا کام دے گا اور اسی کا نام ہیولٰی ہے؛ دوسری صورت یہ ہو گی کہ جوہر حال (یعنی کسی جگہ حلول کرنے والا یا اترنے والا) ہو گا۔ اسی کا نام صورت ہے؛ تیسری صورت یہ ہے کہ جوہر حال اور محل یعنی ہیولٰی اور صورت سے مرکب ہو گا؛ اسے جسم کہتے ہیں؛ چوتھی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ جوہر محلّ یعنی ہیولٰی، اور حال یعنی صورت بھی نہیں اور ان دونوں سے مرکب بھی نہیں۔ اسے حکما کی اصطلاح میں مفارق (جمع مفارقات) کہیں گے، اور مفارقات حکما و فلاسفہ کے نزدیک ایسے جواہر ہیں جو اپنے آپ قائم رہنے والے مادے سے عاری ہوتے ہیں (المفارقات ھی الجواھر المجردۃ عن المادۃ القائمۃ بنفسھا) یہی مفارقات ہیں جو جواہر کی باقی ماندہ قسموں (یعنی پانچ میں سے باقی ماندہ دو قسموں) پر مشتمل ہوتے ہیں (کتاب التعریفات، ۲۴۰؛ مطالع الاسرار، ۱۰۹ تا ۱۲۵)۔

ابن رشد (ما بعد الطبیعۃ، ۲۱ تا ۲۳، طبع دکن ۱۹۳۸ء) نے جواہر اور ہیولٰی کے مدارج و اقسام پر مفصل بحث کی ہے۔ سب سے پہلے وہ جوہر کی تعریف کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ جوہر کے تین مدارج ہیں : بنیادی طور پر اور درجہ اولٰی میں تو جوہر وہ شے ہے جو بیک وقت لا فی الموضوع بھی ہوتا ہے، یعنی وہ اپنے وجود و قیام کے لیے کسی موضوع یا محل کا محتاج نہیں ہوتا اور لا علی الموضوع بھی ہوتا ہے یعنی اس کا کوئی موضوع و محلِ ہوتا بھی نہیں اور یہ جوہر کا پہلا درجہ ہے۔ اس کے بعد ہر محمولِ کلی یعنی جو شے مشار الیہ بن سکے خواہ جنس کی شکل میں ہو یا نوع اور فصل کی شکل میں، جوہر کہلاتا ہے اور یہ جوہر کا دوسرا درجہ ہے۔ تیسرے درجے میں جوہر کا اطلاق ہر

اس شے پر ہو سکتا ہے جس کی ہم کسی نہ کسی طرح تحدید و تعیین یا تعریف کر سکیں (ما بعد الطبیعة، ص ۱۲)، تاہم ابن رشد کی رائے میں جوہر کا مشہور ترین مفہوم یہ ہے کہ جو مشارٌ الیہ بن سکے اور وہ لا فی الموضوع اور لا علی الموضوع کے دائرے میں بھی شامل ہو سکے۔ تمام فلاسفہ کے نزدیک ایسے ہی جوہر تسلیم کیا جاتا ہے۔ (فلاسفہ کے نزدیک مشارٌ الیہ چیز سے مقصود ہر وہ شے ہے جس کی حد و تعریف معلوم کرنا ممکن ہو)؛ اس لیے کچھ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ ''مشارٌ الیہ'' چیز کی کلیات یعنی اس کا مفہوم کُلّی ہی اس کی ماہیت و حقیقت کی تعریف و تعیین کا کام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مشارٌ الیہ چیز کا مفہوم کُلّی (کلیات الشیء) ہی جوہر کہلانے کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ جوہر یا مشارٌ الیہ چیز کی ماہیت کی تعیین و تعریف جسمیت کی اساس پر ممکن ہے اور جسمیت کا قوام یا حقیقت اصلی، طول، عرض اور عمق سے عبارت ہے، اس لیے ان ابعاد ثلاثہ کو جوہر کا نام دیا جاتا ہے۔ بعض اہل علم (جن میں متکلمین بھی شامل ہیں) کا خیال ہے کہ جوہر یا ''ذات مشارٌ الیہ'' ایسے اجزا سے مرکب ہوتی ہے، جو جزو لا یتجزی کہلاتے ہیں، اس لیے انہوں نے اسے جوہر کا نام دیا۔ ابن رشد کے ہمعصر متکلمین جزو لا یتجزی کو 'جوہر فرد' کا نام بھی دیتے تھے (حوالۂ مذکور)۔ مفکرین کا ایک گروہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ ذات مشارٌ الیہ مادہ اور صورت سے ترکیب پاتی ہے، اس لیے ان کے نزدیک صورت و مادہ ہی جوہر کہلانے کے زیادہ حقدار ٹھیرے (ما بعد الطبیعة، ۱۳)۔

ابن سینا (تجلیات، ص ۱۴، ببعد) جوہر کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسی صاحب وجود شے ہے جو اپنے وجود کو قائم رکھنے میں کسی موضوع یا محل کی محتاج نہ ہو (الجوہرُ ہو الموجودُ لا فی الموضوع)۔ اسی طرح جوہر کا اطلاق کسی شے کی حقیقت پر بھی ہوتا ہے۔ کوئی جسم کسی حالت میں چونکہ جوہریت (تجوہر یعنی جوہر ہونا) سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس طرح گویا جوہر کو جسم کی جنس قرار دیا گیا ہے۔ شیخ ابن سینا کے نزدیک جسم ہیولٰی یعنی مادہ و صورت سے مرکب ہے اور جب یہ دونوں جمع ہو جاتے ہیں تو جسم ایک ماہیت مرکّبہ کی حیثیت سے وجود پذیر ہو جاتا ہے (حوالہ مذکور)۔

فلاسفہ کے نزدیک جسم کبھی جوہر ہوتا ہے اور کبھی عرض۔ جسم اگر جوہر ہو تو اسے ''جسم طبیعی'' کہتے ہیں، جس میں طول و عرض اور عمق کے ابعاد ثلاثہ زوایائے قائمہ پر کاٹتے ہوئے فرض کیے جا سکتے ہیں، لیکن جسم اگر عرض ہو تو اسے ''جسم تعلیمی'' کہتے ہیں جس سے مراد ایک ایسی مقدار متصل ہے، جو طول، عرض اور عمق میں تجزیہ کے قابل ہو (الهدیة السعیدیة، ص ۱۵: تجلیات ابن سینا، ص ۱۸)۔

حکما کے ہاں جسم طبیعی کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ ہوالجوہر الطویل العریض العمیق (وہ جوہر ہے جو طویل، عریض اور عمیق ہوتا ہے) تو گویا جسم طبیعی ایک ایسا جوہر ہوا جس میں ابعاد ثلاثہ فرض کیے جا سکتے ہیں، یعنی ایک بُعد تو ہم طول کا فرض کرتے ہیں، اس کے بعد ایک دوسرا بُعد عرض کا تصور کرتے ہیں جو اس طول والے بُعد کو زاویہ قائمہ پر منقطع کر سکے۔ یہ بُعد ثانی بعد عرضی کہلائے گا، پھر ایک تیسرا بُعد تصور کرتے ہیں جو ان ہر دو ابعاد، یعنی طول و عرض کو زاویہ قائمہ پر منقطع کر سکے۔ ان تین ابعاد والا جوہر فلاسفہ کے نزدیک 'جسم طبیعی' کہلاتا ہے (فضل حق: الهدیة السعیدیة، ۱۵۵ ببعد: مطالع الانظار، ص ۱۰۹)، لیکن ایسے ابعاد ثلاثہ کو قبول کرنا جو قائمہ زاویوں

پر منقطع ہو سکتے ہوں، دراصل جسم طبیعی کے لوازم خارجی ہیں۔ اس کے لوازم ذاتی نہیں۔ دوسرے لفظوں میں فلاسفہ کے نزدیک یہ مقدمۂ تصدیق کہ "جسم موجود ہے" کسی فکر و نظر کا محتاج نہیں مگر اس لیے نہیں، کہ جسم اپنی ذات میں ایک محسوس شے ہے، بلکہ اس لیے کہ نفس انسانی نے اس کے بعض اعراض کا ادراک حس کے ذریعہ کر لیا ہے، مثلاً جسم طبیعی کی سطح کا ادراک ہونا جو مقولات کم میں سے ہے یا جسم کا رنگ جو مقولات کیف میں سے ہے، پھر حس کے ذریعے بات جب عقل تک پہنچی تو عقل نے بھی جسم کے وجود کے بارے میں ایک ایسا حکم لگایا جو کسی فکر و نظر یا قیاس و دلیل کا محتاج نہیں (شمس الدین الاصفہانی: مطالع الانظار، ۱۰۹)۔

جسم طبیعی کے اجزائے ممکنہ کے سلسلے میں حکما و فلاسفہ کے چار مشہور مسلک ہیں، یعنی وہ جوہر جسے فلاسفہ جسم طبیعی سے تعبیر کرتے ہیں؛ اس کے اجزائے ممکنہ کے موجود ہونے کی چار صورتیں ہیں: یہ اجزائے ممکنہ بالفعل موجود ہوں گے؛ یا یہ اجزائے ممکنہ بالقوۃ موجود ہوں گے؛ پھر ہر دو صورتوں میں یہ اجزائے ممکنہ متناہی ہوں گے یا غیر متناہی ہوں گے۔ اس سلسلے میں پہلا مسلک تو یہ ہے کہ وہ جوہر جسے جسم طبیعی کا نام دیا جاتا ہے اس کے اجزا ممکنہ متناہی ہیں اور بالفعل موجود ہوتے ہیں۔ اسی قول کی بنیاد پر جسم ایسے اجزا سے مرکب ہوتا ہے جو جزو لا یتجزی کے ضمن میں آتے ہیں۔ یہ اجزا کسی صورت میں بھی تقسیم قبول نہیں کریں گے، کیونکہ اگر وہ کسی قسم کی تقسیم کے قابل ہوتے تو وہ اجسام قرار پاتے، نہ کہ اجزا۔ ایسی صورت میں ان اجسام سے ترکیب پانے والا جسم مفرد نہیں ہوگا۔ یہ متکلمین کا مسلک ہے (الهدیة السعیدیه، ۱۵ تا ۲۰؛ مطالع الانظار، ۱۱۰ ببعد؛ الشمس البازغة، ۸ تا ۱۳)؛ دوسرا مسلک یہ ہے کہ جسم طبیعی کے تمام ممکنہ اجزا متناہی ہوتے ہیں، جو اس میں بالقوۃ پائے جاتے ہیں۔ اس صورت میں جسم طبیعی ایک ایسا مرکز اتصال قرار پاتا ہے، جس میں بالفعل کوئی جزو موجود نہیں ہوتا، مگر وہ ایسے اجزا کی شکل میں تحلیل و تقسیم کو قبول کرتا ہے جو اجزائے لاتتجزی یعنی ناقابل تقسیم اجزا کہلائیں گے۔ عبدالکریم شہرستانی صاحب الملل و النحل کا یہی مسلک ہے (حوالہ مذکور)؛ تیسرا مسلک یہ ہے کہ جسم کے ممکنہ اجزا غیر متناہی ہیں اور اس میں بالفعل موجود ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں جسم طبیعی بالفعل ایسے اجزا پر مشتمل ہوگا جو بالفعل لا متناہی ہیں۔ بعض قدیم فلاسفۂ یونان اور نظام معتزلی کا یہی مسلک ہے (حوالہ مذکور)؛ اس سلسلے کا چوتھا مسلک یہ ہے کہ جسم کے تمام اجزائے ممکنہ غیر متناہی ہیں اور اس میں بالقوۃ موجود ہوتے ہیں، تو گویا جسم طبیعی بالفعل متصل ہے اس میں کوئی جزو منفصل نہیں، جیسا کہ محسوس صورت میں بظاہر نظر آتا ہے؛ تاہم جسم کے یہ اجزا نصفاً نصفاً، چوتھائیوں میں یا آٹھ آٹھ حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں اور تقسیم کا یہ سلسلہ کسی حد یا کسی مقام پر جا کر رکتا نہیں کہ جس کے بعد اس کی تقسیم ممکن نہ ہو۔ قدیم مشائی اور اشراقی فلاسفہ یونان کے علاوہ بعض محققین اور متکلمین کا بھی یہی مسلک ہے۔ جمہور فلاسفہ اسلام اسی مسلک کو برحق تصور کرتے ہیں۔ باقی تمام مذاہب باطل ہیں۔ اسی مسلک کی بنیاد پر جوہر فرد یا جزو لا یتجزی سے جسم طبیعی کا مرکب ہونا بھی باطل قرار پاتا ہے (الهدیة السعیدیة،

۲۰؛ تجلیات ابن سینا، ۱۸؛ مطالع الانظار، ۱۱۱؛ طوالع الاسرار، ۱۰۹ ببعد)۔

چوتھے مسلک کے قائل حکما و فلاسفہ نے جزو لا یتجزی کے ابطال اور جسم کے غیر متناہی الاجزاء ہونے کے انکار پر بہت زور دیا ہے۔ شیخ ابن سینا (تجلیات ابن سینا، ۱۹ تا ۲۳) نے بھی اس نظریہ کو بڑی شدت سے مسترد کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ جسم طبیعی ایسے اجزا سے مرکب ہے جن میں سے کوئی بھی تقسیم و تجزیہ کو قبول نہیں کرتا، تو اب یہ کہنا پڑے گا کہ جزو متوسط جو دو اجزا کے درمیان میں واقع ہے، اسے یہ دونوں اجزا چھو رہے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ جزو متوسط طرفین والے اجزا کو باہم ملنے سے روکتا ہے یا نہیں۔ اگر طرفین کو باہم مس کرنے سے روکتا ہے تو اس کی وہ جانب جو احد الطرفین کی ایک جانب سے ملتی ہے، وہ اس جانب کی غیر اور مختلف ہوگی جو دوسرے کو ایک جانب سے چھو رہی ہے۔ یہ اختلاف اور غیریت موجب تقسیم ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ جزو ہے؛ یہ قابل تقسیم ہے اور جزو لایتجزی نہیں ہے۔ اگر دوسری صورت ہو، یعنی جزو متوسط طرفین کو مس کرنے سے مانع نہیں یا روکتا نہیں، تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جزو متوسط کو طرفین میں سے ہر ایک جزو پورے طور پر مس کر رہا ہے یا دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جزو متوسط کی طرف اشارہ بھی وہی ہوگا جو طرفین میں سے ہر ایک کی طرف ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ یہ اجزا باہم متداخل ہوں گے اور تداخل انقسام کا مقتضی ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ ہر جزو تقسیم کو قبول کرتا ہے، اور جزو لا یتجزی باطل ہے (بحوالہ مذکور)۔

حکما و فلاسفہ جس طرح جزو لا یتجزی کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے، اسی طرح ان کے نزدیک وہ جوہر جو جسم طبیعی کہلاتا ہے، وہ غیر متناہی اجزا سے مرکب بھی نہیں ہوتا (ابن رشد (ما بعد الطبیعة، ۲۲ تا ۳۲) اور ابن سینا (تجلیات ابن سینا، ۲۲ تا ۲۳) نے اس مسئلے کو بہت وضاحت سے لکھا ہے۔ ان کی آرا کا ملخص یہ ہے کہ اگر جسم طبیعی ایسے اجزا سے مرکب ہو جن کا شمار لامتناہی ہے تو واحد کا وجود بھی ان میں لازمی ہوگا، کیونکہ کثرت ہمیشہ اکائیوں کے اجتماع سے عبارت ہوتی ہے۔ جب ہم ان غیر متناہی اجزا سے ایک عدد متناہی یعنی اکائی کو الگ کریں گے تو ایسی صورت میں مجموع اعداد متناہیہ کی مقدار جزو واحد کی مقدار سے زیادہ ہوگی یا نہیں۔ ظاہر ہے، دوسری صورت تو باطل ہے، کیونکہ اکائیوں کا اجتماع مقدار کی زیادتی کا موجب نہیں ہوگا، اس لیے اکائیوں کے اجتماع سے مقداریں حاصل نہیں ہونگی۔ ایسی صورت میں اجسام محسوسہ ان اجزا سے مرکب نہیں ہوں گے۔ وہی پہلی صورت، یعنی جس میں مقدار مجموعی واحد یا اکائی سے زیادہ ہوگی، تو یہ بھی اس بات کی مقتضی ہے کہ جوں جوں اجزا زیادہ ہوتے چلے جائیں مقدار بڑھتی جائے۔ اب کہا یہ جائے گا کہ یہ اجسام محسوسہ اپنی مقداروں میں متناہی ہیں اور ان میں سے بعض کو بعض سے وہی نسبت ہے، جو متناہی المقدار کو دوسرے متناہی المقدار سے ہو سکتی ہے۔ یہ امر اس بات کا مقتضی ہے کہ دونوں جسموں میں سے ایک عدد کو دوسرے جسم کے عدد سے وہی نسبت ہو، جو متناہی کو متناہی سے ہوتی ہے، ورنہ مقداری تفاوت عددی تفاوت کے متوازی نہ ہوگا؛ موجب متناہی اجزا سے مرکب جسم کی نسبت غیر متناہی اجزا سے مرکب جسم سے وہی ہے جو متناہی المقدار کی دوسرے متناہی

المقدار سے ہوسکتی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک کی نسبت دوسرے سے وہی ہو جو متناہی العدد کی دوسرے متناہی العدد سے ہے، حالانکہ جزو لایتجزّی کے قائل یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ ایک کی نسبت دوسرے سے وہی ہے جو متناہی العدد کی غیر متناہی العدد سے ہوتی ہے، لیکن یہ باطل ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ جسم کا غیر متناہی اجزا سے مرکب ہونا بھی باطل ہے (حوالہ مذکور).

اس بات پر تو فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جوہر جسم طبیعی ایک ایسا جوہر ہے جو فی ذاتہٖ متصل ہے اور وہ اجزاے لا تجزّی سے مرکب نہیں، مگر امرِ کے بعد ان میں اس بات پر اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا خارج میں جسم طبیعی کے دو اجزا بھی پائے جاتے ہیں یا نہیں ۔ اشراقی فلاسفہ کا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی ایک ایسا جوہر بسیط ہے جو خارج میں بھی فی ذاتہٖ متصل ہے اور خارج میں اس کے دو اجزا سرے سے موجود ہی نہیں؛ جب کہ ایک دوسرا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی خارج میں ایک جوہر اور کچھ عروض (واحد عرض) سے مرکب ہوتا ہے، جیسے مقدار کہا جاتا ہے (الھدیة السعیدیہ، ۲۰؛ الشمس البازغة، ۸ تا ۱۳) ۔ مشائی فلاسفہ کا مسلک یہ ہے کہ جوہر جسم طبیعی دراصل دو جوہروں سے مرکب ہے، جن میں سے ایک جوہر کو ہیولٰی کہا جاتا ہے اور دوسرے جوہر کو صورت جسمیہ کہتے ہیں ۔ ہیولٰی اور صورت جسمیہ کے متعلق فلاسفہ کی رائے یہ ہے کہ صورت جسمیہ اپنے تشخص کے لیے ہیولٰی کی محتاج ہے؛ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ ہیولٰی صورت جسمیہ کے بغیر پایا جا سکے (حوالہ مذکور؛ تجلیات ابن سینا، ۲۵ تا ۳۱).

حکما و فلاسفہ کے نزدیک ہیولٰی جوہر اور مادہ کے مترادف ہے، چنانچہ اگر جوہر یا مادہ محل (جس میں کوئی شے حلول کر سکے یا اتر سکے) کا کام دیتا ہو تو اسے ہیولٰی کہیں گے؛ اگر حال (اترنے یا حلول کرنے والا) ہو تو اسے صورت جسمیہ کا نام دیا جاتا ہے؛ جوہر جب ہیولٰی اور صورت سے مرکب ہو تو اسے جسم کا نام دیا جائے گا؛ اگر ان تینوں صورتوں کے علاوہ کوئی اور صورت ہو تو اسے مُفارقات (واحد مُفارق؛ لفظی معنی الگ ہونے والا) میں سے شمار کیا جائے گا (البیضاوی: طوالع الانوار، ۱۰۹) ۔ ابن رشد نے صراحت سے لکھا ہے کہ ارسطو عقول مفارقہ کو جواہر قرار دیتا تھا (ما بعد الطبیعة، ۱۳)۔ اب اس مُفارق کی دو صورتیں ہیں: اگر اس مُفارق کا تعلق جسم سے ہے اور یہ تعلق اس قسم کا ہے کہ اس کی تدبیر یا کارآمد ہونے کا باعث ہے، تو اسے نفس یا روح سے تعبیر کیا جائے گا، ورنہ اسے عقل کہا جائے گا (طوالع الانوار، ۱۰۹).

ملا محمود جونپوری (الشمس البازغة، و بعد) نے ہیولٰی کی حقیقت کو عام فہم انداز میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہیولٰی سے مراد وہ شے ہے جس میں کوئی صورت جوہریہ حلول کر سکے؛ یہ صورت جوہریہ خواہ صورت جسمیہ ہو یا صورت نوعیہ ہو یا ہیئت عرضیہ ۔ دوسرے لفظوں میں ہم اسے ہیولٰی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بالقوة ایسی صلاحیت موجود ہے کہ اس میں کوئی صورت جسمیہ حلول کر سکتی ہے ۔ ہیولٰی کے اور بھی نام ہیں، مگر یہ سب اضافی اور اعتباری ہیں؛ چنانچہ ہیولٰی کو موضوع بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ کسی نہ کسی امر کا حامل (اٹھانے والا) ہوتا ہے؛ ہیولٰی چونکہ صورت کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے، اس لیے اسے مادہ باطنیہ بھی کہتے ہیں ۔ مادہ تو اسے اس لیے کہتے ہیں کہ مادہ کے معنی ہیں کسی شے کے ساتھ ایسا اضافہ و زیادت جو متصل یعنی جڑی ہوئی ہو (الزیادة المتصلة بالشیء)، تو گویا وہ شے ہر اس اضافے میں

شریک ہو گی جو اس پر کیا جائے گا۔ ہیولی کو طینہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ طینہ (یعنی مٹی اور گارا) ان ظروف کی اشکال میں مشترک ہے جو اس سے بنائے جاتے ہیں؛ چونکہ مرکبات کی ترکیب کی ابتدا بھی ہیولی سے ہوتی ہے، اس لیے اسے عنصر بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ عنصر کے حقیقی معنی اصل کے ہیں۔ چونکہ مرکب کی تخلیق کی ابتدا بھی ہیولی سے ہے، اس لیے اسے اسطقس بھی کہتے ہیں کیونکہ اسطقس دراصل مرکب کے بسیط ترین جزو کو کہتے ہیں، لیکن فلاسفہ کے نزدیک ہیولی اولی ہی موضوع بحث ہوتا ہے، یعنی وہ ہیولی جو صورت جسمیہ یا صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے۔ یہی ہیولی اول جسم کے لیے قریب ترین مادی سبب کا کام دیتا ہے (حوالۂ مذکور؛ الہدیة السعیدیه، ص ۲۰ ببعد)۔

ابن رشد (ما بعد الطبیعة، ۲۳ تا ۳۲)، ابن سینا (تجلیات، ص ۲۵ تا ۳۲) اور اخوان الصفا (الرسالة الاولی فی بیان الہیولی و الصورة، ۲ تا ۹) نے ہیولی کی مفصل تشریح اور مختلف اقسام کو زیادہ بہتر انداز میں پیش کیا ہے۔ اخوان الصفا کے مطابق ہیولی سے حکما کی مراد ہر وہ جوہر ہے جو صورت کو قبول کرے۔ صورت سے مراد ہر وہ شکل اور نقش ہے، جسے جوہر قبول کرے۔ وہ کہتے ہیں کہ موجودات میں پائے جانے والے اختلاف کا باعث صورت ہے نہ کہ ہیولی؛ کیونکہ بہت سی اشیا ایسی نظر آتی ہیں جن کا اگرچہ جوہر تو ایک ہی ہوتا ہے، لیکن ان کی اشکال مختلف ہوتی ہیں مثلاً چھری، تلوار اور کلہاڑا یا لوہے سے بنائے جانے والے دیگر آلات و ظروف، ناموں کا یہ اختلاف صورتوں اور اشکال کے باعث ہے، ورنہ جوہر میں تو کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ سب کا جوہر تو ایک ہی ہے اور وہ ہے لوہا۔ یہی حال کرسی، دروازے، پلنگ اور کشتی کا ہے۔ ان تمام مصنوعات کا ہیولی تو ایک ہی ہے اور وہ ہے لکڑی۔ صورت اور ہیولی کا یہ سلسلہ تمام اصناف مصنوعات میں ملحوظ ہے، کیونکہ ہر مصنوع کے لیے ہیولی کی طرح صورت بھی ضروری ہے، جس سے ترکیب حاصل ہوتی ہے (حوالہ مذکور)۔

اخوان الصفا (الرسالة الاولی، ص ۳) نے ہیولی کی چار قسمیں بیان کی ہیں: ہیولی صناعت، ہیولی طبیعت؛ ہیولی کل اور ہیولی اولی۔ ہیولی صناعت سے مراد ہر وہ جسم یا وجود جسمانی ہے جس سے کوئی صانع اپنی مصنوعات بناتا ہے، مثلاً بڑھئی کے لیے لکڑی، لوہار کے لیے لوہا، معمار کے لیے مٹی اور پانی وغیرہ ہیولی صناعت کا کام دیتے ہیں، گویا ہر صانع یا کاریگر کے لیے ایک ایسے جسم یا وجود جسمانی کی ضرورت ہے جس سے وہ اپنی مصنوعات تیار کرتا ہے، یہ جسم ہیولی صناعت ہے، جب کہ ان اجسام کی اشکال و نقوش صورت کہلائیں گی، صنعتوں کے ضمن میں ہیولی اور صورت کا مفہوم یہی ہے؛ ہیولی طبیعت سے اُسطقسات اربعہ مراد ہیں جنھیں ارکان اربعہ کا نام بھی دیا جاتا ہے اور یہ اس طرح ہے کہ فلک قمر کے ماتحت کی کائنات یعنی نباتات، حیوانات اور معادن وغیرہ، اسی ہیولی طبیعت سے تشکیل پاتی ہیں اور بگاڑ یا فاسد ہو جانے کی صورت میں یہ چیزیں انھیں ارکان اربعہ میں بدل جاتی ہیں۔ اس ہیولی کے لیے طبیعت فاعلہ (یعنی مؤثرہ) ایک ایسی قوت ہے جسے اخوان الصفا نفس کی فلکی کلّی قوتوں (من قوی النفس الکلیّة الفلکیّة) میں سے ایک قوت قرار دیتے ہیں؛ ہیولی کل (ہیولی الکلّ) سے مراد وہ جسم مطلق ہے، جس سے جملہ عالم تشکیل پاتا ہے یعنی عالم افلاک و کواکب، ارکان اربعہ یا اسطقسات اربعہ اور ساری کائنات، کیونکہ یہ جملہ اقسام اجسام کے زمرے میں آتی ہیں، مگر

ان کا ظاہری اختلاف محض ان کی صورتوں کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اخوان الصفاء (حوالۂ مذکور) کے نزدیک ہیولیٰ اول سے مراد وہ جوہر بسیط ہے جو عقل میں تو آسکتا ہے، مگر حس کے ذریعے اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تو محض صورۃ الوجود ہے جس پر ھویّت کا اطلاق ہوتا ہے، اور جب اس ھویّت نے کمیت کو قبول کیا تو اس سے یہ ھویّت ایک ایسا جسم مطلق بن گئی جو مشار الیہ بن سکتا ہے، جس کے تین ابعاد یعنی طول، عرض، عمق بھی ہیں۔ اس کے بعد جب اس جسم نے کیفیّت قبول کی، یعنی ایک شکل اختیار کی جیسے تدویر (گول ہونا)، تثلیث (تکون ہونا) اور تربیع (مربع یا چوکور ہونا) وغیرہ، تو اس طرح وہ جسم مطلق ایک ایسے جسم مخصوص میں تبدیل ہو گیا جس کی کوئی نہ کوئی شکل بھی تھی اور وہ مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہو) بن گیا، تو گویا کیفیت کی حیثیت ثلاثہ یا تین کی سی ہے؛ کمیّت کو اثنین یا دو کی حیثیت حاصل ہے، جب کہ ھویّت کی حیثیت واحد یا ایک کی ہے۔ پس جس طرح تین اپنے وجود کے لیے دو کے محتاج ہیں (پہلے دو موجود ہوں گے تو تب ہی تیسرے کا وجود ممکن ہے)، اسی طرح کیفیت سے پہلے کمیّت کا ہونا بھی لازم ہے، یعنی کیفیت بھی کمیّت کی محتاج ہے یا یوں کہ لیجیے کہ کیفیت اپنے وجود میں کمیت سے متاخر ہے، جس طرح دو ایک کی نسبت سے متاخّر الوجود ہے، اسی طرح کمیت بھی ھویّت سے متاخّر الوجود ہے، گویا ھویّت اپنے وجود میں کیفیت اور کمیت سے متقدم ہے، جس طرح ایک دو سے، دو تین سے اور تین باقی اعداد سے متقدم الوجود ہے (الرسالۃ الاولیٰ فی الہیولیٰ و الصّورۃ، ص ۴ تا ۵)۔

پھر یہ ھویّت، کمیّت اور کیفیّت سب بسیط، معقول اور غیر محسوس صورتوں کے ضمن میں آتی ہیں، چنانچہ جب انہیں اوپر نیچے ترتیب دی جائے گی تو ان میں سے بعض تو ہیولیٰ بن جائیں گی اور بعض کو صورتوں کی حیثیت حاصل ہو جائے گی؛ چنانچہ کیفیت کمیّت کے لیے صورت کی حیثیت رکھتی ہے جب کہ کمیّت کیفیّت کے لیے ہیولیٰ کا کام دیتی ہے۔ اسی طرح کمیّت ھویت کے لیے صورت ہے اور ھویت اس کے لیے ہیولیٰ کا حکم رکھتی ہے۔ محسوسات میں سے اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ قمیص کپڑے کے لیے صورت کا کام دیتی ہے جب کہ کپڑا قمیص کے لیے ہیولیٰ کا حکم رکھتا ہے۔ کپڑا دھاگے کے لیے صورت اور دھاگا کپڑے کے لیے ہیولیٰ ہے، جبکہ یہی دھاگا روئی کے لیے صورت ہے اور روئی اس کے لیے ہیولیٰ ہے؛ پھر روئی نباتات کی صورت ہے اور نباتات اس کے لیے ہیولیٰ ہیں؛ نباتات ارکانِ اربعہ یا اسطقسات کے لیے صورت ہیں اور ارکان ان کے لیے ہیولیٰ، اسی طرح ارکان جسم مطلق کے لیے صورت ہے اور جسمِ مطلق ان کے لیے ہیولیٰ ہے جب کہ جسم مطلق جوہر کے لیے صورت ہے اور جوہر جسم کے لیے ہیولیٰ کا حکم رکھتا ہے (حوالہ مذکور)۔

اخوان الصفاء (الرسالۃ الاولیٰ، ص ۶) کے نزدیک تمام اجسلم ایک ہی جنس، جوہر اور ہیولیٰ سے نکلے ہیں۔ ان میں جو اختلاف نظر آتا ہے، وہ ان کی صورتوں کے اختلاف کے سبب سے ہے۔ صورتوں کے اس اختلاف کے سبب ایک جوہر و ہیولیٰ سے نکلنے کے باوجود ان اجسام میں سے بعض دوسرے اجسام کی نسبت زیادہ صاف، قیمتی اور قابل قدر ہوتے ہیں، مثلاً عالم افلاک عالمِ ارکان کی نسبت زیادہ صاف اور عزت والا ہے۔ اسی طرح عالمِ ارکان میں بھی تفاوت ہے اور بعض بعض کی نسبت صاف اور فضیلت والے ہیں، چنانچہ آگ ہوا سے زیادہ صاف و شریف ہے۔ جب کہ ہوا پانی سے زیادہ صاف اور لطیف ہے اور یہ پانی

خاک سے زیادہ صاف اور شریف ہے، حالانکہ یہ سب اجسام طبیعیہ ہیں جو باہم تبدیل و تحلیل ہوتے رہتے ہیں، مثلاً آگ بجھ کر ہوا ہو جاتی ہے، ہوا جب گاڑھی ہو جاتی ہے تو پانی بن جاتا ہے، پانی گاڑھا اور منجمد ہو کر مٹی بن جاتا ہے، لیکن آگ لطیف ہو کر یا مٹی گاڑھی ہو کر کوئی اور شے نہیں بن سکتی، بلکہ اس کے اجزاء میں جب تشکیل پیدا ہوتی ہے تو اس سے مختلف پیداوریں سامنے آتی ہیں، یعنی معادن، نباتات، حیوانات وغیرہ۔ تاہم ان پیداواروں میں سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل ہوتی ہے؛ چنانچہ یاقوت بلّور سے زیادہ صاف و شریف ہوتا ہے، بلّور شیشے سے زیادہ صاف و شفاف ہے، شیشہ خزف سے زیادہ صاف و شریف ہے، اسی طرح سونا چاندی سے، چاندی تانبے سے تانبہ لوہے سے بہتر ہے، حالانکہ ہیں تو سب معدنیاتی پتھر جن کی اصل پارہ اور گندھک ہے، جو ارکان اربعہ سے نکلتے ہیں۔ ان سب کا ہیولٰی تو ایک ہی ہے مگر صورتیں مختلف ہیں (ابن رشد: ما بعد الطبیعة، ۲۲ تا ۳۲؛ الفلسفة الطبیعیة عند ابن سینا، ۱۰۱ تا ۱۳۵).

مسلم فلاسفہ اور متکلّمین جوہر یا ہیولٰی کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ممکن کی دو بڑی قسمیں ہیں: ایک جوہر کہلاتی ہے اور دوسری قسم کو عرض کا نام دیا جاتا ہے؛ چنانچہ صورت عرض ہے اور ہیولٰی جوہر ہے اور ان دونوں سے جو چیز مرکّب ہوتی ہے، اسے جسم کہا جاتا ہے (محصل الرازی، ص ۵۲ تا ۶۸)۔ مسلمان متکلّمین کا خیال یہ تھا کہ ہر جوہر متحیّز (جگہ گھیرنے والا ہے) اور متحیّز یا تو تقسیم قبول کرتا ہو گا یا نہیں؛ اگر قابل تقسیم ہو تو جسم ہے، لیکن جو قابل تقسیم نہیں، اسے جوہر فرد کہا جائیگا، اشاعرہ کا بھی مسلک ہے (البیضاوی: طوالع الاسرار، ۱۰۹؛ الاصفہانی: مطالع الانظار، ۱۰۱ ببعد)۔ معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جوہر صرف ایک جہت میں قابل تقسیم ہو تو یہ خط کہلاتا ہے؛ اگر دو جہت میں قابل تقسیم ہو تو اسے سطح کہیں گے، ورنہ جسم کہیں گے۔ معتزلہ اور اشاعرہ کا باہمی اختلاف معنی کے بارے میں نہیں بلکہ صرف تسمیہ میں ہے (حوالہ مذکور).

امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۵ تا ۱۶) نے ممکن کی بحث کے ضمن میں جوہر فرد کو بھی ممکن کی ایک قسم قرار دیا ہے، تاہم وہ اجسام کے زمرے میں شامل نہیں۔ ممکن یا تو اپنی بقا، وجود اور قیام کے لیے کسی کا محتاج ہو گا یا نہیں ہو گا، تو جو اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے کسی کا محتاج نہیں، وہ پھر یا تو مکانیت و تحیز قبول کریگا یعنی کسی جگہ یا مقام پر متمکّن ہو گا یا نہیں ہو گا۔ پھر جو کسی جگہ متمکّن ہو گا وہ یا تو قابل تقسیم ہوگا یا نہیں ہو گا۔ جو قابل تقسیم ہے، وہ جسم ہے اور جو قابل تقسیم نہیں، وہ جوہر فرد ہے، گویا جوہرِ فرد وہ ہے جو اپنی بقا و قیام کے لیے کسی کا محتاج نہ ہو، کسی جگہ متمکن نہ ہو اور کسی صورت میں قابل تقسیم نہ ہو (حوالۂ مذکور)۔ وہ ممکن جو قائم بنفسہٖ ہو، متحیّز بالمکان (کسی جگہ کو گھیرنے والا) بھی نہ ہو اور کسی متحیز بالمکان (یا کسی جگہ متمکن ہونے والے) میں حلول کرنے والا بھی نہ ہو، تو اسے جوہرِ روحانی کہا جائے گا۔ بعض فلاسفہ و حکما نے جوہرِ روحانی کے وجود سے اس لیے انکار کیا ہے کہ ہم اگر کوئی ایسا ممکن الوجود فرض کر لیں جو نہ متحیّز بالمکان ہو، نہ کسی متحیز و متمکّن میں حلول کیے ہوئے ہو، وہ باری تعالٰی کا شریک و سہیم قرار پائے گا، کیونکہ ذات باری تعالٰی بھی نہ تو متحیّز بالمکان ہے اور نہ کسی متحیّز و متمکّن میں حلول کیے ہوئے ہے، مگر امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۶) اس اعتراض کو

مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اشتراک فی السّلوک ہے، جس سے اشتراک فی الماھیت لازم نہیں آتا، کیونکہ یہ دونوں ایسی ماہیتیں ہیں جو باہم مختلف اور بسیط ہیں اور ان کا یہ اشتراک سلبی نوعیت کا ہے۔ امام رازی (معالم اصول الدین، ۱۹) بڑی شدت کے ساتھ جوہر فرد کے قائل ہیں (القول بالجوہر الفرد حقّ ــ جوہر فرد کا قائل ہونا حق ہے) اور اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ حرکت اور زمان ہر دو ایسے ایسے اجزا سے مرکب ہیں، جو یکے بعد دیگرے لگاتار وقوع پذیر ہو رہے ہیں اور ان اجزا میں سے کوئی ایک جزو بھی حساب و ترتیب زمانی کے اعتبار سے قابل تقسیم نہیں ہے۔

مسلم فلاسفہ و حکما نے اگرچہ مادے کی جگہ ہیولٰی اور جوہر کی اصطلاحات کو ہمیشہ ترجیح دی ہے، لیکن لفظ مادہ بھی اس مقصد و مفہوم کے لیے مروّج رہا ہے، وہ حکمت نظریہ کی تین اقسام (الھدیۃ السعیدیۃ، ۱۵) بیان کرتے ہیں، جو ایسے امور سے متعلق ہیں، جو ہماری قدرت و اختیار سے باہر ہیں۔ ان امور کی آگے متعدد اقسام ہیں، چنانچہ ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جو اپنے ذہنی اور خارجی ہر دو وجودوں کے لیے مادے کی محتاج ہیں جیسے انسان اور حیوان کہ ان کا وجود اور تصور ایک خاص مادے کی صورت میں ہی ممکن ہے اور ان کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے، چنانچہ لوہے یا لکڑی کے انسان و حیوان کا وجود اور تصور ممکن نہیں۔ کچھ امور ایسے ہیں جو اپنے خارجی وجود کے لیے تو مادے کے محتاج ہیں، مگر ذہنی وجود کے لیے مادے کے محتاج نہیں جیسے مثلاً دائرہ، مثلث یا مربع جو کسی خاص مادے پر موقوف نہیں، بلکہ ان کا تصور کسی بھی مادے کی شکل میں ممکن ہے، جیسے لکڑی یا لوہا وغیرہ (حوالہ مذکور)۔ پھر کچھ ایسے امور ہیں جو اپنے ذہنی و خارجی وجود کے لیے مادے کے محتاج نہیں، جیسے باری تعالٰی کی ذات حق، مفارقات قدسیہ، وجود اور امکان، کیونکہ یہ سب کے سب اپنے اپنے ذہنی یا خارجی وجود کے لیے اس مادے کے محتاج نہیں جو مصدر تغیّر اور سرچشمۂ حدوث ہے، بلکہ ان کا تو ان خصائص اور اوصاف سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ یہ تو قوت اور عدم کی صفات سے پاک ہیں، اس لیے کہ ان کے تمام امکانی کمالات بالفعل حاصل ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر یا تو یوں ہوگا کہ ان کے تمام ممکنہ کمالات بالقوّۃ حاصل ہوں گے یا پھر کچھ بالقوّۃ حاصل ہوں گے اور کچھ بالفعل حاصل ہوں گے۔ ان ہر دو صورتوں میں امکان استعدادی محقق ہوتا ہے، اس لیے اس استعداد کو قبول کرنے والے مادے کی بھی ضرورت ہوگی جو اجسام کی خصوصیات میں ہے، لہٰذا ذات باری اور مفارقات قدسیہ وغیرہ خصائص اجسام سے پاک اور احتیاج مادہ سے منزہ و عاری ہیں (حوالۂ مذکور؛ محمود جونپوری: الشمس البازغۃ، ۸ تا ۱۳)۔

مسلم فلاسفہ (فخر الدین رازی: محصل، ص ۵۷ ببعد) کے خیال کے مطابق ہر مُحدَث یا نوپید شے کے لیے لازم اور ضروری ہے کہ اس شے مذکور سے پہلے ایک مادہ اور ایک مدت ہو (کُلّ مُحدَثٍ فھو مسبوقٌ بمادّۃٍ و مدّۃٍ)۔ مادہ کا ہر مُحدَث یا نوپید شے سے پہلے ہونا اس لیے لازمی ہے کہ ہر مُحدَث کے لیے زمانۂ ماسبق میں امکان کا ہونا ضروری ہے، تو گویا یہ امکان ایک ایسی صفت یا حیثیت ہے جو وجودی ہے اور اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن ہے؛ چونکہ امکان ایک ایسی صفت ہے جو ممکن کے وجود سے پہلے بھی موجود تھی، لہٰذا وہ محلّ (اترنے کی جگہ) کی مقتضی ہے جو صرف مادہ ہی ہوسکتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ ہر مُحدَث سے پہلے مدت کا ہونا کیوں ضروری ہے تو یہ اس لیے نہ وہ نوپید ہے

اور اس کے وجود میں آنے سے پہلے ایک مدت عدم گزر چکی ہے یعنی ایسی مدت گزر چکی ہے جب وہ نوپید شے معدوم تھی، یہ قبلیت یا زمانہ ماقبل بعینہ عدم نہیں، کیوں کہ عدم ماقبل کا ہو یا عدم مابعد کا ہو، ہے تو آخر عدم ہی اور یہی کیفیت ہے جو صفت وجودیت کہلاتی ہے (حوالۂ مذکور)۔ امام رازی (محصّل، ص ۴۴) نے لکھا ہے اور نصیر الدین طوسی (خلاصۃ المحصل، ص ۴۵) نے ان کی تائید کی ہے کہ امکان کے سلسلے میں یہ جائز نہیں کہ وہ حالت عدم میں بھی ثابت ہو، کیوں کہ ذوات معدومہ کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ کسی تغیر یا اپنی ذاتیت سے باہر نکل سکیں؛ اس لیے ان ذوات معدومہ کا امکان سے متصف ہونا ممتنع اور محال ہے۔ اس سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ یہاں فلاسفہ کے نزدیک امکان کا اطلاق اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی کے لیے ہوتا ہے: ایک تو اس مفہوم کے لیے جو ممتنع کے مقابل ہے۔ یہ مفہوم فلاسفہ کے نزدیک ایک ایسی صفت عقلیہ ہے جس سے وہ تمام تصورات متصف ہو سکتے ہیں جو واجب یا ممتنع کے علاوہ ہیں۔ اگر کوئی ماہیت اس صفت سے متصف ہو تو اس کا مادہ ہونا لازم نہیں آتا؛ امکان کا دوسرا اطلاق استعداد پر ہوتا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک استعداد ایک ایسا وجود ہے جس کا تعلق جنس کیف سے ہے اور اسے اپنے وجود کے لیے ایک محل کی ضرورت ہے اور یہ محل یا حلول کرنے کی جگہ مادہ ہی ہو سکتا ہے۔

فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان اختلافی معرکوں میں سے ایک جوہر فرد کے وجود اور عدم کی بحث بھی ہے۔ فلاسفہ جوہر فرد کو باطل اور موہوم چیز قرار دیتے ہیں (ابن سینا: نجات، ص ۸۱ تا ۹۲؛ ابن رشد: ما بعد الطبیعۃ، ص ۲۲ تا ۳۲)، جب کہ متکلمین اس کے اثبات پر بڑی شدت سے مصر نظر آتے ہیں (بطلان الانظار، ص ۱۱۲ ببعد؛ الرازی: محصّل، ص ۸۳ ببعد؛ طوسی: خلاصۃ المحصل، ص ۸۳ تا ۸۴)؛ چنانچہ امام رازی (محصّل، ص ۸۳) ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کرتے ہیں کہ جسم، صورت اور ہیولی سے مرکب ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ تحیّز یا مکانیت اختیار کرنا ایک ایسی صفت ہے جو کسی نہ کسی شے میں حلول کرنے کی مقتضی ہے، تو گویا تحیّز یا مکانیت صورت کا دوسرا نام ہے اور اس صورت کا محل یعنی حلول کرنے کی جگہ کو ہیولی کہتے ہیں۔ اسی نظریہ کی بنیاد پر جوہر فرد کی نفی اور ابطال پر دلیل قائم کی ہے۔ بایں طور کہ جسم فی نفسہ واحد ہے جو انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ جو شے کسی شے کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ لامحالہ ہیولی کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے۔ پھر اتصال اور انفصال چونکہ ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، لہذا جو شے قابل انفصال ہے وہ اتصال کے مغایر اور ضد ہے اور یوں جوہر فرد یا جزو لایتجزی باطل قرار پاتا ہے۔ امام رازی (حوالۂ مذکور) اس کے جواب میں یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ اس موقع پر یوں کیوں نہ کہا جائے کہ انفصال تعدد ہے اور اتصال وحدت ہے۔ اس لیے اتصال کے بعد جب جسم کا انفصال عمل میں آتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ واحد کے بعد جسم نے تعدد کی صورت اختیار کر لی ہے۔

طوسی (تلخیص المحصل، ص ۸۳ تا ۸۴) رازی سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ قول کہ جسم صورت و ہیولی سے مرکب ہے ابن سینا کا اختراع و ایجاد نہیں، بلکہ تمام فلاسفۂ متقدمین و متاخرین اس پر یقین رکھتے ہیں۔ در اصل تحیّز یا مکانیت اختیار کرنے کی رائے بعض متکلمین کے ہاں مروج رہی ہے، مگر اس تحیز یا مکانیت کو صورت سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ اگر اتصال سے مراد وحدت اور انفصال سے مراد تعدد ہوتا تو وحدت اور

تعدد قبول کرنے والی شے متصل کہلاتی نہ منفصل، واحد نہ متعدد، حالانکہ جو چیز بھی جسم ہو گی وہ یا تو متّصل ہو گی یا منفصل، یا واحد ہو گی یا متعدد۔ چونکہ ان ہر دو کو قبول کرنے والی کوئی شے جسم نہیں ہو سکتی، اس لیے قبول کرنے والے کو ہیولٰی اور اتصال اور وحدت کو صورت کہا گیا، لیکن یہ بیان صرف اسی صورت میں صحیح ہو گا جب جوہرِ فرد کی نفی کر دی جائے، لیکن جوہر فرد کے اثبات کی صورت میں ان ہر دو کو قبول کرنے والے کو جوہر کہنا پڑے گا اور جب اس میں تالیف و ترتیب پیدا ہو جائے گی تو وہی جسم کہلائے گا.

متکلّمین اسلام نے موجودات کو عقلی اعتبار سے چار اقسام میں تقسیم کیا ہے : (۱) ایک وہ جو اثر انداز ہو، مگر کسی حال میں بھی غیر کا اثر قبول نہ کرے اور وہ ہے حقِ سبحانہ و تعالٰی کی ذات جو اپنی ذات اور حقیقت ہُویت کے اعتبار سے واجب الوجود ہے؛ (۲) دوسری وہ جو اثر قبول تو کرتی ہے، مگر کسی حالت میں بھی اثر انداز نہیں ہو سکتی اور یہ ہیولٰی ہے۔ متکلمین اسلام کے نزدیک یہ بات درست تسلیم کی گئی ہے کہ اس عالم جسمانی کا ہیولٰی ان اجزا سے عبارت ہے جو جواہر فردہ یا اجزائے لاتتجزی کے ضمن میں آتے ہیں، جب کہ فلاسفہ کے نزدیک ہیولٰی اجسام موجود ہے جو متحیّز نہیں ہوتا بلکہ اس کی صورت ہے جو تحیّز و مکانیت یا جہیت قبول کرتی ہے (الرازی : کتاب النفس و الرّوح و شرح قواھما، ص ۱۲ تا ۱۸، اسلام آباد ۱۹۶۸ء)؛ (۳) تیسری قسم وہ ہے جو متأثر بھی ہوتی ہے اور اثر انداز بھی ہوتی ہے اور یہ ہے عالم ارواح و نفوس جو عالم الٰہی اور عالم جسمانی کے درمیان کا عالم ہے، لیکن اس توسط یا درمیان میں ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مکانیت یا جہت کے اعتبار سے عالمِ ارواح عالمِ الٰہی اور عالم جسمانی کے واقعی درمیان ہے بلکہ اس توسط سے مراد مرتبہ و شرف ہے؛ (۴) موجودات کی چوتھی قسم شریک باری تعالٰی کے ضمن میں آتی ہے جو ممتنع الوجود ہے کیونکہ اثر ڈالنے والی اور متاثر نہ ہونے والی ذات صرف ایک ہی ہے جو وحدہٗ لاشریک ہے (حوالۂ مذکور).

روح اور مادہ باہم کیا رشتہ رکھتے ہیں؟ یہ بھی قدیم زمانے سے آج تک فلاسفہ کے ہاں اہم موضوع بحث رہا ہے۔ قدیم فلاسفۂ یونان ثنویت یا دوئی کے قائل تھے؛ وہ روح اور مادہ کو الگ الگ تصور کرتے تھے، مگر عہدِ جدید کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ نے نظریۂ ثنویت کو اس شدّ و مد سے پیش کیا کہ فلسفۂ جدید کی بنیاد بھی ثنویت یا دوئی قرار پائی۔ تاہم اَحدیت (Monoism) کے حامی نظریات بمعنی مادیت (Materialism) اور مثالیت (Idealism) کے نزدیک نظریۂ ثنویت صحیح نہیں۔ مادیت پسندوں کا دعوٰی یہ ہے کہ اسرارِ کائنات کی توضیح و تشریح مادّے اور اس کی حرکت کے حوالے سے ممکن ہے، جب کہ مثالیت کے علمبردار ایک کائناتی ذہن کے ذریعے جملہ کائنات کی گتھیاں سلجھانے کے مدّعی ہیں (سیّد محمّد تقی : تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، ص ۵۳۲)۔ مادے نے حیات کی شکل کیوں کر اختیار کی، فلاسفہ نے اسے کم و کیف کا ایک طویل سلسلۂ عمل قرار دیا ہے۔ خیال یہ ہے کہ جمادات سے حرکت کی ایک زقند یا چھلانگ (طفرہ) کے نتیجے میں نباتات وجود میں آئیں جو نیم حیات کی ایک صورت ہے۔ اس کے بعد اس شکل میں حیات کا مرحلہ ہے۔ پھر شعور اور اس کے بعد شعورِ محض کے مراحل آتے ہیں۔ فلاسفہ و مفکرین کا کہنا یہ ہے کہ جمادات میں مقداروں کے ایک مجموعے کی خاص ترکیب سے ایک فرق پیدا ہوتا ہے جسے کیفی فرق سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ تاہم نیم حیات اور حیات دونوں کو یہ لوگ کائنات کا جزو رہے ہیں۔ گویا حیات خواہ خوابیدہ

ہو (نیم حیات)، جیسے نباتات میں ہوتی ہے، یا بیدار شکل میں پائی جائے، جیسے حیوانات میں ہوتی ہے، دونوں حالتوں میں حیات ایک کیف ہے، کم نہیں، یعنی حیات اگرچہ پیدا تو کم یا مقدار سے ہوتی ہے مگر وہ ہے ایک کیفیت ہی (تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، ص ۲۳۲ تا ۲۳۴)۔

یونانی فلسفی پلوٹینس (فلوطینوس) سے پہلے کے فلاسفہ کائنات کو ایک حادث اور مخلوق تصوّر کرتے تھے اور اس کے خالق کو قدیم مانتے تھے، مگر بعد میں جب یہ سوال پیدا ہوا کہ قدیم اور حادث کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ کیونکہ جو ذات قدیم کائنات سے ماورا متصوّر ہو گی ظاہر ہے وہ کائنات تو نہ ہوئی، اس طرح گویا وہ ذات قدیم محدود بن گئی، مگر ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہوا کہ جو ذات محدود ثابت ہو چکی وہ قدیم کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اسی صورت سے بچنے کے لیے پلوٹینس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات میں ثنویت یا دوئی کی گنجائش نہیں۔ ذات قدیم اور یہ کائنات ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں۔ یہیں سے وحدت الوجود کا تصوّر نکلا جسے بعد میں مسلم صوفیہ خصوصاً ابن العربی اور ان کے پیرو کاروں نے اپنایا اور اپنے اپنے رنگ میں اس کی تفسیر و تشریح کرتے رہے (حوالۂ مذکور، ص ۲۳۹)۔ دور جدید میں جہاں مادہ اور توانائی کو مترادف تصور کر کے مادیت پسندی کی جگہ توانائی پسندی نے لے لی ہے (حوالۂ مذکور، ص ۲۴۰) وہاں اب ثنویت یا دوئی کی گنجائش باقی نہیں رہی اور صرف توانائی کا ہی وجود ہے، بلکہ ثنویت کے اس تصوّر کو بھی مسترد کر دیا گیا ہے کہ عقلی اور مادی قوانین باہم متوازی چلتے ہیں، اس لیے دونوں یکساں نظر آتے ہیں۔ دور جدید کی توانائی پسند مادیت کے نزدیک روح ہو یا مادہ، جسم ہو یا توانائی سب کچھ شعورِ محض اور عقل محض ہے؛ عقل محض ہی خدا ہے؛ شعور محض ہی لا انتہا اور قدیم ہے، سب کچھ وہی ہے؛ تمام موجودات میں اس کے مختلف جلوے جاری و ساری ہیں (حوالۂ مذکور)۔ ان کے خیال میں یہ شعور بھی مادے کی پیداوار ہے یا بالفاظ دیگر شعور دراصل مادے کی ارتقائی شکل ہے۔ مادے کا شعور کی شکل اختیار کرنا بعض کے نزدیک طفرے یا زقند کے قانون کا مرھونِ منت ہے یعنی مادے کو ایک چھلانگ کی بدولت شعور کی شکل مل گئی۔ قدیم فلاسفۂ یونان مثلاً افلاطون اور ارسطو وغیرہ شعور کو جسم سے ایک ماورا یا الگ دور کی حیثیت رکھنے والی ایک ذات تصور کرتے تھے۔ دیکارت اور اس کے بعد کے فلاسفۂ دور جدید بھی جسم و شعور کی دوئی یا ثنویت کے قائل رہے ہیں (حوالۂ مذکور، ص ۲۳۴)۔

طفرے یا زقند کا یہ قانون، جس کے طفیل مادّے نے شعور کا روپ دھارا، مادے کی متعدد ارتقائی منازل میں کارفرما رہا ہے۔ مادیین کا خیال یہ ہے کہ مادّے کے مختلف ارتقائی مراحل میں طفرے یا زقند کا عمل اس طرح جاری رہا ہے کہ کیفیتیں مقداروں میں بدلتی رہتی ہیں۔ پھر مقداروں کے ایک مجموعے میں کمی بیشی سے ایک نئی کیفیت جنم لیتی رہتی ہے۔ اس طرح حیات کا عمل جاری رہتا ہے؛ چنانچہ غیر ذی روح مقداروں کی ایک خاص ترکیب سے ابتدائی حیاتی مادے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان سے مزید پیچیدہ حیاتی مواد وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ڈی۔ این۔ آر (D.N.R.) اس قسم کا ایک حیاتی مادہ ہے جس میں توانائی کی تنظیم انتہائی مشکل قسم کی حرکات سے پیدا ہوتی ہے۔ کروڑوں باریک تار ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں، پھر ان کے ارتقا سے جین، پھر جین سے کروموسوم پیدا ہوتے ہیں، پھر خلیئے، خلیئوں سے ریشے، ریشوں سے پٹھے اور بالآخر اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ مادے کا یہ ارتقائی عمل

حرکت کی اس قسم کا مرھون منت ہے جسے طفرے یا زقند سے تعبیر کیا جاتا ہے (تاریخ اور کائنات: میرا نظریہ، ص ۲۳۴ تا ۲۳۵).

فلسفہ و فکر کی دنیا میں دو مسئلے ایسے ھیں جن کے سبب تاریخِ انسانی میں فلاسفہ و مفکرین دو گروھوں میں تقسیم ہوتے رہتے رہے اور ھر ایک گروہ نے ان دو مسئلوں کے ضمن میں ایک الگ اور ممتاز مسلک اختیار کیا ۔ ان میں سے ایک مسئلہ تو مادّہ و طبیعت کی ازلیت و ابدیت کا ہے، اس نظریے کے قائل مفکرین مادیت پسند یا مادیین کہلائے ۔ ان کی رائے میں اس مادی کائنات فطرت کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا ۔ وجود جہان کو نہ تو کبھی پہلے عدم لاحق تھا نہ اس جہان کون و فساد پر کبھی عدم طاری ہو گا ۔ مادیت پسندوں کے مقابلے میں مثالیت پسند یا مثالیین (Idealists) یہ کہتے ھیں کہ مادہ و طبیعت سے قبل روح اور فکر و شعور کا وجود تھا ۔ تاھم یہ مثالیت پسند بعد میں مختلف مسالک اختیار کرتے ھیں اور یوں مثالیین کے متعدد مذاھب و مکاتب فکر وجود میں آتے ھیں (المادیّة و المثالیّة فی فلسفة ابن رشد، ۳۹ تا ۴۸) ۔ اس سلسلے کا دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ فکر و شعور اور مادہ و طبیعت کا باھم کیا رشتہ ہے؟ دوسرے لفظوں میں اولیت اور بنیادی حیثیت کسے حاصل ہے ؟ مادیین کا خیال یہ ہے کہ قبل اس کے کہ فکر و شعور ایک مؤثر حیثیت اختیار کر کے ایک محرک قوت بنتے، طبیعت و مادہ ان کے لیے سرچشمے کا کام دے رہا تھا ۔ اس کے برعکس مثالیین کا کہنا یہ ہے کہ عالم مادہ یا طبیعت در اصل فکر و شعور کے آثار و نتائج ھیں؛ خارج میں طبیعت یا عالم مادہ کا کوئی مستقل اور موضوعی وجود نہیں ہے (حوالۂ مذکور) ۔ اولیتِ مادہ کے قائل فلاسفہ و مفکرین کے نزدیک عالم محیط کو کسی نے پیدا نہیں کیا، بلکہ طبیعت اور عالمِ مادہ تو ازل سے موجود ہے ۔ عالم مادہ سے خارج کوئی ایسی قوت موجود نہیں جو مزعومہ قوتِ خارقہ کی مدد سے طبیعت یا عالم مادہ پر اثرانداز ہوتی ھو ۔ مثالیین کہتے ھیں کہ فکر و روح اور شعور کو تقدم حاصل ہے اور عالم مادہ یا طبیعت کو عالم روح و شعور میں کوئی عمل دخل حاصل نہیں ہے (حوالۂ مذکور) ۔

تاریخ انسانی میں مادیت پسند مذاھب جدید تجربی علوم کے وجود سے پہلے پیدا ھو چکے تھے ۔ مادیین کا دعوی یہ تھا کہ مادیت پسند مذاھب کی بنیاد حقائقِ واقعی پر ہے ۔ ان کے نزدیک مادہ ایک ایسی حقیقت متصور ہوتی تھی جو شک و شبہہ سے بالا تر اور حقائق ثابتہ کی حقیقت (حقیقة الحقائق الثابتة) کی حیثیت رکھتا تھا، کیوں کہ مادہ ایک محسوس اور قابل لمس شے تھی جو ایک محدود مقام پر محصور ہونے کے طفیل چھونے، سننے اور دیکھنے میں آ سکتی تھی (عباس محمود العقاد: عقائد المفکرین فی القرن العشرین، ص ۵۵)، مگر جب گزشتہ صدیوں کے دوران میں تجربی علوم کی اشاعت ھوئی اور اس کے ساتھ ھی حرکت، حرارت اور روشنی وغیرہ قوانین طبیعت عام ھوئے جو کائنات پر حاوی قوانین ھیں اور اس کی تمام حرکات و سکنات پر چھائے ہوئے ھیں، افلاک علویہ سے لیکر معادن ارضیہ تک ھر ایک پر انھیں قوانین کی عملداری ہے اور مادہ کی تمام صور و اشکال پر لاگو ھیں، حتی کہ زندہ اجسام کا مادہ اور خود مادۂ حیات بھی ان سے مستثنی نہیں تو اس سے مادے کی وہ تمام صورتیں یکسر تبدیل ھو گئیں جو قدیم مادیت پسندوں کے ھاں متعارف تھیں؛ چنانچہ ماھرین کیمیا نے یہ ثابت کیا کہ مادے کے عناصر آگ، مٹی، پانی اور ھوا ھی نہیں بلکہ اس کی ترکیب میں ان کے علاوہ اور بھی بے شمار عناصر ترکیبی پائے جاتے ھیں ۔ ماھرین طبیعیات نے یہ معلوم کیا کہ خفیف ترین مادہ عنصر ھائڈروجن کا ایک ذرہ ہے لیکن اجسام

مادہ میں سب سے چھوٹا جسم یہی نہیں جہاں حسابی یا ریاضی اندازے ختم ہو جاتے ہیں بلکہ کہرب (الیکٹرون) کی دریافت سے یہ معلوم ہوا کہ یہ ہائیڈروجن کے ذرے کے مقابلے میں بے حد چھوٹا ہے حتی کہ الیکٹرون کے مقابلے میں ہائیڈروجن کا یہ ذرہ ایک کوہ گراں نظر آتا ہے۔ پھر مزید سائنسی تحقیق ہوئی اور ایٹم اور الیکٹرون کے متعلق معلومات میں اضافہ ہوا تو مادہ تو مادیین کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ وہ حقیقت مادہ جسے صحت میں ضرب المثل تصور کیا جاتا تھا، اب ایک ایسا حسبہ ریاضی بن چکا تھا جس کے بارے میں علم ریاضی بھی حتمی صحت کے بجائے محض اندازاً و تقریباً ہی کوئی حکم لگا سکتا ہے (عقائد المنکرین فی القرن العشرین، ص ۵۶)، حتی کہ ٹھوس مواد جو حسی تصادم کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کی قوت و طاقت کے درجات بھی علم الحساب سے معلوم کیے جانے لگے مثلاً ایک مضبوط اور ٹھوس چٹان پر جب کوئی اپنا ہاتھ مارتا تو یقین سے یہ کہتا کہ یہ حقیقت واقعی ہے۔ اس میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں، لیکن اسی چٹان کو کوئی ایسا ہاتھ ٹھوکر مارے جو ایک مضبوط و طاقتور انسان کے ہاتھ سے ہزار نہیں بلکہ لاکھ درجہ زیادہ قوی و مضبوط ہو تو اس کے سامنے اس اس ٹھوس چٹان کی حقیقت کیا رہ جائے گی؟ یہ چٹان اس قوی ہاتھ کے سامنے اپنی حقیقت کھو بیٹھے گی۔ وہ ہاتھ تو اسے محسوس نہ کر پائے گا اور اگر محسوس کر بھی لیا تو اسے ایک اٹل حقیقت واقعی نہیں مان سکے گا جیسا کہ مادیین مادہ کو ایک ٹھوس، محسوس اور ملموس حقیقت تصور کر بیٹھے تھے (عقائد المنکرین، ۵۷)۔ پھر سائنس کہرب اور ذرہ یا الیکٹرون اور ایٹم کے بارے میں مزید آگے بڑھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ مادہ تو ان ذرات و کہارب (واحد : کہرب یعنی الیکٹرون) کے سوا کچھ نہیں۔ پھر یہ ذرات و کہارب پھٹ کر روشنی کی شعاعوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں؛ چنانچہ رنگ بھی ایک شعاع ہے۔ شعاعیں اثیر (ایتھر) میں پیدا ہونے والے جھٹکوں کی لہریں ہیں۔ وزن ایک جاذبیت قرار پاتا ہے اور یہ جاذبیت بھی مفروضات میں سے ایک مفروضہ ہے۔ جرم (جمع : اجرام) بھی کہربی بوجھ (الیکٹرانک لوڈ)، حرکاتی رفتار اور حرارت کی مقررہ مقدار پر موقوف قرار دیا جاتا ہے (حوالہ مذکور)۔

تجربی علوم کے ماہرین نے قوانین طبیعت کا ایک بار پھر مطالعہ کیا جو مادی عناصر پر لاگو ہوتے ہیں اور حرارت، حرکت اور روشنی کے علاوہ عالم مادہ کے تمام ذرات و کہارب کو محیط ہیں تو معلوم ہوا کہ ان قوانین میں سے کوئی بھی حتمی اور قطعی نہیں؛ صرف ایک ہی قانون دریافت ہوا اور وہ تھا خطا اور احتمال، یعنی قطعیت کی بات پھر ایک خواب پریشان بن گئی (عقائد المنکرین، ۵۸)۔ یہ دریافت انیسویں صدی کے آغاز کے تین نامور ماہرین علوم طبیعیہ کے حصے میں آئی جن میں سے ایک پولینڈ کے میکس پلانک Max Plank تھے، دوسرے جرمن سائنسدان ورنر ہائیزن برگ - Werner Heisenberg تھے، ان دونوں نے بالترتیب ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۲ء میں نوبل انعام حاصل کیے تھے؛ تیسرے آسٹریا کے سائنسدان پروفیسر اروِن شروڈنگر (Erwin Schrodingir) ہیں یہ علوم طبیعیہ میں سند مانے جاتے ہیں اور انہوں نے دو پہلے سائنسدانوں کے نظریات کی تکمیل و تشریح بھی کی (حوالہ مذکور)۔

میکس پلانک نے نظریہ مقادیر (یا کوانٹم تھیوری) پیش کیا۔ نظریہ مقادیر کے مطابق یہ کائنات ذرات (ایٹموں) کے مجموعے کا نام ہے اور یہ ایٹم اور یہ ذرہ در اصل الیکٹران، پروٹان اور نیوٹران کے مجموعے کا نام ہے۔ الیکٹران ایٹم کے مرکز کے گرد

گھومتے رہتے ہیں۔ ان کی حرکت ایک مدار پر ہوتی ہے، لیکن یہ مدار بدلتے رہتے ہیں اور یہ کسی کو معلوم نہیں کہ یہ کیوں بدلتے رہتے ہیں۔ اس لیے یہ پیشین گوئی کرنا کہ ان کی حرکت کی سمت صحیح صحیح کیا ہو گی بہت مشکل ہے اور ہم جو اندازہ کر سکتے ہیں اس میں تھوڑی بہت غلطی کا امکان رہتا ہے۔ پروفیسر ہائیزن برگ نے قوانین طبیعت میں خطا و احتمال کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق ایک خاص الیکٹرون یا کہرب کی رفتار اور مقام کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا (عقائد المفکرین، ۸۵ تا ۶۱، تاریخ کائنات میرا نظریہ، ۳۶۰)۔ پروفیسر شروڈنگر نے ایک مجرب و محقق سائنسدان کا فریضہ انجام دیا اور اول الذکر دونوں سائنسدانوں کے نظریات کی تکمیل کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ مادی فزکس کے مطابق پیش آنے والے امور کا اندازہ لگانا ممکن ہے، مگر یہ حتمی نہیں ہو سکتا۔ اس نے اپنی کتاب العلم و مزاج الانسان (*Science and Human temperament*) میں یہ ثابت کیا ہے کہ وہ قوانین جو ایک زندہ جسم میں موجود ذرات پر منطبق ہوتے ہیں ان کے مطابق صورت **Form** ہی مادے کا قوام ہے۔ اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہو سکتا کہ مادہ کا ایک چھوٹا سا ذرہ بعینہ وہی ہے جو کچھ دیر قبل ہم نے ملاحظہ کیا تھا۔ اس لیے ان ذرات کی اپنی مستقل ذاتیت نہیں جو ملاحظہ کرنے کے لمحات کے دوران میں باقی رہ سکے۔ اس سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ شکل یا صورت وہی ہے جو یکے بعد دیگرے ملاحظہ کرنے پر سامنے آتی رہتی ہے، لیکن ان میں عینیت یا مستقل ذاتیت (**sameness**) کا یقین کرنا مشکل ہے (حوالہ مذکور)۔ ان سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اب مادہ نہ تو مفکرین کو حقائق مجردہ سے روکنے کا باعث رہا ہے اور نہ یہ مفکرین اب مادے کو اس کے حجم و جسامت اور ٹھوس ہونے کے سبب حقیقت ثابتہ کے لیے ایک شرط قرار دیتے ہیں۔ آج حقیقت مادیہ بھی محض جسامت یا ٹھوس ہونے کے طفیل ثابت نہیں رہی، بلکہ وہ اپنی اصلوں کی طرف پیچھے ہٹتے ہٹتے چند ایسے جھٹکوں میں تبدیل ہو گئی ہے جو ایتھر کے غیر معلوم میدانوں میں پیدا ہوتے رہتے ہیں؛ تو گویا بیسویں صدی میں مادہ بھی فکر مجرد یا شعور محض کے قریب آ گیا ہے بلکہ شعور محض میں داخل ہو گیا ہے۔ اب مادے کی حیثیت ماہرین کے اندازے میں ایک ریاضی کے مسئلہ یا علم الحساب کی نسبتوں میں سے ایک نسبت سے زیادہ کچھ نہیں رہی (عقائد المفکرین، ۶۳، تاریخ کائنات، میرا نظریہ ۵۳۰، ۵۸۳)۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہمارے اسلاف نے جو موقف اختیار کیا تھا جدید سائنس اس کے قریب آ رہی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت، تاریخ ندارد؛ (۴) وہی مصنف: حاشیۃ علی شرح الطوالع، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، دکن ۱۳۳۰ھ؛ (۶) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۷) سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی: مطالع الانوار، لاہور، تاریخ ندارد؛ (۸) قطب الدین محمد الرازی: شرح المطالع، لاہور تاریخ ندارد؛ (۹) محب اللہ بہاری: سلم العلوم، دیوبند ۱۳۶۸ھ؛ (۱۰) قاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی: طوالع الانوار، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۱) شمس الدین الاصفہانی: مطالع الانظار، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۲) فخر الدین الرازی: محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۳) وہی مصنف: معالم اصول الدین، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛

(۱۴) وہی مصنف: کتاب النفس والروح و شرح قواھما، اسلام آباد ۱۹۶۸ء؛ (۱۵) نصیر الدین الطوسی: تلخیص المحصل، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۶) ابن قیم الجوزیۃ: شفاء العلیل فی مسائل القضاء و القدر و الحکمۃ و التعلیل، الریاض، تاریخ ندارد؛ (۱۷) احمد بن یحیی: طبقات المعتزلۃ، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۸) محمد عمارہ: المادیۃ و المثالیۃ فی فلسفۃ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۷۰ء؛ (۱۹) عباس محمود العقاد: عقائد المفکرین فی القرن العشرین، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۲۰) عبدالرحمن لاہجی: شوارق الالہام، قاہرہ ۱۲۹۰ھ؛ (۲۱) ارسطو: مابعد الطبیعۃ، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲۲) عبدالرحمن بدوی: افلاطون، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) الفارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲۴) فضل حق: الہدیۃ السعیدیۃ، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۲۵) الغزالی: تہافت الفلاسفۃ، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲۶) وہی مصنف: مقاصد الفلاسفۃ، قاہرہ؛ (۲۷) ابن رشد: تہافت التہافت، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲۸) وہی مصنف: مابعد الطبیعۃ، حیدر آباد (دکن) ۱۹۴۷ء؛ (۲۹) حسن جاراللہ: المعتزلۃ، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۳۰) ابن سینا: الاشارات و التنبیہات، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۳۱) وہی مصنف: رسالۃ فی الفعل و الانفعال و اقسامھما، دکن ۱۹۵۳ء؛ (۳۲) محمود جونپوری: الشمس البازغۃ، لدھیانہ ۱۲۸۰ھ؛ (۳۳) عارف تامر: حقیقۃ اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، تاریخ ندارد؛ (۳۴) عمر فروخ: اخوان الصفاء، بیروت، تاریخ ندارد؛ (۳۵) محمد عاطف العراقی: الفلسفۃ الطبیعیۃ عند ابن سینا، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۳۶) محمد فضل حق: تعلیقات ابن سینا، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۳۷) محمد تقی: تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ، کراچی، ۱۹۷۳ء۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **مادّیت**: (۱) مغربی مفکرین کے ایک گروہ کا یہ تصور کہ جو کچھ موجود ہے مادہ ہے اور اس کے بغیر کچھ بھی موجود نہیں؛ (۲) عملی: مادہ پرستی، بالعموم ضد روحانیت، صرف مادی نفع کو غایت سمجھنا وغیرہ؛ اس طرح کے چند مفہوم اور بھی ہیں جو مقالے کے اندر مذکور ہیں۔

مادے کی ماہیت کے متعلق مسلم حکما کے تصورات بیان ہو چکے ہیں۔ اصل متن وو لائیڈن میں مادیت پر کوئی مقالہ موجود نہیں۔ اس اردو متن میں مادیت پر الگ مقالہ شامل کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ مغرب کے دور جدید میں مادیت صرف فلسفہ اور تجریدی فکر ہی نہیں، بلکہ دستور حیات کی بنیاد بھی ہے اور انسانی زندگی کے تقریباً سبھی عملی شعبے اس سے متاثر ہیں۔ معاشیات، سیاسیات، تعلیم، قانون، مذہب، ادب، کلچر (اسلوب حیات و جمال حیات) غرض پوری زندگی مادیت کے خیالات و افکار میں ڈھلی ہوئی ہے۔ بنا بریں یہ جاننا ضروری ہے کہ مادیت کی ان عملی شکلوں کے متعلق اسلام کا رویہ کیا ہو سکتا ہے؟۔ ان کا اسلام سے کہاں کہاں تصادم ہے اور کہاں کہاں بےضرر موافقت ہے۔ یہ فیصلہ کرنا بھی ضروری ہے کہ موجودہ مغربی مادی تہذیب کو اسلامی تہذیب ہی کا ارتقا یافتہ اگلا قدم کہنا کہاں تک درست ہے؟

ابتدا میں مادیت کا جو مفہوم بیان ہو چکا ہے اس کے علاوہ اس کے مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ وجود مادے ہی کی حرکت اور تغیّر و تبدّل سے متشکل ہوتے ہیں اور شعور و ارادہ بھی مادی حرکت ہی کی ایک صورت ہے، لیکن یہ رائے بھی ہے کہ جہاں مادہ ہو گا وہاں جوہر بھی ہو گا؛ Spirit بھی ہو گی اور کوئی Spirit مادے کے بغیر نہیں ہو سکتی (*The New Materialism* : J. K. Feibleman، ص ۲۵۴، طبع ہیگ، ۱۹۷۰ء)۔ اس کے علاوہ F. R. Tennant (ہیسٹنگز: انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس،

بذیل (*Materialism*) نے لکھا ہے کہ میٹیریلزم (مادیت) کائنات کی ماہیت یا حقیقت کے حل میں مختلف تصورات میں سے ایک ہے ۔ اس حل کی ایک شکل وحدیت (Monism) ہے، یعنی صرف مادہ ھی سب کچھ ہے، خواہ اس کی شکل کچھ بھی ہو ۔ اس کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے، یعنی ذہنی شعور بھی مادے ھی کی بدلی ہوئی صورت ہے؛ شعور اور جسم دو حقیقتیں نہیں، ایک ھی حقیقت ہے ۔ دوسری شکل ثنویت (Dualism) ہے جس میں مادہ اور شعور (mind) دونوں کو تسلیم کیا گیا ہے، مگر الگ الگ ۔ وحدیت کی ایک معکوس صورت روحیت بھی ہے، جو شعور یا روح ھی کو واحد حقیقت تسلیم کرتی ہے ۔ مادہ اس کی صفات و شئون ھیں ۔ خالص مادیت (مادی وحدیت) الہامی اور نادیدہ سلسلوں کو نہیں مانتی اور خدا تعالٰی کی خالقیت اور آخرت (اور جزا و سزا کی مطلق قدروں) کو بھی تسلیم نہیں کرتی ۔

مادیت اسلامی حقائق کی روشنی میں :

قرآن مجید کی تعلیم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کے حقائق کلیت کے اصول پر مبنی ھیں ۔ ان میں حقیقت یا زندگی کو بطور کل دیکھا جاتا ہے ۔ اس کا کوئی ایک رخ نہیں، بلکہ سب رخ مدنظر ہوتے ھیں؛ وہ بھی جو محسوس ھیں اور وہ بھی جو غیر محسوس ھیں ۔ قرآنی تعلیمات میں مادے کو بطور مخلوق و سواد تخلیق تسلیم کیا گیا ہے اور روح کو "امر ربی" کہا گیا ہے اور مسئلہ خلق و امر کا ہے ۔ خدا خالق ہے اور مادہ مخلوق ہے اور تخلیق کی ماہیت امر ربی ہے اور اس میں مادہ بطور مواد ہے ۔ اسی طرح دین اور دنیا دونوں کو تسلیم کیا گیا ہے : رَبَّنَا اٰتِنَا فِی الدُّنْیَا حَسَنَۃً وَّ فِی الْاٰخِرَۃِ حَسَنَۃً وَّ قِنَا عَذَابَ النَّارِ (۲ [البقرۃ] : ۲۰۱) ۔ اسلام میں زندگی دنیا اور دین کے ارتباط کا نام ہے ۔ مغربی مادیت کے نزدیک بالعموم ان میں جدائی اور تفریق ہے، مگر اسلام کے مطابق یہ تفریق درست نہیں ۔ بلاشبہہ صوفی فکر میں ایک مقام پر روح کی وحدیت کا احساس ہوتا ہے (یعنی روح ھی سب کچھ ہے)، لیکن تنزلات ستہ (مراتب وجود) پر غور کرنے سے صاف نظر آتا ہے کہ خالق کی ذات کو وراء الوراء تسلیم کرنے کے بعد یہ مادی دنیا بھی بطور ظل یا پرتو تسلیم کی گئی ہے ۔ یہ درست ہے کہ وحدت الوجود سے وحدیت کا تصور نمایاں ہوتا ہے، لیکن خود وحدت الوجود کی تعبیریں اتنی مختلف ھیں کہ ان سے نہ روح کی وحدیت ثابت ہوتی ہے نہ مادے کی ۔ سید محمد تقی نے اپنی کتاب تاریخ اور کائنات، میرا نظریہ میں جدید ترین طبیعیات کے زیر اثر مادے کو صرف (energy) انرجی قرار دیا ہے، اسی طرح شعور کو انرجی کہہ کر وحدیت پر زور دیا ہے، لیکن ان دلائل سے مادے کا انکار لازم نہیں آتا؛ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مادہ جامد (inert) نہیں، متحرک ہے ۔

بہرحال اسلام قرآن مجید (اور عمومی اسلامی ادب) کائنات کو باری تعالٰی کی تخلیق قرار دے کر انسان (آدم) کو "طین" سے بنانے کا اعلان کرتا ہے، گویا اصل اصول خدا کی خالقیت ہے اور خالقیت میں مواد (مادے) کا لزوم خود بخود آجاتا ہے ۔ قرآن مجید میں کائنات اور خلق کائنات اور اس کے مظاہر کا تذکرہ یہ کہہ کر آیا ہے کہ یہ سب کچھ خالق حقیقی نے پیدا کیا ۔ اسلامی تصور کی رو سے خدا کو مادے کا خالق ماننا ضروری ہے ۔ خدا واجب الوجود ہے؛ باقی ہر شے ممکن الوجود ہے ۔ اس سارے سلسلے میں روح بھی جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے امر ربی کہا گیا ہے اسی طرح نفوس کا بھی ذکر ہے، جو جسد کے اندر ھیں اور قلب اور فؤاد کا تذکرہ بھی آیا ہے جو شعور برتر سے رابطہ رکھنے کے

سرچشمے یا وسیلے ہیں۔ فطرت کے مظاہر کوئی خیالی قیاسی اسما نہیں، بلکہ اصل اشیا ہیں جو کسی مواد سے وجود میں لائی گئیں اور پھر ان کے اسما بغرض تعارف مقرر ہوئے اور آدم کو بتائے گئے اور ان سے کام لینے کی ہدایت بخشی گئی۔ اسی طرح اسلام میں مادے کا انکار نہیں، لیکن اس کا تصور مادیت اپنا اور مغربی تصور سے مختلف ہے۔

ان مظاہر مخلوق (اشیا) کی ماہیت کیا ہے؟ قرآن مجید میں ان عناصر و مظاہر کا بھی بار بار ذکر آیا ہے، مثلاً نور، نار، طین وغیرہ۔ پھر ان کے تصرفات و تغیرات اور ان کے اسباب ہیں، جن میں علت و معلول کے سلسلے منطقی طریقے سے ایک کسی اور نظام اسباب کے تابع ہیں؛ چنانچہ نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں مادے کی حیثیت بطور مخلوق ثابت ہے، لیکن مغربی تصور کے برعکس اس مادے کا اور اس کی کائنات کا ایک خالق بھی ہے، جس نے دو سلسلے قائم کیے: ایک عالم ظاہر اور دوسرا عالم باطن (یعنی ہر ظاہر کا ایک باطن بھی ہے) اور یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ مادے کے خواص میں سے ہے کہ وہ قوانین الٰہی کے تابع تغیر پذیر ہے اور تحلیل ہو کر شکل بدل لیتا ہے۔ اس کے لیے ایک قیامت بھی مقدر ہے، جس میں کائنات اختلال و تحلیل سے دو چار ہو کر کسی قانون اعلٰی کے ذریعے تشکیل نو سے ایک دوسرے رنگ میں نمودار ہوگی۔ مغربی مادیت تغیر کی تو قائل ہے، لیکن قیامت کی قائل نہیں۔ یہ ارتقائے مسلسل کی قائل ہے، کیونکہ اس کے نزدیک مادے کو دوام حاصل ہے۔ مغربی مادیت مکافات عمل اور یوم الحساب اور جزا و سزا کو نہیں مانتی، لیکن اسلام کا یہ بنیادی عقیدہ ہے۔ یہیں سے مغربی مادیت کے راستے اسلامی تصورات سے جدا ہو جاتے ہیں۔ یہیں سے اعمال صالحہ کا تصور الگ ہو کر مغرب کے اعمال مفیدہ (راحت مادی کے لیے مفید) کا تصور سامنے آتا ہے اور افادیت (Utilitariansim) اور نتائجیت (Pragmatism) جیسے فلسفے جنم لیتے ہیں۔ یہیں سے مغربی اخلاقیات (Ethics) جدا ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اخلاق کو مطلق تسلیم نہیں کرتی، بلکہ اسے ایک امر اضافی قرار دے کر اعمال کی من مانی تعبیریں کرکے خیر، صداقت اور حسن کی اقدار مطلقہ کو مشکوک بنا دیتی ہے اور صرف فائدہ و نفع اور راحت جسمانی کی معتقد ہے (جو بالآخر صرف فرد کی راحت اور خود غرضی پر منتج ہو جاتی ہے)۔ مادے کو واحد مبدا تسلیم کرنے کا تصور بہت قدیم ہے (History: F.A. Lange) *of Materialism*۔ مغرب کی جدید مادیت کی بنیادیں اٹھانے کا سہرا بالعموم رینے دیکارت René Descartes (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) کے سر باندھا جاتا ہے۔

ایک جدید مغربی مذہبی مفکر J. B. Magie نے اپنی کتاب *Religion and the Modern Mind* میں واضح کیا ہے کہ مادیت کا واضح آغاز دیکارت ہی کے اصولوں سے ہوا۔ دیکارت کے اصول فکر میں اولیت اس خیال کو حاصل ہوئی کہ روایت (Tradition) کو کامل طور سے رد کر دینا چاہیے۔ اس کے نزدیک صرف عقل انسانی ہی قابل اعتماد سند ہے اور دوسرے ماخذ و مصادر علم، مثلاً کشف و وحی و الہام وغیرہ بالکل ناقابل قبول ہیں (نیز یہ کہ مسائل کے فیصلہ و حل کا واحد ذریعہ تجزیہ (Analysis) ہے نہ کہ منقولی دلیل)۔ اسی فکر نے آگے چل کر مختلف مادی نظام افکار اور دبستان پیدا کیے، جن سے روحانیت، ماورائیت اور تصوریت (= عینیت = Idealism) بلکہ خود مجرد عقلیت پسندی (Pure Rationalism) جیسے فکری مدرسے مغلوب ہوتے گئے اور ان کی جگہ حسی تجربوں اور سائنسیت نے لے لی۔ مغربی مادیت کی تحریک میں نرم، معتدل اور انتہا پسند تینوں مسلک موجود ہیں، جن میں سے بعض

نے انتہا پسندی اور بعض نے مفاہمتی رویہ بھی اختیار کیا، مثلاً انسیّت (Humanism) اور وجودیت (Existentialism)۔ اول الذکر کی ایک شاخ کا تعلق مذہب اور مذہبی اخلاقیات سے بھی رہا ہے اور ثانی الذکر سے متعلق بعض لوگ داخلیت پسند بھی ہیں (اگرچہ بعض صرف مادیت کو مانتے ہیں)۔ مادیت کی باضابطہ اہم تحریکوں میں تجربیت (Empiricism)، نتائجیت (Pragmatism) اور مارکس Marx کی جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism) ہے، لیکن مغرب کی سرمایہ دارانہ فکریات (Capitalism) بھی براہ راست مادیت کی پیداوار ہیں۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ اس وقت کی مقبول ترین فکریات، جن کا عملی زندگی پر محکم اثر ہے، دو ہی ہیں: (۱) جدلیاتی مادیت اور (۲) سرمایہ دارانہ فکر، جس کی بنیاد کم و بیش مادیت ہی پر قائم ہے۔ معلوم ہے کہ مغرب میں نیوٹن Newton کی طبیعیات میں خدا اور دین و مذہب کا اصولی انکار کم ہوا تھا، یہاں تک کہ خود عقل پرستی میں بھی ایک راستے سے خدا اور برتر ہستی کا تصور آ جاتا رہا۔ لیکن لاک Locke اور ہیوم Hume وغیرہ کی تجربیت نے حواس اور تجربے پر اتنا زور دیا کہ ایک حد تک علم کی عقلی نظری بنیادوں کو بھی دھکا دے دیا اور الہامی و وجدانی قدروں کو مسترد کر دیا۔ سائنسی تحقیق کی تحریک کے باعث حیاتیات اور طبیعیات میں نئے نئے انکشافات ہونے لگے تو عملی حسی تجربے ہی کو مدار علم قرار دیا گیا اور علم کے دوسرے غیر تجربی ذرائع کا انکار مکمل ہوتا گیا، یہاں تک کہ تصوریت اور عینیت کی بھی نفی ہوئی۔ اسی اصول پر کارل مارکس اور اینگلز Engels نے ہیگل Hegel کی جدلیت کو ماننے کے باوجود اس کی تصوریت کی مخالفت کی۔ فیور باخ، جو کٹر مادہ پرست تھا، ان کا رہنما ٹھہرا اور اساسی فکر یہ بنائی کہ اصل حقیقت محسوس اور مادی ہے۔ نتائجیت کی تحریک بھی اسی قسم کے خیالات کے اندر سے ابھری، جس نے یہ بتایا کہ اعمال و افعال کی صحت کا معیار نظری یا اخلاقی نہیں بلکہ انسانیاتی ہے، اس لحاظ سے کہ اعمال کے نتائج و ثمرات اگر مفید، نتیجہ خیز اور مصالح انسانی کے ساتھ وابستہ ہیں تو ٹھیک ہیں، خواہ وہ عام اخلاقی معیار کے مطابق ہوں یا نہ ہوں۔ اس فلسفے کے تحت مصلحت کوشی، نفع اندوزی اور راحت طلبی ہی منتہا و مقصود بن گئی۔ مغربی مادیت تن و جان کی جدائی (disjunction) کی منزل سے گزر کر لاخدائی اور انسان کے دعوٰی خدائی (Cautonomy of Man) تک پہنچی اور بالآخر فرد کی راحت محض کے عقیدے نے زر اندوزی اور سرمایہ دارانہ استحصال کی مختلف شکلیں پیدا کیں، جن سے دنیا دو سخت ہولناک جنگوں میں مبتلا ہوئی (اور اب تیسری جنگ کا انتظار ہے)۔ یہاں مغربی مادیت کی ایک آخری صورت کا تھوڑا سا ذکر خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ یہ ہے مارکس کی معاشی جدلیت۔ کارل مارکس کا معاشی فلسفہ اس معروف نظام فکر پر مبنی ہے جسے تاریخ کا مادی و معاشی نظریہ کہا جاتا ہے۔ مارکس نے ہیگل کی تصوریت کو ناکافی پا کر اس کی جدلیت کے اصولوں کا معاشرتوں اور اجتماع انسانی کے عملی مسائل پر اطلاق کیا اور تاریخ انسانی کی ایک نئی تعبیر پیش کی اور انسان کو معاشرت پسند وجود (social being) قرار دے کر اجتماعی عمل کے محرکات کا سراغ لگایا۔ مارکس نے *Das Kapital*، جلد اول، میں لکھا ہے:

Technology discloses man's mode of dealing with Nature the process of production, by which he sustains his life and thereby also lays bare the mode of formation of the social relations and the mental conception

that flow from them۔ اس طریق سے مادی زندگی کے سب ادارے شکل پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک یہ سلسلے شعور کی پیداوار نہیں بلکہ شعوریاتی تمثلات ہیں جو بیرونی مادی سلسلوں کا عکس ہوتے ہیں۔ مارکس کے نزدیک تاریخ معاشی عوامل اور طبقاتی کش مکشوں کا نتیجہ ہے۔ معاشی عوامل کے زیر اثر طبقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے مابین پیکار جاری رہتی ہے، جس سے تاریخ مرتب ہوتی رہتی ہے۔ بہر حال مارکس نے ہیگل کی جدلیات کو تو قبول کر لیا، لیکن اس کی عینیت کو رد کر دیا۔ اس نے ایک خط میں لکھا: The ideal is nothing other than the material world reflected by the human mind and translated into form of thought، یعنی مادی دنیا ہی اصل ہے، ذہنی دنیا اس کا عکس قبول کرتی ہے، بخلاف ہیگل کے کہ اس کے نزدیک ذہنی تجلی اول ہے اور مادی دنیا اس سے اثر پذیر ہوتی ہے (*Das Kapital*، ج ۲).

اسی طرح اینجلز نے بھی لکھا: The Unity of the World does not consist in its being. . . . The real unity of the world consists in its materiality and this is proved by a long and tedious development of philosophy and natural science۔ محض ہونا ناکافی ہے۔ اس کا becoming اصل شے ہے۔ پہلے سے کچھ موجود نہیں۔ مادے کے تغیرات اسے کائنات بناتے ہیں۔ حرکت مادہ کے وجود کا ثبوت ہے۔ حرکت کے بغیر مادے کا اور مادے کے بغیر حرکت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔

ان اصولوں سے جو عقیدے پیدا ہوئے ان کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ ہی سب کچھ ہے اور دائم ہے۔ شعور اس کا ذہنی عکس ہے۔ مادہ متحرک ہے۔ اسی حرکت سے واقعات اور پھر تاریخ بنتی ہے۔ تاریخ اس طبقاتی پیکار کا نام ہے جو وسائل زندگی کی پیداوار اور ان کی تقسیم کے حالات اور طریقوں سے پیدا ہوتی ہے۔ زندگی محنت کا دوسرا نام ہے اور محنت کار ہی اصل مالک اور اصل مختار ہے۔

یہ عقیدہ اس وقت مقبول ہے اور مساوات کا مدعی ہے اور دنیا بھر میں اس کے باعث ایک کش مکش ہے۔

مادیت کے مسلک میں مادے کو دوام حاصل ہے، اس لیے اس میں عقبیٰ کا کوئی تصور موجود نہیں۔ نتائجیت کے مدنظر اسی دنیا کی جسمانی مفیدیت و مصلحت ہے اور اس کے لیے کوئی اعلیٰ اخلاقی اقدار ضروری نہیں، خصوصاً سرمایہ دارانہ نظام حیات میں۔ اس فکر میں ہیومنزم Humanism کے نمایاں معنی ہیں انسان کا فاعل مطلق اور آزاد مطلق ہونا، جس پر کسی الہامی یا اخلاقی قدر کی کوئی قید نہیں۔ انسان کو کسی ماورائی سند یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ ان باتوں نے زندگی کو کاروباری سلسلۂ عمل اور خود غرضی کی منڈی بنا دیا، عقبیٰ اور جزا و سزا کا تصور ختم کر دیا؛ چنانچہ انفرادی اور اجتماعی تجروی پر روک ٹوک نہ رہی؛ اباحت ہی کو زندگی کا سب سے بڑا اصول بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ اسلامی حقائق اس بے قید آزادی اور اباحت کو تسلیم نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے نزدیک زندگی کے لیے کسی منہاج اور سند اعلیٰ کی ضرورت ہے۔

مغربی مادیت کے اس رویے نے دنیویت (Secularism) اور جسمانی زندگی کی راحتوں پر زور دیا اور فرد کو بے قید آزادی دے دی۔ اس نے محدود قسم کی راحت تو ضرور بخشی اور راحت و مفادات کے لیے جوش عمل اور کچھ تنظیم بھی پیدا کر دی، لیکن اس سے فرد کی حیوانی راحت پسندی اور حریصانہ زر اندوزی کے میلان کو تقویت ملی اور اجتماع کے لیے قربانی کا اخلاقی اصول کمزور ہوتا

گیا۔ اس سے فردیت کا رویہ ابھرا اور اجتماعی رفاقتوں کی اہمیت کم ہو گئی۔ نتیجۃً فرد خود کو تنہا محسوس کرنے لگا اور تنہائی کا کرب زیادہ ہوتا گیا۔ اس پر وجودیت (Existentialism) نے انسان کو لایعنی مخلوق قرار دے کر اور نفسیات نے انسان کو اصولاً شریر بالطبع کہہ کر اس کرب میں اضافہ کیا۔ نتیجۃً مغربی انسان مجموعی طور سے بے اطمینانی اور لا یقینی کا شکار ہو گیا (*Beyond Despair* : Robert Theobald).

اس کے مقابلے میں اسلامی حقائق کا دعویٰ یہ ہے کہ اس بے اطمینانی کا سبب محض مادی وسائل راحت پر انحصار ہے حالانکہ اصلی راحت اطمینان قلبی ہے، جو مادی وسائل راحت کے بغیر ہی ممکن ہے۔ اطمینان ایک رویے کا نام ہے، جس کے لیے سوچ کو غیر مادی وسائل پر کم سے کم انحصار کی ضرورت ہے۔ بے نیازی، استغنا اور طبیعت کی یکسوئی اس کی خصوصیت ہے۔ اسی کو اصطلاحاً فقر بھی کہا گیا ہے۔ یہ رویہ قرآن مجید کے الفاظ میں ذکر الٰہی سے پیدا ہوتا ہے۔

تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جہاں مغربی مادیت کا رویہ زیادہ سے زیادہ وسائل خارجی کے حصول اور اس کے استمداد پر زور دیتا ہے اور اطمینان سے پھر بھی کم بہرہ یاب ہوتا ہے، وہاں اسلامی حقائق کا تصور اطمینان خارجی کا کم سے کم محتاج ہو کر ایک ناقابل بیان آسودگی دے سکتا ہے۔

سرمایہ دارانہ نظام کے ماحول میں پلے ہوئے لوگ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے، لیکن اگر مقصود بے غمی ہے تو وہ اسلامی فقر سے مل سکتی ہے، جس کے معنی کم کوشی اور بے زری نہیں بلکہ وسائل زندگی برائے اجتماع کے پورے حصول کے بعد، اس میں استحصال آفریں انہماک سے بچنا ہے، اور سب انسانوں کے مساواتی تمتع کے راستے کھلے رکھنا ہیں۔ یہ فقر بے عملی کا نام نہیں بلکہ عمل برائے خیر و مساوات و افادہ عام ہے۔

مادیت کے مقابلے میں اسلام کا متبادل نظام فکر و عمل: جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، مغربی مادیت اپنے عمل اور غایتوں کے اعتبار سے زندگی کو حواس کی لذتوں اور محض دنیوی منافع کا مقام سمجھتی ہے۔ بطور فرد لذت و راحت اور بطور اجتماع ہوس اقتدار اور اس کی خاطر نفع اندوزی اور سرمایہ پرستی اس کی آخری منزل ہے۔ سائنس، جو ارفع علم تھا، مغرب نے اسے اس غایت کا غلام بنا رکھا ہے۔ بلاشبہہ اشتراکی نظام میں انسانوں کی بھلائی کا ایک وعدہ (مساوات) ضرور نظر آتا ہے اور طبقات کو ختم کر کے متوازن معاشرے کا اعلان ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس نظام کے اندر سے ایک اور اقتداری گروہ پیدا ہو جاتا ہے جو بذریعہ جبر محنت کروں سے کام لیتا ہے۔ اشتراکیت ہنرورانہ صلاحیت، دماغی محنت اور روحانی کمالات کو غیر پیداواری عمل قرار دیتی ہے۔ مادی اشتراکیت کے اخلاقی پیمانے اضافی ہیں اور مصالح وقت کے مطابق بدل سکتے ہیں؛ لہذا اخلاقیت کا کوئی مطلق مستقل پیمانہ نہیں۔ خود مغرب کا بیدار دل طبقہ محسوس کرتا ہے کہ مغربی مادی فکر اطمینان بخش نہیں، اس لیے کہ یکطرفہ ہے۔ بنا بریں اس کے کسی نعم البدل کی ضرورت ہے، جو زندگی کی کلیت پر یقین رکھتا ہو۔ بنظر انصاف دیکھا جائے تو یہ کلیت اسلام میں پائی جاتی ہے، جو مادہ اور روح دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیتی ہے، دین اور دنیا کو الگ الگ کر کے نہیں دیکھتی، پرائیویٹ لائف اور پبلک لائف میں اخلاقی تفریق روا نہیں رکھتی اور خدا، انسان اور کائنات تینوں کو باہم مربوط کر کے دیکھتی ہے۔ اس اسلامی کلیت میں تین باتیں ایسی ہیں جن کو تسلیم کرنا مغربی ذہن کے لیے بہت

دشوار ہو گا لیکن ان باتوں کو تسلیم کیے بغیر نعم البدل نفاذ فکر کی برکات ظہور میں نہیں آ سکتیں اور مغربی مادیت کی موجودہ کربناک حالت انہیں کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے ہے۔

یہ تین باتیں ہیں: (۱) ایمان بالغیب، (۲) عمل صالح بے غرض (نہ کہ محض خود غرضانہ مادی عمل) اور (۳) جزا و سزا کا یقین (یعنی قانون مکافات عمل، قیامت اور دنیا دونوں میں)۔ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام موجودہ مادی کائنات کا منکر نہیں بلکہ اس کا اقرار تو اس کے عقیدے کا ایک اہم حصہ ہے؛ لہٰذا اسلام (اپنی مذکورہ حدود میں) مادے سے اعتنا کا قائل ہے۔ یہ درست ہے کہ اسلام کی مادیت مغربی مادیت سے مختلف ہے۔ یہ ایسی مادیت ہے جس کی چند عقیدوں کے تابع تطہیر و تہذیب ہو جاتی ہے۔

ان میں سے سب سے پہلے ایمان آتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوا ہے: (۱) الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ ۙ وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْكَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ (۲ [البقرة]: ۳ تا ۴)، یعنی جو لوگ غیب پر ایمان رکھتے اور نماز قائم کرتے اور ہمارے دیے ہوئے مال میں سے خرچ کرتے ہیں اور جو کچھ تم پر (اے محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم) اترا اور تم سے پہلے پیغمبروں پر اترا اس پر یقین رکھتے ہیں (یعنی انبیاء اور ان کی کتابوں پر)۔

(۲) وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالْكِتٰبِ وَالنَّبِیّٖنَ ۚ (۲ [البقرة]: ۱۷۷)، اور لیکن نیکی یہ ہے کہ جو شخص خدا پر اور آخری دن پر، فرشتوں پر اور کتاب پر اور سب نبیوں پر ایمان لائے۔

(۳) اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ ۭ كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ ۣ (۲ [البقرة]: ۲۸۵)، یعنی پیغمبر پر جو کچھ اتارا گیا اس پر وہ خود اور تمام مومن ایمان لائے سب خدا پر اس کے فرشتوں پر اس کی کتابوں پر اور اس کے پیغمبروں پر ایمان لائے۔

(۴) یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْ نَزَّلَ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۭ وَ مَنْ یَّكْفُرْ بِاللّٰهِ وَ مَلٰٓئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًۢا بَعِیْدًا (۴ [النساء]: ۱۳۶)، یعنی اے لوگو! جو ایمان لا چکے ہو، ایمان لاؤ خدا پر اور اس کے رسول پر اور اس کتاب پر جو اس نے اپنے رسول پر اتاری اور اس کتاب پر جو اس سے پہلے اتاری اور جو شخص خدا کا، اس کے فرشتوں کا، اس کی کتابوں کا، اس کے پیغمبروں کا اور روز آخرت کا انکار کرے گا وہ سخت گمراہ ہوا۔

جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اسلامی عقیدے کا سب سے بڑا امتیاز اس کی کلیت ہے اور اس بحث میں کلیت سے مراد ان چند اصولوں کو بیک وقت ماننا ہے: اول، ذات باری کا اقرار (جو عالم الغیب والشہادۃ ہے)؛ دوم، کائنات کا اقرار بطور تخلیق ایزدی، نیز حکمت ایزدی کے تحت اس کا بامقصد ہونا؛ سوم، انسان کا تخلیق خاص ایزدی اور خلیفۃ اللہ فی الارض ہونا؛ چہارم، تن اور روح دونوں کا باہم لازم و ملزوم ہونا؛ پنجم، دنیا اور عقبی دونوں کا لازم و ملزوم ہونا اور جزا اور سزا کا برحق ہونا (دنیا میں اور آخرت میں)؛ ششم، عقائد، عبادات اور معاملات تینوں کا باہم مربوط ہونا۔ ان سب عقیدوں پر بیک وقت ایمان

رکھنے سے زندگی کی صحیح سوچ اور اس کا صحیح عمل ظہور میں آتا ہے۔ اسلام کی کلیت میں مادی دنیا سے تمتع اور اس غرض سے اس کے وسائل کی تسخیر اور انفاق بالعدل کی برکات بھی شامل ہیں اور روحانی لذات بھی۔ فطری خواہشات سے استمتاع برحق ہے، مگر حظوظ نفسی کا غلام بن جانا ناجائز ہے۔ محنت کے ذریعے فائدہ اور نفع حاصل کرنا برحق ہے، لیکن زر اندوزی اور نفع پرستی ممنوع ہے۔ بس یہ کلیت ہے جو اسلام کا طرۂ امتیاز ہے۔

اب غور کیا جائے تو مغربی مادیت کے لیے سب سے مشکل امر ایمان (اور وہ بھی بالغیب) کی حقیقت کو تسلیم کرنا ہے کیونکہ یہ مغربی فکر کی اساسیات سے متصادم ہے۔ مغرب کا طریق فکر یا طریق کار یہ ہے کہ جو شے عقل اور عملی تجربے سے ثابت نہ ہو وہ درست نہیں۔ اس کے برعکس اسلامی حقائق کا بنیادی حصہ ایمانیات اور وجدانیات پر مبنی ہے۔ مغرب کی بے اطمینانی اور عام کرب و غم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مغربی مادیت میں کسی ایسی شے کی کمی ہے جس کے باعث مادہ پرست سائنس دانوں کی موعودہ جنت ارضی انسان کو نہیں مل سکتی اور اس کے بجائے دنیا نمونۂ جہنم بنتی جاتی ہے۔

سائنس کے عروج کے بعد مغرب کے مذہبی حلقے بڑے زمانے تک مذہب اور مادی فلسفوں کے مابین مفاہمت کراتے رہے، لیکن "ایمان" کا کھلا اعلان کرنے میں انہیں تامل رہا۔ بعض مغربی مفکر مانتے تھے کہ کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کا اگرچہ ثابت کرنا ممکن نہیں، تاہم وہ موجود ضرور ہیں؛ مگر وہ یہ بات کھل کر نہیں کہتے تھے۔ یہ تذبذب مغربی فکر کے ہر دور میں نظر آتا ہے اور آخر میں تو مذہبی مفکر بھی ایمان کا نام لیتے ہوئے ڈرتے تھے۔ شاید ہیری ایمرسن Harry Emerson پہلا شخص تھا جس نے ۱۹۳۵ء میں زوردار اور قطعی الفاظ میں اعلان کیا کہ: Not, accomodate yourself to the prevailing culture but stand out from it and challange it (دیکھیے Magic، ۲۷۸)۔

یہ مفکر جس کلچر سے نکل جانا چاہتا تھا وہ وہی تھا جو ایمان (Faith) کا منکر تھا۔ یہ کلچر صرف سائنسیت پر منحصر تھا۔ اس نے کہا کہ اس کلچر کی تباہی کا بڑا ثبوت مغرب کی عالمگیر جنگیں ہیں، جن میں سائنس اور ٹیکنالوجی نے مرکزی کردار ادا کیا۔ اسی سائنسیت کی آغوش میں اقوام کی وہ خود غرضی پلی جس نے ایک طرف تجارتی مفاداتی استحصالی طبقے پیدا کیے اور دوسری طرف استبداد (Totalitarianism) کی وہ صورت پیدا کی جسے اشتراکیت اپنے ہمراہ لائی ہے اور اس نے انسان کی ہر آزادی چھین لی ہے۔

ہر چند کہ مغرب ابھی تک مذکورہ مادیت اور سائنس زدگی سے مغلوب ہے مگر اب مذہب اور جدیدیت (سائنسیت) کے مابین مفاہمت کی کوششیں بھی شروع ہو چکی ہیں اور Faith (ایمان) کی بحالی پر زور دیا جا رہا ہے۔ Faith کے علمبرداروں میں، Paul Tillich Reinhold اور Niebhur جیسے اہل فکر شامل ہیں۔ اسی قسم کی ایمانیاتی تحریکوں کے زیر اثر خود مادے کے مفہوم کے متعلق بھی پرانے خیالات ترک ہوتے جا رہے ہیں (دیکھیے *The New Materialism*، بحوالۂ سابق)۔ وجدانیات کی طرف رجعت کا میلان وائٹ ہیڈ Whitehead (۱۸۶۱ تا ۱۹۴۷ء)، رینڈل John Herman Randall (۱۸۷۱ تا ۱۹۴۶ء) اور بوبر Martin Buber (۱۸۷۸ تا ۱۹۶۵ء) جیسے فلسفیوں کی کتابوں میں در آیا ہے۔ ان کے افکار میں ایمان جیسی کسی شے کی جستجو نظر آتی ہے اور مادیت کی پیدا کی ہوئی مایوسی کے برعکس ایمان راسخ سے نوع انسان کے نئے امید کے امکان پر نظر ڈالی جا رہی ہے۔

اس مقالے میں مغرب کی تبدیل شدہ تعبیرات مادہ پر تفصیل کی گنجائش نہیں ۔ یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ مغرب کی تاریک مادیت کا مداوا کس طرح کیا جا سکتا ہے؟ اس کا جواب سطور بالا میں آ چکا ہے ۔ یہاں صرف یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ عقلی اور حسی تجربوں کے ساتھ قلب انسان کو پھر زندہ کیا جائے کیونکہ قلب ہی درد مندی کا مرکز ہے اور درد مندی ہی سے وہ خود غرضی اور سنگدلی دور ہو سکتی ہے جو مغرب کا طرۂ امتیاز ہے (قلب کے عجائبات و احوال کے لیے رکّ بہ نفس؛ نیز دیکھیے الغزالی: معارج النفس؛ ابن قیم: اغاثۃ اللہفان) ۔ بطور مداوا دو اور بڑے عقیدے نظام ربوبیت اور معاشرہ بالعدل بھی ہیں، جنھیں معاشرتی اعمال کی ذہنی و عملی تنظیم و تطہیر کا بڑا وسیلہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ پہلا عقیدہ رب العالمین کے نظام ربوبیت پر یقین ہے، جس سے ہر شے کی تخلیق، اس کی ہدایت، نشوو نما اور رزق اور بقائے وجود کے وسائل زندگی وابستہ ہیں ۔ دوسرا بڑا عقیدہ قانون مکافات عمل، یعنی جزا و سزا (دنیا اور عقبی دونوں میں) ہے، جسے آج کی زبان میں قانون محاسبہ کہا جاتا ہے ۔

اسلام کے یہ دو بڑے عقیدے ایسے ہیں جن کے باعث مسلم معاشرہ بحیثیت مجموعی (اپنے ضعف و اضمحلال کے زمانے میں بھی) اخلاقی طور سے کسی خارجی دباؤ کے بغیر از خود ذمے دار رہا ۔ فرد نجی زندگی میں بھی ان اصولوں کی اسی طرح پاس داری کرتا رہا جس طرح معاشرتی زندگی میں ہر فرد کو بطور فرد محاسبۂ ضمیر اور محاسبۂ عقبی کا گہرا لحاظ تھا اور خلوت کی زندگی اور جلوت کی زندگی میں کچھ فاصلہ نہ تھا ۔ یہ بات اس زمانے کی ہو رہی ہے جب مسلم معاشرہ ضمیر دار تھا ۔ مغربی دنیا جلوت و خلوت کی زندگی میں امتیاز کرتی ہے، لیکن اسلام میں یہ تفریق موجود نہیں ۔ اسلام دنیویت کو ناگزیر خیال کرتا ہے، لیکن مغربی تصور کی دینویت اس کے نزدیک نامکمل بلکہ ناقص و خطرناک ہے ۔ ارشاد نبوی ہے، الدنیا مزرعۃ الآخرۃ، یعنی دنیا ہے آخرت سے وابستہ ۔ قرآن مجید میں دنیوی زندگی کو عارضی مستقر اور متاع الی حین کہا گیا ہے، لیکن ابتغاء الرزق اور حسن معاشرت (عمل بالمعروف) کے قیام پر زور دیا ہے ۔ امام غزالیؒ نے احیاء میں لکھا ہے: لا نظام للدین الا بنظام الدنیا (اس بحث کی تفصیل کے لیے رکّ بہ الدنیا) ۔

یہ بالکل یقینی ہے کہ اسلام میں دنیا کا ایک ناگزیر مقام ہے، لیکن مغرب کی طرح کی دنیاداری اور زر اندوزی کو قرآن مجید میں تفاخر، اور متاع الغرور کہا ہے کیونکہ یہ انسانیت پرورانہ اخلاقیات سے بے نیاز محض نفس پرستی، اقتدار پرستی اور ہوس پر مبنی ہے۔ تو غرض یہ ہے کہ مغربی دینویت (Secularism) محض ایک سادہ فکر و خیال یا بے ضرر سوچ نہیں بلکہ ایک ضابطۂ حیات ہے جو مادی اقدار پر مبنی ہے اور اعلی بے غرضانہ روحانی اقدار سے محروم ہے ۔ بنا بریں اسلامی حقائق و اقدار اس سے متفق نہیں کیونکہ آخرت اور جزا و سزا سے وابستہ ہوئے بغیر کوئی دنیویت اسلامی نہیں کہی جا سکتی، جیسا کہ جدید دور کے بعض مسلم نیچیر پرستوں نے باور کرنے کی کوشش کی ہے ۔

مغربی مادیت کی سب سے بڑی کمزوری انسان دوستی کے بارے میں اس کی کج اندیشی ہے اس کی ایک صورت اس کا فلسفہ انسیت (Humanism) ہے۔ اسلام کی انسان دوستی، نظام ربوبیت ایزدی سے وابستہ ہے جس کا اعلان آیت اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ میں ہوا ہے ۔ (دیکھیے ابوالکلام آزاد: ترجمان القرآن، تفسیر سورہ فاتحہ) ۔

مغرب کا مادی معتقدانسیت (Humanist) یہ

کہتا ہے کہ انسان خود کافی خود کفیل (بلا شرکت خدا) اور خود اختیار (autonomous) ہے حالانکہ قرآن مجید کے نزدیک صرف خدا تعالیٰ ہی کافی اور مولیٰ اور نصیر ہے: ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۵۸)؛ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ (۸ [الانفال]: ۴۰)۔ انسان سب فقرا (محتاج) ہیں؛ غنی صرف وہی ہے۔ بہرحال مغربی انسیت (Humanism) کے برعکس ربوبیت صرف خداوند تعالیٰ کی شان ہے۔ مغربی مادیت کے نام اسلام کا سب سے بڑا نذرانہ یا نصیحت یا تلقین یہی قرآنی نظام ربوبیت کا تصور ہے۔ ربوبیت کے حوالے سے مغرب کے دونوں مادی نظام ناقص ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں ہر شے پر سرمایہ دار افراد قابض ہوجاتے ہیں اور اشتراکی نظام میں سب انسانوں کے رزق پر ایک مختصر سا گروہ قبضہ کر لیتا ہے۔ یہ نظام ساری مخلوق سے محنت کراتا ہے، لیکن محنت کرنے والا بقدر محنت بھی استفادہ نہیں کر سکتا۔

اسلام کے پاس مغربی مادیت کا قطعی رد سورۂ فاتحہ میں موجود ہے۔ اس میں کل زندگی کا مجموعی دستور العمل ملتا ہے۔ اس کے ارکان ہیں: (۱) ذات باری کا اقرار اور اس سے مسلسل تعلق بذریعۂ حمد و عبادت؛ (۲) ذات باری کے عالمگیر آفاقی نظام ربوبیت پر ایمان؛ (۳) مسائل بشری میں خدا سے استعانت؛ (۴) تعدیل معاشرہ میں ربوبیت اور رحمت پر ایمان؛ (۵) صراط مستقیم (= دینی و دنیوی منہاج شرع پر) عمل؛ (۶) دنیا میں فوز و فلاح اور عقبیٰ میں نجات کی آرزو۔

اوپر کی عبارت قدرتی طور سے دینی قرآنی اصطلاحات میں ہے، لیکن اگر انھیں اصولوں کو جدید علمی فلسفیانہ اصطلاحوں میں ڈھال دیا جائے تو قرآن مجید کی یہی ایک سورہ مغربی مادی تصورات معیشت و معاشرت کی تردید و تنسیخ کے لیے کافی ہے۔

تخلیق بالحق: مغربی مادیت سے ابھرا ہوا ایک تصور یہ ہے کہ زندگی عبث ہے۔ بے مقصد اعمال و احوال کے نتائج کے بارے میں بے یقینی (uncertainity) ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ آرزو اور عمل نتائج میں تضاد و تصادم کے نتیجے میں کرب و اندوہ (anxiety) اور دکھ درد اور بیماری و معذوری انسان کا مقدر کیوں ہے؟ ایک دلیل، جو علم نفسیات کے نتائج سے ابھری ہے، یہ ہے کہ انسانی اعمال کے محرکات اتنے گہرے غار میں کہیں موجود ہیں جو شعور اور عقل کی گرفت سے باہر ہیں؛ لہٰذا کسی تنظیم عقلی سے ان کا مداوا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ نفسیات نے ایک نتیجہ یہ بھی نکالا ہے کہ شر ہی انسان کی اصل فطرت ہے، اس لیے بامقصد عمل (خیر) کی اس سے توقع کرنا عبث ہے اور پھر معاملہ یہاں تک بڑھا کہ انسان کو خود اپنا غیر ٹھہرایا گیا، جسے اصطلاحی زبان میں alienation کہا جاتا ہے۔ تصور یہ ہے کہ عقل اور لاشعور باہم بر سر جنگ، لہٰذا متغائر ہیں۔ ان کج اندیشیوں کے خلاف اسلام (قرآن مجید) کے نزدیک تخلیق بالمقصد اور بالحق ہے:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۵) = ہاں تو کیا تمہارا خیال تھا کہ ہم نے تمہیں یونہی بے مقصد پیدا کر دیا ہے اور تم ہمارے پاس لوٹا کر نہ لائے جاؤ گے؛

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝ لَوْ أَرَدْنَآ أَنْ نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّآ ۖ إِنْ كُنَّا فٰعِلِيْنَ

(۲۱ [الانبیاء] : ۱۶ و ۱۷) = اور ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس کو اس طرح نہیں بنایا کہ ہم کھیل کر رہے ہوں۔ اگر ہم کو یہی منظور ہوتا کہ ہم کھیل کے طور پر کریں تو ہم اپنے ہی پاس کی چیز کو کھیل بنا لیتے؛

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ (۴۴ [الدخان] : ۳۸ و ۳۹) = اور آسمان اور زمین اور جو ان کے درمیان ہے، یہ سب ہم نے یونہی خواہ مخواہ نہیں بنا ڈالا۔ ہم نے ان کو کسی حکمت عملی ہی سے بنایا ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں سمجھتے؛

یہ قرآن مجید کا بنیادی اعلان ہے، لہٰذا مغربی بے مقصدیت پر مبنی اقدار کی کسی متخیلہ فکر میں گنجائش نہیں، اور ہماری ادبی تنقیدوں کی یہ رسم کہ وہ بڑے بڑے مسلم ادیبوں اور عارفوں کے کلام میں کھینچا تانی کر کے لا یعنیت کے فلسفے کی جستجو کرتے ہیں، بڑی زیادتی ہے۔

لایعنیت کے حامیوں کا موقف یہ ہے کہ انسان کہیں سے کسی نے پھینک دیا ہے اور وہ اس کائنات میں اجنبی (stranger) ہے۔ کائنات پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ باری تعالٰی کو ایک ایسی دنیا پیدا کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی جس میں دکھ اور لایقینیت کا راج ہے؛ لیکن یہ اعتراض تو ان مادہ پرستوں پر بھی ہوتا ہے جو مادہ کو اپنا خالق مانتے ہیں۔ اس اعتراض کا جواب تو خود مادیین کی ذمے داری بھی ہے کہ مادہ میں شر کیوں ہے؟

اس سلسلے میں ایک مسلم کا جواب یہ ہے کہ خدا نے کائنات بالحق پیدا کی ہے، جس کی حکمت وہی جانتا ہے؛ لیکن اس میں نظم و ترتیب اور معیار و مقدار کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔ زندگی خدا کی حکمتوں میں سے ایک ہے۔ تخلیق کا ماحصل انسان ہے۔ زندگی خدا کی نعمتوں میں سے ایک ہے۔ زندگی انسان کے لیے آزمائش بھی ہے اور انعام بھی۔ یہ انسان کی عظمت کا امتحان ہے کہ وہ زندگی کی ذمے داریوں کی مشکلات سے آگاہ بھی ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ تخلیق بالحق کی رمز یہی ہے۔ پھر دنیا میں صرف آزمائش ہی نہیں، اس میں رحمت اور جمال بھی تو ہے۔ مادہ پرست تمام مادی تصرفات کو قوانین طبعی کے تابع مانتے ہیں، لیکن قوانین بنانے والے کو نہیں مانتے۔

تعلیم کتاب و حکمت: کتاب و حکمت کے معنی و مفہوم کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن اگر کتاب کی تعلیم کا مقصد معرفت ایزدی اور تزکیۂ نفوس ہے تو حکمت میں معرفت کائنات اور مظاہر کائنات میں تدبر اور ان کی تسخیر کا مفہوم قرین مصلحت ہے، اگرچہ اس سلسلے میں یونان کا ذکر زیادہ کیا جاتا ہے۔ کائنات کا علم مسلمانوں کے ذریعے مغرب کو ملا، جس میں ان کی ترقیات معلوم ہیں۔

مغربی مادیت کے مقابلے میں جو متبادل اسلامی نظام ہوگا، یا ہونا چاہیے، وہ معرفت کائنات سے بے نیاز نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہے کہ اس نظام میں حکمت کا مقصد متعین ہوگا اور وہ صرف اسرار قدرت کی نقاب کشائی اور فلاح و بہبود انسانی ہوگا۔ مغربی سائنس اپنی ساری فتوحات کے باوجود تخریب کے لیے بھی اتنی ہی مؤثر ہے جتنی افادۂ عام کے لیے بلکہ اب اس کا تخریبی پہلو غالب آتا جاتا ہے۔

علم و حکمت کو اسلام کی کلیت کے حوالے سے بھی دیکھنا ضروری ہے [صدر ادارہ سید محمد عبداللہ نے لکھا]۔

مادیت اقبال کی نظر میں : اقبال نے الٰہیات اسلامیہ پر قلم اٹھایا تو مادیت کی بحث ناگزیر ہوگئی ۔ مادیت ایک فلسفیانہ تصور ہے، کائنات کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں ایک علمی نظریہ، جس نے رفتہ رفتہ ایک عقیدے کی شکل اختیار کر لی اور ایک اصول حیات بن گیا ۔ طرح طرح سے اس کی تعبیریں ہونے لگیں؛ طرح طرح کی تحریکوں نے اس سے جنم لیا، حتی کہ مذہب بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہا؛ مذہب کی کلیۃً نفی کر دی گئی ۔

اقبال کے نزدیک مادیت کی بحث میں (کہ ہم اسے رد کریں یا قبول کر لیں) فیصلہ کن مسئلہ علم کا ہے ۔ علم ہی کی بنا پر ہم کائنات کی، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مادی یا غیر مادی (محاورۂ علم میں روحانی) نقطۂ نظر سے کوئی تعبیر کر سکتے ہیں ۔ ہمیں معلوم ہے کہ علم کی ابتدا محسوسات و مدرکات سے ہوتی ہے، یعنی کائنات، اس کی ہر شے اور خود اپنی ذات کے مشاہدے سے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ زمانی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کے تین مراتب ہیں، جو زماناً یکے بعد دیگرے ہمارے سامنے آتے ہیں : مادہ، حیات اور شعور ۔ اول الذکر کا تعلق اس عالم سے ہے جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے اور جسے عام طور پر عالم فطرت یا مادی دنیا سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ دوسرا حیاتیات کا عالم ہے — زندہ، ذوی الحیات اور اصطلاحاً نامی اجسام کی دنیا، جس میں حرکت ہے، نمو ہے ۔ تیسرا ہمارے شعور کی دنیا ہے، جس کا تعلق ہر شخص کی اپنی ذات، یعنی نفس انسانی سے ہے ۔ پھر چونکہ علم شعور ہی کی ایک منظم شکل کا دوسرا نام ہے، لہذا مادیت کی بحث میں ہمیں سب سے پہلے شعور یا نفس انسانی کا رخ کرنا پڑتا ہے تاکہ ہم دیکھیں کہ اس کا فیصلہ انسان اور کائنات کے بارے میں کیا ہے؟ ہم اسے مادی ٹھہرائیں یا غیر مادی ؟

ہم نے کہا تھا کہ مادیت کی بحث، یعنی اس کے رد و قبول کا فیصلہ، علم کے ہاتھ میں ہے ۔ مادیین کے نزدیک علم کا ایک ہی سرچشمہ ہے اور وہ ہے ادراک بالحواس ۔ یہ ہمارے حواس ہیں جن کی بدولت ہمیں اپنی ذات اور ذات سے باہر عالم خارجی کا علم ہوتا ہے ۔ یہ علم یقینی بھی ہے اور قابل اعتماد بھی ۔ اس کی نوعیت چونکہ تجربی ہے، اس لیے ہم اسے آزما سکتے ہیں اور اسی باعث مستقبل پر بھی حکم لگا سکتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اسی علم کی بنا پر سائنس کی عظیم الشان عمارت تیار ہوئی ۔ یہ اسی کا کرشمہ ہے کہ آج انسان تہذیب و تمدن کی نعمتوں سے مالا مال ہے اور عالم فطرت پر دسترس حاصل کر رہا ہے بلکہ اس مادی عالم میں انسان اور اس کی زندگی کے بارے میں اور بھی کئی امکانات ابھر رہے ہیں جن کا بروئے کار آنا کوئی ایسا محال اور مشکل نظر نہیں آتا ۔ حاصل کلام یہ کہ مادیت کی بنا علم بالحواس پر ہے اور علم بالحواس عبارت ہے ان محسوس مظاہر سے جن کا ہمیں بذریعہ اپنے حواس کے ادراک ہوتا ہے ۔ مظاہر حواس ہی سے گویا علم بالحواس کی ابتدا اور مظاہر حواس ہی پر اس کی انتہا ہوتی ہے ۔ مظاہر حواس کے ماورا اگر کچھ حقائق ہیں بھی تو ان کا ادراک حواس کے ذریعے ممکن نہیں ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ حواس کے ذریعے کیا اشیا کا ویسے ہی ادراک ہوتا ہے جیسے کہ وہ فی الواقع ہیں؟ کہا جاتا ہے کہ حواس ہی کی بدولت ہم اپنے گرد و پیش کی چیزیں، زمین اور آسمان کو دیکھتے اور مظاہر فطرت کا تماشا کر رہے ہیں ۔ درست، لیکن ان اشیا --- زمین و آسمان یا مظاہر فطرت کے ادراک میں ہمیں فی الحقیقت کس شے کا ادراک ہو رہا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے خواص کا، مثلاً پانی کی

روانی، پتھر کی سختی، پھول کی خوشبو، شہد کی مٹھاس، سورج کی چمک، یا آسمان کی نیلگوں رنگت کا، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس چیز کی، جس کی موجودگی کی شہادت ہمارے حواس نے دی، بسبب ان خواص کے ایک تعبیر کر رہے ہیں۔ یوں ہم نے اشیا اور ان کے خواص میں ایک تفریق پیدا کر دی ہے۔ ہم نے فرض کر لیا کہ باوجود اس فرق کے عالم فطرت اور اس کی ہر شے کی ترکیب مادے سے ہوئی، یعنی اس شے سے جو اشیا کے خواص اور ان کی تبدیلی کے باوجود قائم اور برقرار رہتی ہے۔ آسمان بے شک اپنا رنگ بدل لیتا ہے اور پانی کی روانی رک جاتی ہے، لیکن آسمان آسمان اور پانی پانی ہی رہتا ہے۔ ہم نے اس قائم اور برقرار شے کو مادہ کہا اور یوں مدرکات حواس، ان کی ماہیت، نفس مدرکہ سے ان کے تعلق اور اس کے اسباب و علل کا ایک نظریہ قائم کیا۔ اقبال کے نزدیک اس نظریہ کا مفاد یہ ہے کہ معروضات حواس، مثلاً رنگ اور آواز، نفس مدرکہ کے احوال ہیں، مگر عالم فطرت سے، جو خارج میں موجود ہے، بے تعلق ہیں۔ ان کو اشیاے فطرت کے خواص کہنا بھی ٹھیک نہیں ہوگا، اس لیے کہ جب کہا جاتا ہے کہ آسمان کا رنگ نیلا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ آسمان کو دیکھ کر ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کی ایک حس پیدا ہو گئی؛ یہ نہیں کہ نیلا رنگ آسمان کے خواص میں داخل ہے؛ لہٰذا بطور احوال نفسی خواص وہ ارتسامات (impressions) ہیں جن کو نفس انسانی نے قبول کیا اور جن کی علت ہے مادہ یا وہ مادی اشیا جو اعضاے حواس، ان کے اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اس مادی علت کا عمل درآمد چونکہ اشیاے فطرت سے اتصال یا تصادم پر ہے، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ ان کی کوئی نہ کوئی شکل اور کوئی نہ کوئی جسامت ہے۔ ان میں جمود ہے، لہٰذا وہ ایک دوسرے سے متزاحم ہیں۔ گویا یہ خواص مادیین کی اصطلاح میں خواص اولی (بمقابلۂ خواص ثانوی، یعنی رنگ اور آواز وغیرہ، جن میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے) اشیا کے اندر قطعی طور پر موجود ہیں۔

اقبال کے نزدیک اس نظریے کی رو سے ہمارے حواس کی وہ شہادت جس پر تنہا سائنس کے مشاہدات اور تجربات کا دارومدار ہے، صاحب مشاہدہ و تجربہ کے ارتسامات نفس سے آگے نہیں بڑھتی۔ یوں فطرت اور ناظر فطرت کے درمیان جو فصل قائم ہو جاتا ہے اسے سائنس نے دور کیا تو اس بنا پر ہم کسی ایسی ناقابل ادراک شے (مادے) کا اثبات کر لیں جو مکان مطلق میں ایسے ہی موجود ہے جیسے کسی خالی ظرف میں کوئی شے رکھی ہو اور جو بسبب تصادم یا اتصال ہمارے حواس کی علت بن جاتی ہے۔ لیکن یہ مفروضہ بجائے خود مشکوک ہے۔ بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ Whitehead اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ باعتبار مدرکات حواس عالم فطرت کا ایک حصہ قیاس ہے اور دوسرا خواب، اس لیے کہ ہم نے اس قیاس کی بنا پر عالم فطرت کی موجودگی کو تو تسلیم کر لیا، لیکن اس کی حقیقت سے بے خبر رہے؛ لہٰذا عالم فطرت کی حقیقت ایک خواب کی سی رہی۔ اسی لیے سائنس کو بالآخر برکلے Berkley ہی کی تنقید سے اتفاق کرنا پڑا جس نے فلاسفہ میں سب سے پہلے اس نظریے کی تردید کی تھی کہ مادہ ہمارے حواس کی علت ہے۔ مادے کا قدیم نظریہ اس لیے بھی ناقابل تسلیم ہے کہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم ٹھہرتا ہے کہ رنگ اور آواز یا اس طرح کے دوسرے خواص، مثلاً ذائقہ، لمس اور بو، نفس مدرکہ کی داخلی کیفیات ہیں، اجزائے فطرت نہیں۔ ادراک کا کوئی عمل ہو، مثلاً ہم آسمان کا مشاہدہ کریں یا کوئی گیت سنیں تو دماغ میں ایثر کی

غیر مرئی امواج داخل ہوتی ہیں یا غیر مسموع امواج ہوا، نہ کہ رنگ اور آواز۔ گویا عالم فطرت وہ کچھ نہیں ہے جو ہمیں نظر آتا ہے۔ اندریں صورت کیا ہمارے ادراکات محض فریب نظر ہیں یا کیا ان سے فی الواقع فطرت کی ترجمانی ہو جاتی ہے؟ نظریۂ اضافیت کی وجہ سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ قدیم طبیعیات کا یہ خیال صحیح نہیں کہ مکان مطلق ایک حقیقت ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ مکان کا وجود تو حقیقی ہے لیکن ناظر کے لیے اضافی، اس لیے کہ ہم جس شے کا بھی مشاہدہ کرتے ہیں اس میں تغیر و تبدل ممکن ہے۔ جوں جوں ناظر اپنا محل، یعنی وہ مقام جہاں وہ کھڑا ہے، یا اپنی رفتار بدلتا ہے، اس شے کی کمیت، شکل اور جسامت بھی بدلتی جاتی ہے جو اس کے زیر مشاہدہ ہے: لہٰذا ثابت ہوا کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے نہیں۔ اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ خواص اولی، یعنی شکل، کمیت اور جسامت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ مادہ نہ تو زمانے میں استمرار حاصل کرتا ہے، نہ مکان میں حرکت کرتا ہے۔ یہ کہنا بھی درست نہیں کہ مادی اشیا عبارت ہیں ان اشیا سے جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں میں، یا یوں کہیے خواص کے باوجود قائم اور برقرار رہتی ہیں۔ اشیا کیا ہیں؟ باہمہ دیگر مربوط حوادث کا ایک نظام! یوں مادے سے جمود، یعنی اس کے ٹھوس پن کا جو خیال وابستہ تھا، وہ بھی ختم ہو گیا۔ عالم فطرت کوئی ساکن شے نہیں اور نہ یہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع ہے بلکہ حوادث کی ایک ترکیب ہے، جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو فکر الگ الگ سکنات میں تقسیم کر دیتا ہے۔ یہ ایک زمانی مکانی تسلسل ہے۔ یہ جزواً جزواً ہمارے مشاہدے میں آتا اور مختلف و متفرق اشیا (جیسے حرکات، لمحات اور سکنات) میں منقسم ہو جاتا ہے۔ یوں طبیعیات حاضرہ نے بالآخر حواس کی شہادت کو صرف اس حد تک قبول کیا جس حد تک اس کا تعلق ان ارتسامات سے ہے جو اشیا کے حسی مشاہدے ہمارے ذہن پر مترتب ہوتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ عالم فطرت یا کائنات کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے، تو یہ علم بالحواس (سائنس) کی رسائی سے باہر ہے: لہٰذا کائنات کا مادی تصور ہمارے ذہن کی ایک تجرید کے سوا اور کچھ نہیں۔ مادہ بھی ایک خیالی اور موہوم شے ہے۔ یہ ہمارے ذہن کی پیداوار ہے اور اس کی کوئی اور حقیقت نہیں۔

یہاں آ کر نفس انسانی کے اس مظہر پر بھی تھوڑا سا غور کر لیا جائے جسے ادراک بلکہ ادراک بالحواس سے تعبیر کیا جاتا ہے تو مادیت کے رد میں اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ ادراک ایک بڑا عسیر الفہم نفسیاتی مظہر ہے، جس کی کوئی آخری اور قطعی توجیہ آج تک ممکن نہیں ہو سکی، الّا یہ کہ اس کے بارے میں مختلف نظریے قائم ہیں، جن میں سے ایک تو وہی طبیعیات کا قدیم نظریہ ہے جس کی بنا پر مادیت کا اثبات کیا جاتا تھا اور یہ رائے قائم کی گئی تھی کہ مادہ ہمارے حواس کی علت ہے۔ ابتدا میں اس نظریے کی اس اختباری (empirical) روش سے ہوئی جس کا سلسلہ لاک Locke تک جا پہنچتا ہے، اور جس کا خیال تھا کہ نفس انسانی ایک لوح سادہ ہے، جس پر بذریعۂ حواس خارج سے اشیا کے نقوش مرتسم ہوتے رہتے ہیں۔ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان کو جیسا کہ وہ فی الواقع ہیں، جان لیتے ہیں حالانکہ ادراک بالحواس کا عمل از روئے سائنس یوں رونما ہوتا ہے کہ عالم خارج میں کسی شے سے اتصال یا تصادم کے باعث کچھ اثرات بسبب اعضائے حواس دماغ پر مترتب ہوتے ہیں، مگر دماغ

میں پہنچ کر بقول رسل Russell ایک معجزہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہی اثرات ایک مخصوص ہیئیت میں، جس کے کچھ خد و خال (یا یوں کہیے خواص) ہیں، تبدیل ہو جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ ہمارے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں۔ بقول اڈنگٹن Eddington عالم فطرت تو عبارت ہے طبیعیات کی مساوات، مقناطیسی اور برقی رقبوں یا ان علامات سے جن سے سائنسدان اد‌ائے مطلب میں کام لیتے ہیں، لیکن ہمارے لیے تو یہ عالم رنگ و بو کا، نور و ظہور کا، نغمہ و ترنم کا عالم ہے۔ یہ کیوں؟ اقبال نے غلط نہیں کہا تھا:

عالم آب و خاک و باد سرِّ عیاں ہے تو کہ میں
وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں

اقبال کہتے ہیں کہ ادراک کا عمل تو نفس انسانی یعنی ہمارے داخل میں رونما ہوتا ہے، لہٰذا جو بھی شے ہے اس کا تعلق ہمارے داخل سے ہونا چاہیے نہ کہ خارج سے، لیکن ایسا کیوں ہوتا ہے کہ ہم اس کا مشاہدہ خارج میں کرتے ہیں؟ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ جہاں تک عالم مشہود کی حقیقت اور ماہیت کا تعلق ہے اس میں داخل و خارج کی تفریق عبث ہے۔ یہی رائے وائٹ ہیڈ کی ہے۔

اقبال کے نزدیک مادیت کی بحث محض اس پر ختم نہیں ہو جاتی کہ طبیعیات حاضرہ نے مادیت کے قدیم نظریے رد کر دیے ہیں۔ طبیعیات کو اس امر پر اصرار نہیں رہا کہ مادہ کوئی مستقل اور قائم بالذات شے ہے، جو اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے باوجود جوں کا توں برقرار رہتا ہے۔ طبیعیات حاضرہ کے ڈانڈے مابعد الطبیعیات سے جا ملے ہیں، جس کی بنا پر اقبال نے کہا ہے کہ سائنس اور مذہب کے درمیان جو مسائل مشترک ہیں ان پر نئے انداز سے غور کرنا ممکن ہو گیا ہے۔ ادھر طبیعیات کو بھی اس امر کا اعتراف ہے کہ اس کے کچھ حدود ہیں، لہٰذا سائنس‌دان بجا طور پر کہتے ہیں کہ انسان، کائنات، زندگی یا اس حقیقت کے بارے میں، جس کی ہم سب کو جستجو ہے، آخری سوالات کا جواب ہمارے ذمے نہیں۔ سائنس کا کام تو صرف یہ دیکھنا ہے کہ کارخانۂ قدرت چل کیسے رہا ہے؟ قدرت کیا ہے؟ اسکی حقیقت اور ماہیت کیا ہے، ہمیں اس سے بحث نہیں، لیکن سائنس اگرچہ کائنات کی تعبیر مادی نقطۂ نظر سے نہیں کرتی تو اسے روحانی نقطۂ نظر پر بھی اصرار نہیں۔ بالفاظ دیگر اس معاملے میں اس کا کوئی نقطۂ نظر نہیں۔ اس کا یہ منصب ہی نہیں کہ اس بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرے۔ اس کا تعلق سر تا سر اعتباریت سے ہے، یعنی مدرکات حواس سے، لہٰذا سوال یہ ہے کہ اس طرح کائنات کی جو حسی تعبیر ہمارے سامنے آتی ہے اس کے باوجود کیا یہ ممکن ہے کہ مادیت کی تردید کے ساتھ ساتھ ہم کائنات کی تعبیر روحانی نقطۂ نظر سے کر سکیں؟ اقبال نے ایسا ہی کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل مادی نہیں بلکہ روحانی ہے، جیسا کہ مذہب کو اصرار ہے اور جس کے پیش نظر یہ ماننا لازم ٹھہرتا ہے کہ جس طرح سائنس کی بنیاد مدرکات حواس پر ہے، مذہب کی مدرکات باطن، یعنی روحانی مشاہدات پر ہے۔ مذہب اور سائنس دونوں کی ابتدا محسوسات و مدرکات سے ہوتی ہے، یعنی اس عالم کے بلاواسطہ مشاہدے سے جسے ہم اپنی ذات سے باہر، خارج میں دیکھتے ہیں۔ سائنس کا منصب یہ ہے کہ اس کی کارفرمائی کو سمجھے اور مذہب کا یہ کہ اس کی حقیقت اور کنہ تک پہنچے۔

اقبال کا نقطۂ نظر سمجھنے (بالفاظ دیگر مادیت کے تمام تر ردّ) کے لیے ایک دفعہ پھر دیکھ لینا چاہیے کہ ادراک کا حسی عمل کس طرح رونما ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں ہمارے اعضائے حواس

کا اتصال یا تصادم جب کسی مادی شے سے ہوتا ہے تو اس سے کوئی اثر صدور کرتے ہوئے اعضائے حواس کو چھیڑتا اور طبیعی اور کیمیائی تغیرات کے ایک سلسلے کے باعث اعصاب حواس کے راستے دماغ کے کسی خلیے تک پہنچتا ہے، جہاں ایک دوسرا عمل رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ایک ایسی حس یا شبیہ نفس انسانی میں پیدا ہو جاتی ہے جو اس ہیجان کے مشابہ تو نہیں ہوتی جس نے دماغ کو متاثر کیا، تاہم وہ دماغ کو برانگیختہ ضرور کرتی ہے؛ لہذا ہوتا یہ ہے کہ ان ہیجانات کی بدولت دنیا کی ہر جانی پہچانی چیز کے متعلق جو علامات وضع ہوتی ہیں، ان کی بنا پر عالم فطرت کے بارے میں معلومات کا ایک باقاعدہ اور قابل اعتماد نظام متشکل ہو جاتا ہے۔ بنا بریں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ عالم فطرت فریب نظر یا سراب ہے۔ بہر کیف سوچنے کی بات یہ ہے کہ ان معلومات یا یوں کہیے **علم الحواس** کی بنا پر ان ترسیلات پر جن کی ایک ابتدا ہے، یعنی ہمارے اعضائے حواس اور ان کے عصبات اور ایک انتہا، یعنی وہ مظہر جو ان ترسیلات کی وجہ سے بالآخر رونما ہوتا اور جس کی نوعیت اور ماہیت سے ہم قطعاً نابلد رہتے ہیں، یہ علم بالحواس، یعنی سائنس کی زد سے باہر ہے، لہذا اس علم کی بنا جب کائنات کی تعبیر مادی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے تو اسے عقل قبول کرتی ہے نہ علم (سائنس)۔

رہے ہمارے روحانی مشاہدات، جن میں ادراک بالحس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور جو سائنس کی گرفت سے باہر ہیں، تو ان کا تعلق ہمارے باطن، یا باصطلاح قرآن مجید واردات قلب سے ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ مشاہدات علم کا ایسا ہی قابل اعتماد سرچشمہ ہیں جیسے سائنس کے حسی مشاہدات۔ ان مشاہدات کی حیثیت محض داخلی اور جذباتی نہیں۔ ان میں صاحب مشاہدہ کا تعلق اپنی ذات سے باہر خارجی دنیا، یعنی عالم فطرت، سے کٹتا ہے نہ زمان و مکان اور عقل و فکر سے۔ برعکس اس کے ان میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ ان میں فکر کی کارفرمائی بھی ہے اور عالم خارج سے ان کا رشتہ بھی قائم رہتا ہے۔ ان مشاہدات کا تجربہ اور امتحان بھی ممکن ہے۔ ہم ان کی صحت و عدم صحت کو آزما سکتے ہیں؛ لہذا محض یہ بات کہ ان مشاہدات میں احساس کی شدت اس حد تک بڑھ جاتی ہے جس سے شبہہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق شاید صاحب مشاہدہ کی داخلی کیفیات یا ان عضوی تبدیلیوں سے ہے جو اس حالت میں رونما ہوتی ہیں، اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان سے اعتنا نہ کریں یا یہ سمجھیں کہ وہ نفس انسانی کے داخلی احوال ہیں؛ یا یہ کہ وہ علم کا سرچشمہ نہیں ہیں۔ احساس کی شدت اور عدم شدت، یا کسی کمی بیشی کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ہم اپنے مشاہدات میں ــ وہ حسی ہوں یا غیر حسی ــ کہاں تک حقیقت تک پہنچے؟ بھی کچھ عضوی تبدیلیوں کے بارے میں کہا جا سکتا ہے، اس لیے کہ احساس کی کوئی نہ کوئی کیفیت اور عضوی تبدیلیوں کی کوئی نہ کوئی شکل ان مشاہدات میں بھی ناگزیر ہے جن کی نوعیت خالصۃً حسی ہے۔ جتنا زیادہ کوئی مشاہدہ توجہ طلب ہوگا، اتنی ہی تبدیلی عضوی اعتبار سے جسم میں ہو جائے گی۔ جتنا زیادہ اس مشاہدے سے حقیقت کا انکشاف ہوگا، اتنا ہی احساس کی شدت میں اضافہ ہوتا جائے گا۔ سائنس کی دنیا میں بھی اس کی ایک نہیں، کئی مثالیں ملیں گی۔ یہ موقعہ روحانی مشاہدات پر تفصیل سے گفتگو کا نہیں۔ روحانی مشاہدات علم کا سرچشمہ ہیں اور مذہب کی روح۔ ان کی حقیقت سے انکار کر دیا جائے تو

مذہب کی حیثیت محض ایک فلسفیانہ تصور، ایک اخلاقی احساس یا ایک عملی حیلے، مختصراً یہ کہ ایک جسدِ بے جان کی رہ جاتی ہے، اسی لیے اقبال نے جہاں مادیت کا رد کیا وہاں مشاہدات کی علمی نوعیت اور حسی مشاہدات پر ان کی برتری پر بھی زور دیا۔ اس طرح مذہب محض عقیدہ نہ رہا بلکہ زندگی کی ایک سنگین، زندہ اور پائندہ حقیقت بن گیا، جس نے عقل و فکر، علم و عمل، سب کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا ہے۔

مآخذ: (۱) اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور)، خطبہ ۲ و بمواضع کثیر؛ (۲) Eddington: *Science and the Unseen World*، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی: غیب و شہود، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۳) اقبال: *Self in the light of Relativity* در *Crescent*، ۱۹۱۹ء۔

(سید نذیر نیازی)

⊗ **تعلیقہ**: اسلامی ممالک کے دور جدید میں مادیت کی تحریکیں: مغربی ممالک میں سائنسی علوم نے حیرت انگیز ترقی کی ہے، جس کی بدولت انسان کو بہت سے فوائد میسر آئے؛ لیکن مغرب کی یہ نعمت دنیا بالخصوص عالم اسلام کے لئے بہت سے مصائب بھی ہمراہ لائی۔ اس کا سبب مغرب کا مادی نقطۂ نظر ہے، جس کے نتیجے میں مغربی اقوام نے ایشیا اور افریقہ کو اپنے استعمار و استحصال کا نشانہ بنا کر مشرقی اقوام کو غلام بنایا اور ان پر اپنی تہذیب ٹھونسنے کی کوشش کی۔ ان اثرات کی وجہ سے اسلامی ممالک میں مادیت کی تحریکیں ابھریں جو بظاہر بڑے خوش نما نظریات کی صورت میں سامنے آئیں، لیکن نتیجۃً بالعموم اخلاقی بگاڑ، معاشرتی بے نظمی، فکری انتشار، موقع پرستی، شہرت کی ہوس، جاہ طلبی، غیر محدود شخصی و نسوانی آزادی، دینی علوم اور ملی سرمائے کی ناقدری، طبقاتی کشمکش، دین و سیاست میں تفریق، وطنیت اور نسلی تفاخر جیسے مفاسد پیدا ہوئے۔ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں اسلامی ممالک میں مغربی مادیت کے فروغ اور ان کے رد عمل کا ذیل میں جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

ترکیہ

عالم اسلام میں ترکیہ یورپ سے بہت زیادہ قریب ہے، اس لیے مغربی اثرات کا آغاز بھی سب سے پہلے وہیں ہوا۔ استانبول اور دوسرے بڑے شہروں میں ہزاروں یہودی اور عیسائی آباد تھے۔ پندرھویں صدی کے اواخر اور سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں متعصب عیسائیوں نے یہودیوں کو ہسپانیہ اور پرتگال سے دیس نکالا دیا تو انھوں نے ترکیہ میں پناہ لی اور یہیں رس بس گئے۔ یہ لوگ اپنے ساتھ چھاپہ خانہ، علم طب اور فنی مہارت بھی لائے۔ استانبول کے عیسائیوں، یونانیوں اور ارمنوں کے ثقافتی روابط عرصۂ دراز سے اطالیہ اور فرانس سے تھے۔ ان میں سے دولت مند افراد اپنے بچوں کو تحصیل علم کے لیے اطالیہ کی یونیورسٹیوں، بالخصوص پڈوا (Padva) میں بھیجا کرتے تھے۔ ان علوم کی واقفیت کے طفیل یہودی اور عیسائی سلطنت عثمانیہ کے اہم مناصب پر فائز ہونے لگے اور مالیات کے محکمے پر تو ان کا کلی تصرف ہو گیا۔ مزید برآں یورپ سے سیاسی پناہ گزین اور طالع آزما بھی لگاتار آتے رہتے تھے اور اسلام قبول کرنے کے بعد حکومت کا اعتماد حاصل کر لیتے تھے۔ یہ نو وارد اپنے ساتھ مادی اقدار، یورپی انداز و اطوار اور نظم سلطنت اور تدبیر مملکت کے نئے نئے تجربے ساتھ لاتے تھے۔ اس

کے علاوہ یورپی ممالک سے سفارتی وفد بھی آتے رہتے تھے اور خاص خاص مواقع پر ترکیہ سے بھی سفارتیں جاتی تھیں (Bernard Lewis : *The Emergence of Modern Turkey*، بار سوم، لنڈن ۱۹۶۹ء، ص ۱۳۳، ۶۰ تا ۶۲).

یورپی ممالک سے روابط پیدا کرنے کے لیے سلطان سلیم ثالث نے باقاعدہ سفارت خانے قائم کرنے کا فیصلہ کیا؛ چنانچہ ۱۷۹۳ء میں لنڈن اور پھر وی آنا، برلن اور پیرس میں مستقل سفارت خانے قائم کیے گئے اور سفارتی عملے کو تاکید کی گئی کہ وہ یورپی زبانوں، بالخصوص فرانسیسی کی تحصیل پر خاص توجہ دیں اور مغربی سوسائٹی کے طور طریقوں سے اچھی طرح واقفیت پیدا کر لیں۔ اس سفارتی عملے کے بیشتر ارکان واپس آ کر اونچے مناصب حاصل کر لیتے تھے اور ترکیہ کے اعلیٰ طبقے میں مغربی افکار و نظریات کی اشاعت کیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں یورپی اقوام بڑی تیز رفتاری کے ساتھ مادی اور علمی ترقی کے راستے پر گامزن تھیں۔ ان کی فوجی تنظیم اور مادی و معنوی قوت اس حد تک بڑھ گئی کہ انھوں نے سینٹ گوتھرڑ کے معرکے میں پہلی دفعہ ترکوں کو شکست دی۔ سلطان سلیم ثالث نے اس کمزوری کو محسوس کیا اور انتظام سلطنت کی اصلاح، جدید طرز پر فوجی تنظیم، علوم جدیدہ کی اشاعت اور نئے مغربی آلات حرب کی ترویج شروع کر دی۔ اس غرض سے فوجی مدارس قائم کیے گئے، جن میں تدریس و تربیت کے لیے فرانس سے اساتذہ منگوائے گئے اور ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان قرار پائی۔ ان مدارس سے فارغ ہو کر ایسے نوجوان نکلے جو فرانسیسی اساتذہ کو اپنا مرشد و رہنما اور مغرب کو سرچشمۂ علم و عرفان سمجھتے تھے (Bernard Lewis، کتاب مذکور، ص ۵۹). اس طبقے کی بدولت ترکیہ میں تجدد کا آغاز ہوا، جو مادی نقطۂ نظر کو اپنے ہمراہ لایا اور مغربی معاشرت کو اختیار کیا جانے لگا۔ اس کی قدرتی طور سے مخالفت ہوئی اور ملی اتحاد میں قدیم و جدید کی آویزش نے تفریق پیدا کر دی۔

سلیم ثالث کے بعد سلطان محمود ثانی (۱۸۰۷ تا ۱۸۳۹ء) نے اصلاح کی کوششیں جاری رکھیں۔ سلطان عبدالمجید اول (۱۸۳۹ تا ۱۸۵۰ء) کا عہد حکومت دور تنظیمات کہلاتا ہے۔ یہ تنظیمات اس لحاظ سے مفید تھیں کہ ان کا مقصد داخلی استحکام تھا؛ لیکن تجدد پسند طبقے مغربیت کے حق میں سرگرم رہے اور سیاسی حالات کے تحت یہ تحریک ترکیہ میں ترقی پذیر رہی۔ یوں مغربی نظریات کی تائید بڑھتی گئی، جو آگے چل کر نوجوان ترکوں کی تحریک کہلائی (خالدہ ادیب خانم: ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ص ۷۹ تا ۸۸، دہلی ۱۹۳۸ء).

سلطان عبدالعزیز ۲۵ جون ۱۸۶۱ء کو تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد کا نمایاں کارنامہ مجلہ عدلیہ کا نفاذ ہے۔ یورپی نصاب تعلیم کی ترویج کے لیے غلطہ سرای کا مدرسہ قائم کیا گیا، جس کا ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان تھی اور مسلمان اور عیسائی طلبہ دوش بدوش تعلیم پاتے تھے۔

اس زمانے میں سید جمال الدین افغانی استانبول میں وارد ہوے۔ اس سے پہلے وہ حیدرآباد (دکن) کے زمانۂ قیام میں دہریوں کے بطلان میں رد دہریین کے نام سے فارسی میں ایک کتاب لکھ چکے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ لادینی مادیت قوموں کے انحطاط و زوال کا سبب ہے اور صرف مذہب ہی معاشرے کے استحکام و سلامتی کا ضامن ہے۔ وہ ڈارونیت اور مارکسیت کے شدید ناقد تھے۔ استانبول میں خواص و عوام نے انھیں ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ان کی غیر معمولی مقبولیت کو دیکھ کر بہت سے لوگ،

جن میں شیخ الاسلام حسن آفندی بھی شامل تھے، ان سے حسد کرنے لگے ۔ حکومت کا بھی یہی منشا تھا کہ وہ ترکیہ سے چلے جائیں؛ چنانچہ وہ قاہرہ روانہ ہوگئے (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصرالحدیث، ص ۷۷ تا ۸۰، قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔

سلطان عبدالعزیز کی معزولی کے بعد سلطان عبدالحمید نے ملک کی تعمیر و ترقی کا راستہ روک دیا ۔ اس نے بتیس برس (۱۸۷۶ تا ۱۹۰۸ء) حکومت کی، لیکن اس کی تدابیر منفی تھیں، اس لیے مغربیت کی رفتار اور بڑھ گئی ۔ نوجوان ترکوں کا نصب العین عالمگیر تورانی اتحاد تھا ۔ اس کا مقصد روسی ترکوں سے اتحاد کرنا تھا اور یہ روسیوں کے عالمگیر سیاسی اتحاد کا جواب تھا ۔ یہ نسل پرستی بھی دراصل مغربی نظریات کے زیر اثر ظہور میں آئی، جس کا نقطۂ انتہا خلافت کا خاتمہ اور ۱۹۲۴ء میں اتاترک کے تحت لادینی جمہوری حکومت کا قیام تھا (ابوالحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت و مغربیت کی کشمکش، بار چہارم، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۵۲)۔ کمالی ترکوں کا فکری سرچشمہ ضیا گوک الپ (م ۱۹۲۴ء) کی نگارشات تھیں ۔ وہ شروع ہی سے ترکی قومیت کا داعی اور تورانی اتحاد کا مبلغ تھا ۔ وہ ترک دانشوروں میں پہلا شخص تھا جس نے ترکی صحافت میں لفظ ''لادینیت'' (secularism) کو رواج دیا (Bernard Lewis، کتاب مذکور)۔ اس ضمن میں نامق کمال اور خالدہ ادیب خانم کا نام بھی لیا جاسکتا ہے ۔ یہ آغاز تھا ۔ بعد ازاں ترکیہ میں مغربی نظریات عروج تک پہنچ گئے، یہاں تک کہ بعض مصنفین نے ان اقدامات کو اسلامی نقطۂ نظر سے کامل انحراف قرار دیا [رك به ترك، ترکی ادب]۔

ترکیہ میں سیاسی پارٹیوں کے عروج و زوال اور اور ان کی باہمی کشمکش اور مختلف مکاتب فکر میں آویزش کے باوجود جدید ترکیہ میں اسلامیت موجود ہے اور عام ترک نظم و نسق وغیرہ میں ''سیکولر'' ہونے کے باوجود اسلام کی روحانی اقدار میں گہرا اعتقاد رکھتے ہیں ۔ روایت کے مطابق ترکوں میں قرآن مجید کے دو لاکھ حفاظ موجود ہیں ۔ عید میلادالنبی بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی ہے ۔ رمضان میں مساجد کی رونق اور نماز تراویح کا سماں قابل دید ہوتا ہے ۔ ترک دانشوروں کی ایک بڑی تعداد کا یہ خیال ہے کہ ترکوں کے لیے اسلام کی روحانی اقدار ناگزیر ہیں (Don Peretz : *The Middle East Today*، بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء، ص ۱۳۲)۔ ترکوں کی نئی نسل میں اسلام سے شغف پیدا کرنے میں بعض عرب مصلحین کے علاوہ برصغیر کے مسلم علما و فضلا کی تصانیف کو بڑا دخل ہے ۔ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کے مکتوبات، جن کا نقشبندی حلقوں میں بہت احترام کیا جاتا ہے اور علامہ اقبال کے دواوین کا ترکی زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔ ترکوں کی اقبال سے محبت اور عقیدت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال نے مولانا رومؒ کو اپنا پیر و مرشد مانا ہے اور مولانا رومؒ ترک تھے (Annemario Schimmel : *Islam in Turkey*، در *Religion in the Middle East*، ۲ : ۹۳، کیمبرج ۱۹۶۹ء)۔ عام قیاس یہ ہے کہ ترک قوم من حیث المجموع مغربی مادیت کے نقصانات سے باخبر ہو چکی ہے ۔

۶ ۔ لبنان و شام

لبنان مشرق و مغرب کا سنگم ہے ۔ یہ مختلف تہذیبوں، ثقافتوں اور زبان و ادب کا مرکز ہے ۔ اس کے محفوظ مقامات عیسائی راہبوں کے مامن اور اسلام سے منحرف فرقوں کے لیے پناہ گاہ رہے ہیں ۔ عالم عرب میں یورپی علوم و فنون کی اشاعت اور مادی تحریکوں کے فروغ میں لبنانی عیسائیوں کا

بڑا ہاتھ ہے۔ صدیوں سے لبنانی عیسائیوں کے اٹلی اور فرانس سے علمی روابط قائم ہیں۔ لبنان کے عیسائی فضلا روم اور پیرس میں درس دیتے رہے ہیں۔ گزشتہ دو صدیوں میں لبنان عیسائیوں کا مددگار اور محافظ رہا ہے۔ ۱۸۶۰ء میں دمشق میں مسلمانوں اور عیسائیوں میں خونریز فسادات ہوے تھے تو اس نے بیروت سے اپنی فوج بھی بھیج دی تھی۔ اسی کے دباؤ سے مجبور ہو کر سلطان ترکیہ نے جبل لبنان کی داخلی آزادی تسلیم کر لی تھی (۱۸۶۱ء) (George Lemezowski : The Middle East، ۱۹۶۳ء، ص ۳۰۹)۔ سینٹ جوزف یونیورسٹی، جس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی ہے، ۱۸۷۵ء سے قائم ہے۔ فرانس کے علاوہ امریکی مشن بھی مصروف عمل رہا ہے۔ بیروت کی امریکن یونیورسٹی ۱۸۶۶ء میں شامی پراٹسٹنٹ کالج کے نام سے قائم ہوئی۔ مشرق میں عربوں کی قومی تحریکات کے لیے اسی یونیورسٹی کے فارغ التحصیل طلبہ نے مغربی نظریات کا سامان بہم پہنچایا ہے۔ امریکی مشن کا نمایاں کارنامہ بائبل کا کلاسیکی عربی زبان میں ترجمہ ہے، جو عیسائی ادبا، بطرس بستانی (م ۱۸۸۳ء)، ناصیف یازجی (م ۱۸۷۱ء) اور ابراہیم یازجی (م ۱۹۰۶ء) کی علمی کاوشوں کا مرہون منت ہے۔ اس کے علاوہ عیسائی ادبا نے عرب جاہلیت کے دواوین اور عربی کے لغات بھی شائع کیے، جن سے عام عیسائیوں میں احساس برتری پیدا ہوا (Don Peretz : *The Middle East Today*، بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء)۔ عربوں میں دین اور سیاست میں تفریق کا احساس بھی فرانسیسی اور امریکی تعلیمی اداروں اور عیسائی ادبا کا پیدا کردہ ہے۔ بعض عیسائی دانشور ڈاروینیت اور مارکسیت کے بھی مبلغ رہے ہیں۔ عیسائی اور دروزی اہل قلم رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تجویز بھی پیش کرتے رہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں حسین الجسر (مؤلف رسالہ حمیدیہ)، شیخ طاہر الجزائری اور عبدالقادر المغربی نے اسلام کی مدافعت کی۔ انھوں نے اپنے افکار کی ترجمانی کے لیے سادہ اور سلیس انداز بیان اختیار کیا۔

۱۹۲۰ء میں عربوں، خصوصاً شامیوں کی بغاوت کے بعد فرانس نے شام و لبنان پر قبضہ کر لیا۔ اپنے زمانۂ اقتدار میں فرانس نے عیسائیوں کی ہر طرح سے سرپرستی کی اور فرانسیسی تہذیب و تمدن اور مغرب کے مادی افکار و تصورات کی ترویج کی ہر ممکن کوشش کی۔ فرانس جب لبنان چھوڑنے لگا تو اس نے حکومت مارونی عیسائیوں کے سپرد کر دی اور ایسا دستور وضع کیا گیا جس کی رو سے صدر جمہوریہ ہمیشہ عیسائی ہوتا ہے اور وہی وزیراعظم منتخب کرتا ہے، جو عام طور پر مسلمان ہوتا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ مغربیت نے اسلام کو بنائے قومیت بنانے کے بجائے نسلی اور جغرافیائی قومیتوں کو ابھارا۔ اس عرب قومیت کی تحریک کا ایک بڑا مرکز دمشق ہے۔ یہاں عرب قوم پرست جماعت بعث پارٹی سب سے زیادہ سرگرم رہی ہے، جس نے فوج میں علوی اور دروزی عناصر کی مدد سے ۱۹۶۳ء میں حکومت پر قبضہ کر لیا۔ بعث پارٹی کا بانی ایک عیسائی میشیل عفلق ہے، جو فرانس کا تعلیم یافتہ اور پروردہ ہے۔ اس کے نزدیک اسلام اصلاً عربوں کی تحریک تھی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم عربوں کے لیڈر تھے، جن کی غایت عرب قومیت کی تجدید و تکمیل تھی، وغیرہ وغیرہ۔ اس عرب قوم پرستی، اشتراکیت اور خالص مادی طریق فکر کا نشہ اتنا تیز ہو گیا کہ ۱۹۷۳ء میں ملکی دستور سے اسلام کے سرکاری مذہب ہونے کی شق بھی ختم کر دی گئی (Peter Mansfield : *The Arabs*، ص ۲۰۰ تا ۲۰۳، لنڈن ۱۹۷۶ء)۔

۷ ۔ مصر

مصر میں مغربی علوم و فنون اور یورپی تہذیب و تمدن سے تعلق کی ابتدا نپولین بونا پارٹ کے حملے (۱۷۹۸ء) سے ہوئی ۔ وہ عربی ٹائپ کے علاوہ بہت سے فرانسیسی فضلا بھی ساتھ لایا تھا ۔ مصر میں فرانسیسی اقتدار اپنی مدت کے لحاظ سے مختصر (۱۷۹۸ء تا ۱۸۰۱ء)، لیکن اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم اور دور رس تھا ۔ محمد علی پاشا نے مصر سے فرانسیسیوں کو نکال کر اپنی حکومت قائم کی (۱۸۰۵ء) تو اس نے ملک کی تعمیر و ترقی کے لیے سب سے زیادہ تعلیم کی طرف توجہ دی ۔ تعلیم کے فروغ کے لیے نئے طبی اور فوجی مدارس قائم کیے گئے اور ان میں تعلیم دینے کے لیے اطالوی اور فرانسیسی اساتذہ منگوائے گئے (جرجی زیدان : تاریخ الآداب اللغة العربیة، ج ۵، بیروت ۱۹۶۷ء) ۔ علوم جدیدہ کی تحصیل اور مزید مطالعے کے لیے مغربی ممالک، بالخصوص فرانس میں طلبہ اور فضلا کی جماعتیں بھیجی گئیں ۔ یہ طلبہ غیر شعوری طور پر مغربی تہذیب و ثقافت کے مادی مظاہر سے متاثر ہونے کے علاوہ فرانسیسی زبان کے بھی دلدادہ ہو جاتے تھے ۔ ان فضلا میں قابل ذکر رفاعہ بک الطہطاوی (م ۱۸۷۳ء) ہیں، جو پیرس میں مصری طلبہ کے ہمراہ امام بن کر گئے تھے ۔ انہوں نے پیرس میں کئی برس قیام کرکے فرانسیسی زبان میں اچھی دستگاہ پیدا کر لی اور وطن واپس آ کر مدرسة الالسنہ کے مہتمم مقرر ہوئے ۔ ان کی زیر نگرانی ان کے تلامذہ نے دو ہزار کے قریب کتابیں فرانسیسی سے عربی اور ترکی میں ترجمہ کر دیں، جو تمام علوم و فنون سے متعلق تھیں ۔ عربی زبان و ادب پر ان تراجم کا اثر حیرت انگیز ہوا (*Studies on the Civilization of Islam* : H.A.R. Gibb، ص ۲۷۳، ۲۷۸، لنڈن ۱۹۶۲ء) ۔ اسمٰعیل پاشا کے عہد میں نہر سویز تیار ہوئی (۱۸۶۹ء) تو یورپ اور مسلم ممالک میں میل جول اور علمی و ثقافتی لین دین کی ایک نئی راہ کھل گئی ۔

اسی زمانے میں انگریزوں نے مصر پر تسلط قائم کر لیا تھا اور خدیو مصر برائے نام حکمران رہ گیا تھا ۔ مصر کے بعد برطانوی استعمار کے سائے عالم اسلام پر پڑنے لگے تھے ۔ مغربی تہذیب اور اس کے مادی افکار و اقدار سے اسلامی ممالک متاثر ہو رہے تھے کہ جمال الدین افغانی [رکّ باں] کا مصر میں ورود ہوا (۱۸۷۱ء) اور وہ آٹھ سال قاہرہ میں مقیم رہے ۔ یہ آٹھ سال ان کی ساری جد و جہد اور سرگرمیوں کا ماحصل تھے ۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اسلامی معتقدات جدید علوم و فنون کی تحصیل میں حارج نہیں، صحیح اسلام کی تفہیم سے ترقی کے راستے کھل سکتے ہیں، مغرب کی سیاسی اور ذہنی غلامی مسلمانوں کے تنزل کی ذمہ دار ہے اور ان کے دوبارہ عروج کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک خلیفہ کے تحت متحد ہو جائیں (*The Middle East Today* : Don Peretz، ص ۱۳۲، بار دوم، نیویارک ۱۹۷۱ء) ۔ سید جمال الدین افغانی کے مصر سے اخراج اور بعد ازاں ان کی وفات کے بعد اسلامی تحریک کا پرچم ان کے شاگرد و جانشین مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) نے تھاما ۔ وہ عالم عرب میں فکر مغرب سے غیورانہ مفاہمت کے ابتدائی مگر نمایاں علمبرداروں میں تھے ۔ ان کی زندگی کا نصب العین مصری معاشرے کی اصلاح، نظام تعلیم کی تجدید، علوم ادبیہ کا احیا، اسلام کی مدافعت اور اسلام اور مغربی اقدار میں مطابقت پیدا کرنا تھا (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۳۰۹ تا ۳۱۳) ۔ ان کا بڑا احسان یہ ہے کہ انہوں نے قدیم اسلامی علوم و

فنون اور یورپ کے جدید افکار اور نظریات میں جو خلیج حائل تھی، اسے پاٹنے کی کوشش کی اور مسلم نوجوانوں میں، جو مغرب کی یونیورسٹیوں میں زیر تعلیم تھے، خود اعتمادی اور زندگی کی حرارت پیدا کی (H. A. R. Gibb : Studies on the Civilization of Islam، ص ۲۵۵، لندن ۱۹۶۲ء).

مغربی تعلیم، مغربی تہذیب اور اس کے مادی افکار کے گہرے تأثر کی مثال حریت نسواں کے مشہور مصری داعی قاسم امین (م ۱۹۰۸ء) کی تصانیف تحریر المرأۃ (عورت کی آزادی) اور المرأۃ الجدیدہ (خاتون جدید) میں ملتی ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے عورتوں کے حقوق سے بحث کی ہے اور دعوی کیا ہے کہ مصر کی مادی اور اخلاقی ترقی عورتوں کے مرتبے پر موقوف ہے۔ دوسری کتاب کے آخر میں مصنف نے مغربی تہذیب و معاشرت کے طور طریقے اختیار کرنے کی کھلی دعوت دی۔ اس کتاب کے جواب میں فرید وجدی نے المرأۃ المسلمۃ کے نام سے کتاب لکھی، جس کا اردو ترجمہ برصغیر میں ابوالکلام آزاد نے کیا۔ قاسم امین کی دونوں کتابیں مصر کے جدید حلقے میں بڑی مقبول ہوئیں، جس کے نتیجہ میں عورتوں میں آزادی کی ایک زبردست لہر پیدا ہوگئی (محمد حسین : الاتجاہات الوطنیہ فی الادب المعاصر، ۲ : ۳۳۵، بحوالہ ابوالحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷)۔

مغرب کی مادی افکار کے بڑھتے ہوئے طوفان میں محمد رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) اور ان کا ماہنامہ المنار حقیقتاً روشنی کا مینار تھے۔ المنار کی روشنی سے مراکش سے لیکر انڈونیشیا تک تمام اسلامی دنیا دینی اور فکری رہنمائی حاصل کرتی تھی (H.A.R. Gibb : Whither Islam، لندن ۱۹۳۲ء، ص ۲۶۸ تا ۲۶۹، ۲۷۱، ۳۳۳)۔ وہ مفتی محمد عبدہ کے شاگرد رشید، ان کے افکار و نظریات کے وکیل و ترجمان اور کتاب و سنت کے داعی تھے۔ ان کے اصلاحی خیالات کا سرچشمہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی تصانیف تھیں۔ انھوں نے عمر بھر رسوم و بدعات اور جامعۃ الازہر کے نظام تعلیم کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ وہ اتحاد اسلامی کے بھی بڑے حامی تھے، لیکن تنسیخ خلافت کے بعد وہ کمالی ترکوں کے شدید ناقد بن گئے تھے۔ اس کے بعد ان کی امیدوں اور آرزوں کا مرکز سعودی حکومت تھی (شکیب ارسلان : حاضر العالم الاسلامی، مطبوعہ قاہرہ، جلد سوم؛ Charles C. Adams : Islam and Modernism in Egypt، لندن ۱۹۳۳ء ص ۲۰۳ و ۲۰۴).

قاہرہ، اسکندریہ اور مصر کے دوسرے بڑے شہروں میں ہزاروں عیسائی اور یہودی آباد تھے جو مغربی افکار و اقدار کے حلقہ بگوش بلکہ پرجوش داعی اور مبلغ تھے۔ مالیاتی اداروں پر ان کا قبضہ تھا، نشر و اشاعت کے اداروں پر ان کی اجارہ داری تھی، اخباروں میں الاہرام اور المقطم اور ماہناموں میں الہلال اور المقتطف مارونی عیسائیوں کے زیر انتظام تھے۔ مغربی علوم و فنون اور یورپ کے ادبیات اور جدید خیالات سے روشناس کرانے کے علاوہ یہ عیسائی ادبا تشکیک اور الحاد بھی پھیلاتے رہتے تھے۔ عربی قومیت اور سیکولرازم (Secularism) کی دعوت، دین و سیاست کی تفریق، عورتوں کی بے لگام آزادی اور بے پردگی کی تلقین، فصیح عربی زبان کے بجائے عامی زبان کی حمایت اور رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تحریک ان کی مساعی کا نتیجہ تھی۔ ان اداروں کو بعض تجدد پسند مسلمان اہل قلم کی تائید اور قلمی اعانت حاصل تھی۔ ان میں طٰہٰ حسین [رک بآں] قابل ذکر ہیں، جن کی زبان اور قلم سے پورا عرب مسحور تھا۔ وہ مصریوں کو اہل یورپ

کے طریقوں پر چلنے، ان کی سیرت و کردار اختیار کرنے اور تہذیب و تمدن میں ان کے رفیق کار اور شریک حال ہونے کی دعوت دیتے رہے (مستقبل الثقافة فی مصر، مطبوعہ قاہرہ، ص ۱۴)۔

ثقافتی اور فکری انتشار کے اس طوفانی دور میں احیاے اسلام کے ایک عظیم داعی حسن البنا نے اسلام کی تعلیمات اور اس کے نظام حیات کو اختیار کرنے کی پر جوش دعوت دی۔ انھوں نے اخوان المسلمین کی تحریک شروع کی (۱۹۲۸ء)، جس کا مقصد عدل اور انسان دوستی کی بنیادوں پر ایک نئے معاشرے کا قیام تھا۔ اس کے رہنما اتحاد اسلامی کے بھی داعی تھے۔ ان کے اخلاص، ایثار اور مقصد سے لگن کی بدولت تحریک کے کارکنوں اور ہمدردوں کی تعداد پانچ لاکھ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۴۹ء میں حسن البنا شہید کر دیے گئے، لیکن اخوان کی تحریک تمام دنیاے عرب میں مقبولیت حاصل کرتی رہی۔ جہاد فلسطین اور معرکۂ سویز میں اخوانی رضاکاروں نے شجاعت اور فدا کاری کا حیرت انگیز مظاہرہ کیا تھا، لیکن مصر کی حکومت وقت ان سے خائف اور بدظن رہی۔ اس کے بعد یہ تحریک آلام و مصائب کے کئی ادوار سے گزری، تا آنکہ ۱۹۶۶ء میں جمال عبدالناصر کے عہد اقتدار میں اسے خلاف قانون قرار دے کر۔ ہزاروں افراد کو قید اور اس کے سربرآوردہ رہنماؤں کو (پاکستان سمیت کئی حکومتوں کی مداخلت اور سفارش کے باوجود) سخت سے سخت سزائیں دیں۔ اس کے نتیجے میں مصر ماہرین تعلیم، دینی علما، ڈاکٹروں، انجینئروں اور دوسرے شعبوں میں اختصاصی قابلیت رکھنے والوں کی بہت بڑی تعداد کی خدمات سے محروم ہو گیا، (Th : Ishak Musa Husaini ‹Muslim Breth en ۱ - ۲ : ۱۴ تا ۳۲، ۱۹۵۱ء، مطبوعہ بیروت)۔ دراصل اس تحریک کو مشرق میں مغربی مادیت کے خلاف سب سے بڑی بغاوت قرار دیا جا سکتا ہے۔

جولائی ۱۹۵۲ء کے فوجی انقلاب کے بعد جمال عبدالناصر نے مصر کی عنان اقتدار سنبھال لی اور ملک کی تعمیر نو کے لئے عرب قوم پرستی اور عرب سوشلزم کو بنیاد قرار دیا۔ میثاق ملی کی رو سے، جو جمال عبدالناصر نے ۱۹۶۱ء میں جاری کیا، مصری انقلاب کے پیش نظر مصری معاشرے کو قومی، مادی، اشتراکی سوسائٹی بنانا اور مصر کے ہر فرد کو ایک عرب سوشلسٹ کے قالب میں ڈھالنا تھا۔ میثاق ملی میں فراعنہ کو انسانی تمدن کا اولین بانی قرار دیا گیا۔ مصری معاشرے کے اسلامی مزاج کو مٹانے اور مصریوں کو اسلامی دور سے متعلق اپنے شاندار ماضی سے منقطع کرنے کے لیے متعدد اقدامات کیے گئے۔ اسلامی تہذیب کو غیر مصری تہذیب بتلایا گیا۔ درسی کتابوں میں فرعونی عہد کو مصر کا زرین دور کہا گیا اور اسکی تعلیم و تدریس و تعبیر کے لئے یونیورسٹیوں میں علیحدہ شعبے قائم کیے گئے۔ ملک میں اشتراکی روس کا اثر و رسوخ بڑھا تو اشتراکیت کی کھلم کھلا تبلیغ ہونے لگی۔ مدارس و جامعات میں مخلوط تعلیم، بے باک آزادی، ثقافتی تقریبات اور رقص و سرور سے غیر معمولی دلچسپی کا مظاہرہ ہونے لگا۔ ”رسائل و اخبارات کو دین اور اسلامی شعائر کا کھلم کھلا مضحکہ اڑانے کی آزادی دے دی گئی۔ پریس کو قومیانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ صحافت میں عریاں اور فحش تصویروں اور جنسی افسانوں اور جرائم اور جنسیات کی محرک خبروں اور واقعات کی تعداد بڑھ گئی۔ اس کا درپردہ مقصد یہ تھا کہ رفتہ رفتہ مصری ذہن کو کلّی طور پر تبدیل کر دیا جائے اور اس پر مغربی رنگ غالب آ جائے“ (ابوالحسن علی

ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغرب کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۱۶۶، ۱۶۷)۔ ممکن ہے اس رائے میں کچھ مبالغہ بھی ہو مگر یہ امر واقعہ ہے کہ اس تجدد نے اور عربوں کو عالم گیر اخوت اسلامی سے بیگانہ کر دیا۔ ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں مصر کی شکست کے بعد اہل نظر نے یہ محسوس کیا کہ مصر نے اسلامی جذبے کو نظر انداز کر کے اور مادہ پرست نقطۂ نظر اختیار کر کے کچھ فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہی اٹھایا ہے۔

صدر ناصر نے ۱۹۷۰ء میں دل شکستگی اور مایوسی کے عالم میں انتقال کیا۔ ان کے جانشین انور سادات اور ان کے بعد حسنی مبارک نے ذرا اعتدال کا دامن تھاما ہے۔ اخوان المسلمون کے ہمدرد رہا کر دیے گئے ہیں۔ اب ایک بار پھر اسلامی قانون کے نفاذ کی تحریک بھی شروع ہو رہی ہے، لیکن مغربیت کا رنگ اتنا گہرا ہو چکا ہے کہ بڑے خاندان، سیاسی رہنما اور اہل حکومت عرب قوم پرستی، لادینیت اور مغربی اباحت کی طرف ہی مائل ہیں۔

المغرب

المغرب (لیبیا، تونس، الجزائر اور مراکش) کے ممالک ترکی اور مصری مادیت پسندوں سے متاثر رہے ہیں۔

لیبیا : اٹلی نے لیبیا (طرابلس) پر قبضے (۱۹۱۱ء) کے بعد اطالوی کاشتکاروں کی ایک کثیر تعداد ملک میں بسا دی تھی اور ساحلی شہروں پر ان کی متعدد بستیاں قائم ہو گئی تھیں۔ ۱۹۳۸ء تک ایک لاکھ اطالوی باشندے لیبیا میں آباد ہو چکے تھے، جو اپنے ساتھ مغربی طور طریقے اور مادی افکار و خیالات لائے تھے۔ طرابلس اور بنغازی اطالوی شہر معلوم ہوتے تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے اور ملک سے اطالویوں کے اخراج کے بعد محمد ادریس سنوسی نے ملک کی عنان اقتدار سنبھالی۔ اس کے زمانے میں تیل کی دریافت نے ملک کو خوشحالی سے ہمکنار کر دیا، لیکن ترقی پسند اور مغربیت پسند روشن خیال عناصر اس کا ساتھ نہ دے سکے۔ ۱۹۶۹ء میں جبکہ شاہ ادریس ملک سے باہر تھا، کرنل معمر قذافی نے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور جمال عبدالناصر کی تقلید میں ملک میں انقلابی اصلاحات کا آغاز کر دیا، تاہم وہ دیر تک مصر کے قدم بہ قدم نہ چل سکے۔ ان کے بہت سے نظریات اور اقدامات مغربی مادیت کے خلاف ہیں، جو جمہور اہل اسلام کے لیے باعث تعجب اور حیرت ہیں۔ انہوں نے سرمایہ داری اور کمیونزم کے درمیان ایک تیسری راہ عمل اختیار کی۔ انہوں نے غیر مسلم ممالک کی مسلم اقلیتوں کی صلاح و فلاح سے بھی بڑی دلچسپی کا اظہار کیا (The Arabs : Peter Mansfield لنڈن ۱۹۷۶ء)، ص ۳۰۹ تا ۳۶۶، ۵۰۹۔

تونس : تونس میں تحریک تجدد کے اولین علم بردار خیر الدین تونسی (م ۱۸۸۹ء)، ایک چرکسی غلام تھے، جو ترقی کر کے تونس میں پہلے وزیر حرب کے عہدے پر پہنچے اور بعدازاں ترکیہ کے صدر اعظم بنے۔ وہ اپنے افکار و نظریات میں مفتی محمد عبدہ کے ہم نوا تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ملک کے انتظام و انصرام کے لیے مغرب کے انتظامی اداروں اور معاشرے کی اصلاح و تنظیم کے لیے مغربی تہذیب و تمدن کے صالح اجزا کو قبول کر لینا چاہیے۔ ان کے عہد میں مدرسۂ صادقیہ کی تاسیس ہوئی (۱۸۷۵ء)، جس میں عربی اور دینی علوم کے علاوہ مغربی علوم و فنون کی بھی تدریس ہوتی تھی (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۱۰۸، ۱۰۹؛ The Arabs : Peter Mansfield، ص ۱۳۹ لنڈن ۱۹۷۶ء

و ۱۵۰)۔

فرانس نے ۱۸۷۸ء میں تونس پر قبضہ کر لیا تو نظام تعلیم کو خالص فرانسیسی قالب میں ڈھالنے کا آغاز ہوا۔ سرکاری پرائمری اور ثانوی مدارس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی قرار پائی اور عربی کو تعلیمی اداروں سے عملاً بے دخل کر دیا گیا۔ ان مدارس سے جو نوجوان تعلیم پا کر نکلے وہ فرانسیسی روح ثقافت سے سرشار اور مغرب کے مادی طور طریقوں کے شیدائی تھے۔ اس زمانے میں صرف مدرسۂ صادقیۃ و جامعہ زیتونہ نے علوم عربیہ و اسلامیہ کی مشعل کو روشن رکھا۔

۱۹۵۷ء میں تونس نے فرانس سے آزادی حاصل کی تو اس کے پہلے صدر حبیب بورقیبہ نے مصطفی کمال (اتاترک) کے نقش قدم پر جوش و خروش کے ساتھ چلنا شروع کر دیا۔ اس کے نتیجے میں نسوانی آزادی کی لہر اٹھی۔ احکام شخصیہ میں رد و بدل کیا گیا، اوقاف ختم کر دیے گئے اور ان کی آمدنیوں کو حکومت کی ملک قرار دیا گیا۔ اس وقت تونس المغرب میں سب سے زیادہ مغربیت میں ڈوبا ہوا ہے۔

الجزائر: فرانس نے الجزائر کو عثمانی حکومت کے قبضے سے آزاد کرانے کے بہانے ۱۸۳۰ء میں ملک پر قبضہ کر لیا۔ حملے کے وقت یہ اعلان کیا گیا تھا کہ عربوں کے جان و مال کو تحفظ دیا جائے گا اور ان کے مذہب اور رسم و رواج کا احترام کیا جائے گا، لیکن یہ اعلان شرمندہ عمل نہ ہو سکا۔ ملک کو مطیع اور زیر فرمان رکھنے کے لیے ظالمانہ اور جابرانہ حکمت عملی اختیار کی گئی، مساجد کا احترام نیست و نابود ہو گیا۔ اوقاف ضبط کر لیے گئے اور زرخیز اراضی فرانسیسی آبادکاروں میں تقسیم کر دی گئی۔ اس پر مغربی الجزائر کے کسانوں نے امیر عبدالقادر کی قیادت میں عام بغاوت کر دی اور یہ مزاحمت پندرہ برس جاری رہی، تا آنکہ فرانس نے اسی ہزار فرانسیسی فوجوں اور جدید اسلحہ کی مدد سے امیر عبدالقادر کو اطاعت تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا (*The Arabs* : Peter Mansfield، ۱۹۷۶ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۵)۔

فرانس کے جابرانہ قبضے کے استحکام کے بعد بھی کئی دفعہ عربوں نے بغاوتیں کیں، جو سختی سے دبا دی گئیں۔ ان بغاوتوں کی پاداش میں ہزاروں الجزائری مارے گئے، تین سو دیہات تباہ و برباد ہو گئے، ہزاروں درخت کاٹ لیے گئے اور ملک کی بہترین اراضی فرانسیسی آباد کاروں کے سپرد کر دی گئیں (*A Survey of North West Africa* : Nevill Barbour، بار دوم، لندن ۱۹۶۲ء، ص ۲۱۷ تا ۲۱۹)۔ الجزائر پر ایک فرانسیسی جنرل حکومت کرتا تھا، جسے غیر محدود اختیارات حاصل تھے۔ انتظامی اداروں اور ملازمتوں پر فرانسیسی آبادکاروں کا قبضہ تھا، جو ملک کو مغربی انداز پر متمدن و مہذب بنانے کے بہانے فرانسیسی تہذیب و ثقافت کی ترویج کو ضروری سمجھتے تھے۔ پہلی جنگ عظیم میں چار لاکھ الجزائریوں کو فوج میں بھرتی کر کے فرانس کے محاذ پر بھیجا گیا، جن میں سے ہزاروں کی جانیں ضائع ہوئیں اور وہ فرانسیسی استعمار کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھ گئے۔

جنگ عظیم اول کے خاتمے کے بعد ہزاروں الجزائری کارکن فرانس میں آباد ہو گئے تھے، جو کمیونزم، طبقاتی نقطۂ نظر، کمالی اصلاحات اور کلچرزم اور اباحت پسندی جیسی تحریکوں سے متاثر ہوئے تھے، اس حد تک کہ انہیں عملاً فرانسیسی کہا جا سکتا تھا۔ بایں ہمہ فرانسیسی حکومت ان سب باتوں سے بے نیاز ہو کر الجزائر میں اپنی مستبدانہ اور جارحانہ حکمت عملی کو جاری رکھے ہوئی تھی۔ فرانسیسی بضد تھے کہ الجزائری تمام سیاسی حقوق

حاصل کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ اپنے اسلامی تشخص سے دستبردار ہو کر فرانسیسی قومیت اختیار کر لیں۔ سرکاری مدارس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی تھی اور عربی کا کسی بھی ادارے میں گزر نہ تھا۔ تمام مساجد سرکاری تحویل میں تھیں۔ ان کے خطیبوں، پیش اماموں اور قاضیوں کو سرکاری خزانے سے تنخواہ ملتی تھی، جس کی وجہ سے وہ فرانسیسی مظالم کے خلاف لب کشائی کی جرأت نہیں کر سکتے تھے۔ اس سیاسی گھٹن کی فضا میں جمعیت العلماء المسلمین روشنی کی کرن بن کر نمودار ہوئی۔ اس کے ارکان نے جو جامع زیتونہ، جامع ازہر، حجاز اور شام کی مساجد اور سنوسیوں کے زاویوں سے اکتساب علم کر چکے تھے، عبدالحمید ابن بادیس کی رہنمائی میں ملک میں قرآنی مکاتب اور اسلامی مدارس کا جال پھیلا دیا۔ ان مدارس میں قسطنطینہ کا معہد علمی خاص طور پر ممتاز تھا۔ عبدالحمید بن بادیس کے علاوہ محمد البشیر الابراہیمی کی مساعی بھی قابل ذکر ہیں، جو عربی زبان کے نامور ادیب اور البصائر کے مدیر تھے اور جنہوں نے قوم میں نیا عزم اور ولولہ پیدا کیا (احمد توفیق المدنی: کتاب الجزائر، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ص ۹۲ و ۹۳)؛ *Islamic Education* : A. L. Tibawi، لندن ۱۹۷۲ء، ص ۱۶۷)۔ جمعیۃ العلماء المسلمین کی تحریک سے عوام نے ان مسلمانوں کی نماز جنازہ پڑھنے سے انکار کر دیا جو مادی فوائد کے حصول کی خاطر فرانسیسی قومیت اختیار کر لیتے تھے۔ عوام نے ان مساجد میں نماز پڑھنے سے بھی انکار کر دیا جو سرکاری انتظام میں تھیں۔ ان کے بجائے انہوں نے قومی چندے سے نئی مسجدیں تعمیر کر لیں۔

جنگ عظیم دوم (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء) میں الجزائری مسلمانوں نے فرانس کے لیے بڑی قربانیاں دیں، لیکن فرانسیسی حکومت آبادکاروں کی خاطر انہیں حکومت خود اختیاری دینے میں ٹال مٹول سے کام لے رہی تھی۔ ۱۹۴۵ء میں ایک مظاہرے کے دوران میں ایک سو یورپی باشندے مارے گئے۔ اس کے بدلے میں دس ہزار مسلمان کسان قتل کر دیے گئے۔ آخر ۱۹۵۴ء میں الجزائر میں فرانس کے خلاف عام بغاوت ہو گئی۔ اس کی پاداش میں فرانس اور فرانسیسی آبادکاروں نے مقامی لوگوں پر ناقابل بیان مظالم ڈھائے، بمباری سے سینکڑوں قصبات صفحۂ ہستی سے نابود کر دیے گئے، تعلیمی ادارے مسمار کر دیے گئے اور سینکڑوں سربرآوردہ افراد جلاوطن کر دیے گئے، لیکن ساری قوم عزم و ایمان سے سرشار ہو کر مقابلے پر ڈٹی رہی۔ ان کا نعرہ تھا ''اسلام ہمارا دین ہے، عربی ہماری زبان ہے اور الجزائر ہمارا وطن ہے۔'' ایک اندازے کے مطابق دس لاکھ الجزائری اس جنگ آزادی میں شہید ہوئے۔ فرانس کے مظالم کی صدائے بازگشت اسلامی دنیا کے علاوہ یورپ میں بھی سنی گئی۔ ۱۹۵۷ء میں جنوبی الجزائر میں تیل کی دریافت نے فرانس کے طرز عمل میں اور بھی سختی اور ہٹ دھرمی پیدا کر دی، لیکن جب جنرل دیگال فرانس میں برسراقتدار آیا تو اس نے اصولی طور پر الجزائر کی آزادی تسلیم کر لی اور یکم جولائی ۱۹۶۲ء کو ملک میں استصواب کے بعد بالآخر الجزائر آزاد ہو گیا۔

یہ سب مصائب دراصل مادیت نواز یورپ کی ہوس استعمار کا نتیجہ تھے اور دوسری طرف عالم عرب و اسلام کے زعما اور دانشوروں کا وہ مادہ پرستانہ ذہن تھا جو ترغیبات نفس کے زیر اثر مغربی لذت پرستی سے مسحور ہو کر اس مادی تہذیب کی اندرونی روح کو نہ سمجھ سکا اور خود اپنے زوال و مصائب کا باعث بنا۔ یہ ذہن جدت اور جدیدیت کے سہانے ناموں سے مرعوب ہو کر داخلی تفریق کا ذریعہ بنتا رہا، قدامت پر پھبتیاں کستا رہا، مگر

خود تجدد کے باوجود، غلام بنتا گیا۔

ملک کی آزادی کے بعد پہلے بن بیلا اور پھر کرنل حواری ابو محی الدین (بومدین) جمہوریۃ الجزائر کے صدر منتخب ہوئے۔ مؤخرالذکر اشتراکیت پر یقین رکھتے تھے اور انہوں نے ملک کو لادینی ریاست اور مغربی تہذیب کی منزل کی طرف لے جانے کی کوشش کی۔ الجزائر کے علما وقتاً فوقتاً حکومت کی حکمت عملیوں کے خلاف احتجاج کرتے رہے۔ اور کہتے رہے کہ اسلام کو حکومت سے علیحدہ کرنے کی کوشش دراصل آزادی کے مقاصد سے غداری، شہیدوں کے ساتھ بے وفائی اور الجزائری قوم کی توہین ہے۔ بومدین کی وفات کے بعد کرنل بن جدید شاذلی نے صدارت کا منصب سنبھالا (۱۹۷۹ء)، جن کا میلان نسبۃً اسلام کی طرف ہے۔ بایں ہمہ آج بھی ملک میں فرانسیسی زبان و ثقافت کی حکمرانی ہے۔ بیشتر الجزائری ادیب اور دانشور فرانسیسی زبان میں اظہار خیال کرتے ہیں۔ ان میں قابل ذکر محمد ادیب اور کاتب یاسین ہیں، جن کا شمار فرانسیسی کے اہم زندہ مصنفین میں ہے (Novill Barbour : A Survey of North West Africa (The Maghrib)، لنڈن ۱۹۶۲ء، ص ۳۰۱)۔

مراکش: مراکش کی کہانی بھی اسی طرح کی ہے۔ فرانس اور سپین کے تسلط نے مغربیت کے اثرات گہرے کر دیے۔

مراکش میں ایک کثیر تعداد بربروں کی ہے، جن کی زبان بربری ہے اور ان کے اپنے رسم و رواج ہیں۔ فرانسیسی ریزیڈنٹ مارشل لیوتی کا نظریہ تھا کہ ان کو مراکشی عربوں سے علیحدہ قوم سمجھا جائے اور انہیں اسلام اور عربی زبان سے دور رکھا جائے کیونکہ عربی زبان ہی اسلامی تشخص کی علامت ہے۔ ۱۹۳۰-۱۹۳۱ء میں فرانسیسی حکومت نے مظہر بربری کے نام سے یہ قانون وضع کیا کہ مراکش کے بربر اسلام کے شخصی قوانین اختیار کرنے کے بجائے اپنی قدیم قومی روایات پر انحصار کریں۔ مراکشی مسلمانوں نے پر زور احتجاج کیا اور اسے شخصی مسائل میں سرکاری مداخلت قرار دیا۔ ان کی تائید میں ساری اسلامی دنیا نے صدائے احتجاج بلند کی۔ بر صغیر پاک و ہند کی اسلامی انجمنوں نے بھی اسے مداخلت فی الدین قرار دیا اور فرانس کی مذمت میں محضر نامے بھیجے۔ ملک میں دو لاکھ یہودی موجود تھے، جو فرانسیسی تہذیب و ثقافت اور تجدد پسندی کے علمبردار تھے۔ دینی تعلیم کی اشاعت جامعہ القرویین اور اس کے ملحقہ مدارس و مکاتب کی رہین منت ہے، جس سے مراکش کے علاوہ مغربی اور وسطی افریقہ تک کے طلبہ استفادہ کرتے ہیں۔ آزادی کے بعد بھی فرانسیسی زبان کی حکمرانی قائم رہی۔ آج بھی پانچ لاکھ مراکشی مزدور اور کارکن فرانس میں مقیم ہیں۔ دوسری جنگ عظیم سے امریکہ کا اثر و رسوخ بہت بڑھ گیا ہے اور امریکی مدارس قائم ہو چکے ہیں۔ ارباب اقتدار، اونچے گھرانے اور اعلی تعلیم یافتہ افراد مغرب کے مادی افکار کے دلدادہ ہیں۔ عوام میں تیجانی، شاذلی اور دوسرے سلاسل تصوف کے سبب اسلام سے وابستگی قائم ہے، لیکن مغربی مادیت بڑی شدت سے پھیلی ہوئی ہے۔

ایران

ایران میں دور جدید کا آغاز دارالفنون کے قیام (۱۸۵۱) سے ہوا۔ اس کا مقصد فوج اور انتظامیہ کے لیے عہدے داروں کو تعلیم و تربیت دینا تھا۔ تعلیم لیے یورپ سے اساتذہ منگوائے گئے، جن کے زیر تربیت سیکڑوں نوجوان فارغ التحصیل ہو کر نکلے۔ یہ طلبہ آئندہ چل کر مغربی اقدار کے علمبردار بنے۔ بہت سے طلبہ مزید تعلیم کے لیے یورپ بھیجے گئے، جو روسو Rousseau اور والٹیر Voltaire کے افکار اور

انقلاب کے اصولوں، اور جذبۂ حریت و مساوات سے سرشار ہو کر وطن لوٹے۔ ان کے نزدیک ملک کی تعمیر و ترقی اور وطن کی آزادی کے لیے یورپ کے انتظامی اداروں کی ترویج ضروری تھی۔

۱۸۸۹ء میں سید جمال الدین افغانی شاہ ناصرالدین قاچار کی دعوت اور اصرار پر ایران چلے آئے، جہاں علما و صلحا اور اعیان سلطنت نے انھیں ہاتھوں ہاتھ لیا۔ ان کی تحریک سے نظام حکومت کی اصلاح، دستوری حکومت کے قیام اور عدل و انصاف کے نفاذ کا مطالبہ ہونے لگا۔ شاہ ناصر الدین کی حکومت ان ترقی پسندانہ خیالات کی تاب نہ لا سکی اور سید جمال الدین افغانی کو ملک بدر کر دیا گیا (احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، قاہرہ ۱۹۸۳ء، ص ۹۶، ۹۷)۔ افغانی نے ملکی اصلاح کا جو بیج بویا تھا، وہ بارآور ہونے لگا۔ ۱۸۹۰ء میں شاہ ناصر الدین نے تمباکو کی فروخت اور برآمد کا ٹھیکہ ایک برطانوی فرم کو دے دیا۔ اس پر جمال الدین افغانی کی تحریک پر ایران کے مجتہد اعظم نے تمباکو کے استعمال کے خلاف فتوٰی دے دیا اور اس سے اختلاف کو امام وقت کے خلاف اعلان جنگ کے مترادف قرار دیا۔ اس پر عوام میں شورش پیدا ہوئی، لوگوں نے حقہ پینا چھوڑ دیا اور تہران کے بازار بند ہو گئے۔ حکومت نے ڈر کر یہ ٹھیکہ منسوخ کر دیا۔ یہ ایرانی عوام کی پہلی فتح تھی۔ اگرچہ یورپ کے زیر اثر مادی اقدار کی ترویج جاری تھی اور قوم پرستی کے جذبات ابھر رہے تھے، تاہم عوام میں علما کا اثر و رسوخ قائم تھا۔ مظلوم عوام حکومت کی سختی اور استبداد کے وقت ان علما کے دامن میں پناہ لیتے تھے۔ یہ علما ہر قسم کی بیرونی مداخلت اور یورپی اقوام کے ایران میں اثر و رسوخ کے بھی مخالف تھے اور ملک میں بدانتظامی اور ہر قسم کی بےعنوانی کو شریعت سے انحراف کا نتیجہ بتاتے تھے۔ آخر حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۰۶ء میں ایک قومی مشاورتی اسمبلی کے قیام کا اعلان کر دیا (A. K. S. Lambton : The Break down of Persia Society، در The Cambridge History of Islam، ۱ : ۴۳۰ تا ۴۶۷، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴-۱۹۱۸ء) میں روس نے شمالی ایران اور انگلستان نے جنوبی ایران پر قبضہ کر لیا۔ اس دوران میں ایرانیوں کا رجحان عوامی قوم پرستی کی طرف ہو گیا جو استعمار دشمن ہونے کے علاوہ سوشلزم اور خیالی قوم پرستی کا ملغوبہ تھی۔ قومی فکر اور ایران قبل از اسلام کے احیا کے لیے برلن سے ایک ادبی تحریک کا آغاز ہوا، جہاں بہت سے ایرانیوں نے پناہ لے رکھی تھی۔ یہاں سے ایک ادبی رسالے کا اجرا ہوا، جو کاوہ کہلاتا تھا۔ اس رسالے کے مدیر اور مضمون نگار ایران کی عظمت گزشتہ کے گیت گاتے تھے۔

۱۹۲۱ء کے پرامن انقلاب کے بعد رضا شاہ پہلوی نے اقتدار پر قبضہ کر لیا۔ اس کا نمایاں کارنامہ امن و امان کا قیام اور مرکزی حکومت کا دور دراز مقامات پر اقتدار قائم کرنا تھا۔ فوج کی تنظیم کے بعد تعلیم کی اشاعت کو قومی حکومت کا اولین فریضہ قرار دیا۔ ہر سال ایک سو طالب علم یورپ اور امریکہ بھیجے جانے لگے، جو مغربیت کے نقیب بن کر وطن واپس آئے۔ اتاترک کی تقلید میں رضا شاہ نے اپنی تمام کوششیں ایران کو جدید مغربی طرز کا ملک بنانے پر صرف کر دیں۔ ۱۹۲۷ء میں انھوں نے فرانس کا عدالتی نظام اور قانون نافذ کر دیا۔ ۱۹۳۰ء میں پرائمری اور ثانوی مدارس کے نصاب سے دینیات کی لازمی تعلیم خارج کر دی اور اس کے بجائے ایران پرستی اور احساس وطنیت پیدا کرنے پر زور دیا گیا۔ بوائے سکاؤٹ (Boy Scout) اور گرل گائیڈ (Girl guide) جیسی تنظیموں میں شرکت لازمی قرار دی گئی تاکہ نئی نسل مذہبی مشاغل

اور دینی فکر و سوچ سے دور رہے، آزادی نسواں کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ اسلام کے دیے ہوئے شخصی قانون میں ترمیمیں کی گئیں۔ ۱۹۳۵ء میں زبان پر نظر ثانی کے لیے ایک ادبی مجلس قائم کی گئی، جس کا مقصد فارسی کو عربی زبان کے اثرات سے پاک کرنا تھا۔ مارچ ۱۹۳۵ء میں فارس (Persia) کے بجائے ملک کا نام سرکاری طور پر ایران قرار پایا (*The Middle East in World* : George Lenezowski *Affairs*، بار سوم، نیو یارک ۱۹۶۲ء ص ۱۸۰ تا ۱۸۲)۔ ان اصلاحات کا (در پردہ) مقصد اسلامی روایات سے منقطع ایرانی قومیت کا استحکام تھا (*Cambridge History of Islam*، ص ۶۰۵)۔

محمد رضا پہلوی نے ۱۹۴۱ء میں تخت نشین ہو کر مغربیت مادیت کی تحریک کی مزید حوصلہ افزائی کی۔ ملک کا نظام تعلیم امریکی طرز پر استوار کیا گیا۔ ایران قبل از اسلام کے مشاہیر کو ابھارا گیا اور کلاسیکی فارسی کے بجائے قدیم فارسی زبان (پارسی سرہ) کو اصلی زبان کے طور پر پیش کیا گیا۔ لاطینی رسم الخط اختیار کرنے کی بھی تحریک شروع ہوئی، لیکن عوام کے ڈر سے اس کا عملی نفاذ نہ ہو سکا۔ ڈاکٹر پور داود (۱۸۸۹، تا ۱۹۷۹ء) اور دوسرے ادبا نے ژند اور پاژند کے مطالعہ و تحقیق پر زور دیا۔ جنگ عظیم دوم میں بہت سی سیاسی جماعتیں، جن میں ایک طرف فدائیان اسلام [زلۂ بآں] اور دوسری طرف اشتراکیت کی مبلغ تودہ پارٹی تھی، سرگرم عمل ہوگئیں۔ اس دور میں جو نئی قوم پرستی پروان چڑھی، وہ فوجی افسروں، اعلی عہدے داروں، ترقی پسند دانشوروں اور تاجروں کے لیے باعث کشش تھی۔ ایران کے علما اور مجتہدین نے اسلام سے متصادم اصلاحات کے خلاف شدید احتجاج کیا، ملک میں فسادات اور ہنگامے ہوئے، لیکن حکومت ٹس سے مس نہ ہوئی۔

اس زمانے میں یہودیوں کو نوازشات اور خاص مراعات سے نوازا گیا، اسرائیل سے سفارتی تعلقات قائم کیے گئے اور صیہونی اثر و نفوذ کی وجہ سے ایران عالم اسلام کے خلاف یہودیوں کی سازش و تخریب کا بڑا مرکز بن گیا۔ ۱۹۷۱ء میں ایرانی شہنشاہیت کے بانی کوروش (Cyrus) کی ڈھائی ہزار سال کی برسی بڑے دھوم دھام سے منائی گئی۔

۱۹۷۹ء میں شہنشاہ کے استبداد نیز اس کی مغرب پرستانہ انتہا پسندی کے خلاف ملک میں حکومت کے خلاف عام بغاوت پھیل گئی۔ آخر شہنشاہ کو عوامی دباؤ کے تحت ملک چھوڑنا پڑا۔ اور ملک کی عنان اقتدار امام خمینی نے سنبھال لی، جو پیرس میں جلاوطنی کی زندگی گزار چکے تھے اور اس تحریک کے دوران ایرانیوں کی محبت و عقیدت کا مرکز بن گئے تھے۔ امام خمینی کا نعرہ اسلام کی طرف بازگشت ہے؛ دم تحریر (جنوری ۱۹۸۲ء) امام کی انقلابی کونسل حکمرانی کر رہی ہے۔

ترکستان :

انقلاب روس سے پہلے وسطی ایشیا میں چار امارتیں قائم تھیں: امارت بخارا، امارت خیوا (خوارزم)، امارت سمرقند اور امارت خوقند۔ روسیوں نے ان امارتوں کو ختم کر کے چھ الگ الگ ریاستوں میں منقسم کر دیا، جو ازبکستان، قازغستان، قرغیزستان، ترکمانستان، اور تاجیکستان کے نام سے مشہور ہیں۔ مغربی ترکستان کا رقبہ چالیس لاکھ مربع کیلومیٹر اور آبادی پانچ کروڑ کے لگ بھگ ہے، جو تمام تر مسلمان ہے۔

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب سے پہلے ہی ترکستانی مسلمان زار روس کے خلاف علم بغاوت بلند کر چکے تھے۔ ۱۹۱۶ء بغاوت کی بڑی وجہ روسی حکمران کی بد انتظامی، تشدد، اراضی کی ملکیت، نظام آبپاشی میں روسی آبادکاروں سے ترجیحی

سلوک اور پہلی جنگ عظیم میں جبری بھرتی تھی۔

انقلاب کے بعد روسیوں نے اندرون اور بیرون ملک مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے کی کوشش کی اور اشتراکیت کو اسلام کا مماثل بنا کر پیش کیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۷ء میں لینن اور سٹالن کے دستخطوں سے ایک اعلان عام جاری کیا گیا، جس کی رو سے ترکستانی مسلمانوں کو یقین دلایا گیا کہ انہیں عقیدے اور مذہب کی رو سے آزادی حاصل ہوگی، ان کے رسم و رواج اور قومی و ثقافتی اداروں کا احترام کیا جائے گا اور وہ جس طرح چاہیں گے اپنی زندگی بسر کر سکیں گے۔ انہیں روس کی دوسری اقوام کے مساوی حقوق حاصل ہوں گے اور ان حقوق کی حفاظت انقلابی فوج، مزدور، کارکن، کسان اور روسی نائبین کریں گے۔ اس اعلان کے بعد مسلمانوں نے نئی حکومت کی ہر طرح تائید و حمایت شروع کر دی اور ترکستان کے مسلمانوں نے افواج میں بھرتی ہو کر روس کی سرخ افواج کے دوش بدوش کئی محاذوں پر داد شجاعت دی، لیکن جب لینن اور سٹالن نے اپنی پالیسی بدل دی تو مسلمانوں کی ساری خوشیاں حیرت و مایوسی میں بدل گئیں (Akdes Nimet Kurat : *Islam in the USSR*، در *Cambridge History of Islam*، ۱ : ۶۲۸ و ۶۲۹)۔ روس کی انقلابی حکومت عیسائیت سے زیادہ اسلام کو خطرناک سمجھتی تھی کیونکہ اسلام ایک نظام حیات ہے اور وہ آفاقیت کا بھی دعویدار ہے۔ ان کے خیال میں اسلام مادی ترقی کا بڑا دشمن تھا (G. E. Wheeler : *Islam in the USSR*، در A. J. Arberry : *Religion in the Middle East*، کیمبرج ۱۹۶۹ء، ۲ : ۱۶۹)۔

انقلاب کے استحکام کے بعد بالشویکوں نے لا دینی حکومت قائم کر لی، مسلم مدارس میں دینی تعلیم بند کر دی اور مسلم اوقاف ضبط کر لیے۔ مسلمانوں نے احتجاج کیا، ماسکو وفد روانہ کیے گئے اور ترک سفیر متعینہ ماسکو سے مداخلت اور اپنا اثر و رسوخ استعمال کرنے کے لیے کہا گیا، لیکن یہ سب کوششیں ناکام رہیں۔ ۱۹۲۳ - ۱۹۲۴ء میں اسلام کے خلاف اعتراضات کی مہم تیز کر دی گئی۔ مسلمانوں نے اسلام کے دفاع میں جلسے کیے تو یہ اجتماعات کمیونسٹ نظریے سے بغاوت کے مترادف قرار دیے گئے، مؤذنوں اور اماموں کو حق رائے دہندگی سے محروم کر دیا گیا، ان کے لیے راشن کارڈوں کا حصول ممنوع قرار پایا اور علما کو دینی تعلیم دینے پر تشدد کا نشانہ بنایا گیا۔ اس پر بھی بے شمار علما اپنے گھروں پر دینی تعلیم دیتے اور عوام ان کی ضرورت کی کفالت کرتے رہے اور ان کے لیے بے شمار قربانیاں دیتے رہے۔ حکومت کی سخت گیری کے خلاف کئی بار مسلح بغاوتیں بھی ہوتی رہیں جنھیں سختی سے دبا دیا گیا۔

سٹالن کے عہد میں اسلام اور ترکستان کے مسلمانوں کے خلاف ایک نئی طرح کی مہم شروع کی جو انتہا کو پہنچ گئی (۱۹۳۶ - ۱۹۳۸ء)۔ اس سے پہلے عربی حروف کی جگہ رومن رسم الخط رائج کر دیا گیا تھا (۱۹۲۸ء)، لیکن دس سال بعد روسی حروف (cyrillic) نے رومن رسم الخط کی جگہ لے لی۔ اس تبدیلی سے مسلمان بے حد متاثر ہوئے۔ ان کے بچے قرآنی رسم الخط سے نا آشنا ہو گئے اور دنیائے اسلام سے ان کا علمی و ثقافتی رابطہ منقطع ہو گیا۔ دینی کتابوں کی طباعت، اشاعت اور فروخت قابل گرفت قرار دی گئی۔ یہ زمانہ (۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء) مسلمانوں کے لیے شدید مصائب لایا تھا۔ علماء، مسلم دانشور، حتی کہ اسلام سے معمولی ہمدردی رکھنے والے کمیونسٹ بھی ہزاروں

کی تعداد میں سائبیریا کی طرف جلاوطن کر دیے گئے۔ کریمیا اور کاکیشیا کے علما کا بھی یہی حشر ہوا۔ ہزاروں مسجدیں بند کر دی گئیں اور عربی مدارس مقفل کر دیے گئے۔ باقی ماندہ مساجد کو سرکاری تحویل میں لے لیا گیا، جن کے ائمہ اور خطبا سرکاری خزانے سے تنخواہ پاتے تھے۔ روسی دانشور بھی ان مظالم اور شدائد کو تسلیم کرتے ہیں اور انہیں عظیم تطہیر (Great Purge) کا نام دیتے ہیں۔

جرمنوں نے ۱۹۴۱ء میں روس پر حملہ کیا تو سرکاری مساجد کے ائمہ اور خطبا کو ہدایت کی گئی کہ وہ تمام مسلمانوں کو اسلام کے نام پر مادر وطن کے دفاع پر آمادہ کریں اور نمازوں کے بعد سرخ فوج کی کامیابی کے لیے دعا کیا کریں۔ جنگ کے زمانے میں مسلمانوں کو تھوڑا سا اطمینان ملا اور ان کے خلاف بعض پابندیاں ڈھیلی کر دی گئیں۔ تاشقند میں مفتی اعظم کا دفتر قائم ہوا اور تمام ائمہ، خطبا اور واعظین اس کے ماتحت قرار پائے۔ ۱۹۴۸ء میں بخارا میں میر عرب کا مشہور عالم مدرسہ دوبارہ کھول دیا گیا اور مسلمانوں کو قرآن مجید چھاپنے کی اجازت دی گئی (Cambridge History of Islam، ۱ : ۶۳۶ تا ۶۳۹)، لیکن مسلمانوں کو مغربیت اور مادی اقدار سے ہم آہنگ کرنے اور ان میں کمیونزم کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا۔ ارباب اقتدار کے نزدیک مثالی کلچر وہی ہے جو ظاہر میں قومی اور باطن میں اشتراکی ہو۔

ترکستانی مسلمانوں کو سویٹ روس کے عام باشندوں کے مقابلے میں اقلیت قرار دینا صحیح نہ ہوگا۔ وہ ایک مستقل قوم ہیں اور اپنا الگ تشخص رکھتے ہیں کیونکہ وہ آج بھی اپنے وطن میں رہائش پذیر ہیں، جس پر روس نے اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں زبردستی قبضہ کر لیا تھا۔ اب مسلمانوں کو مذہبی عبادات بجا لانے کی اجازت ہے، لیکن اسلام کو بطور عقیدہ یا نظام حیات پیش کرنا حکومت کے لیے ناقابل قبول ہے۔ بعض مسلمانوں کو حج پر حجاز جانے اور دینی تعلیم کے حصول کے لیے قاہرہ جانے کی اجازت مل جاتی ہے اور مسلم ممالک میں سفارتی عہدوں کے لیے ان کا انتخاب سخت امتحان کے بعد کیا جاتا ہے۔ بخارا، سمرقند اور تاشقند میں چند مساجد موجود ہیں، جن میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں، لیکن بڑے بڑے شہروں کی بیشتر مساجد سے اذان شاذ و نادر ہی سنائی دیتی ہے۔ سرکاری مدارس میں ذریعۂ تعلیم روسی ہے اور عام مسلمانوں نے بھی مجبور ہو کر سرکاری مدارس کی طرف رخ اختیار کر لیا ہے۔ تعلیم کے فروغ سے مسلمانوں میں تناسب خواندگی بڑھ گیا ہے اور صنعتی تعلیم میں وہ سب سے آگے ہیں۔ ان کا معیار زندگی خاصا اونچا ہو گیا ہے لیکن مادی آسائشوں کے حصول کے باوجود غیر ملکی اقتدار اور اس سے پیدا شدہ ثقافتی زنگ کے خلاف ناراضی بھی پائی جاتی ہے (G.E. Wheeler : Islam in USSR، در A.J. Arberry : Religion in the Middle East، کیمبرج ۱۹۶۹ء، ۲ : ۱۶۶ تا ۱۶۸)۔

بخارا اور قازان کی تباہی کے بعد تاشقند ترکستانی مسلمانوں کا علمی مرکز بن گیا ہے۔ روئی پیدا کرنے میں روسی ترکستان سر فہرست ہے، جس کی وجہ سے اس کی اہمیت میں اضافہ ہوا ہے اور روس سے سفید آبادکاروں کی آمد برابر جاری رہتی ہے۔ الحاد پرور فضا اور سرکاری موانع کے باوجود احیاے اسلام کی آرزو بھی مٹ نہیں گئی۔ اس ضمن میں نقشبندی مشائخ بڑا مفید کام کر رہے ہیں۔ دیہات میں تصوف کے بعض سلسلوں کی برکت سے عوام میں اسلام سے وابستگی قائم ہے۔

مشرقی ترکستان

مشرقی ترکستان کا موجودہ نام سنک کیانگ ہے۔ اس کا رقبہ بیس لاکھ مربع کیلومیٹر ہے اور آبادی تقریباً دو کروڑ، جو تمامتر مسلمان ہے۔ کاشغر، یارقند، اور طرخان وغیرہ مشہور شہر ہیں جو کسی زمانے میں اسلامی تہذیب و ثقافت کے مراکز تھے۔ مغربی ترکستان کی بربادی کے بعد ترکستانی مسلمانوں نے مشرقی ترکستان کو اپنا مرکز بنا کر کاشغر کو اس کا دارالحکومت قرار دیا اور ۱۹۳۳ء میں جمہوریۂ اسلامیہ کا قیام عمل میں آیا، مگر روسی فوجوں نے داخل ہوکر سب کچھ تہہ و بالا کر دیا۔ ۱۹۴۱ء میں نیشنلسٹ چین کے مطالبے پر روسی فوجوں نے مشرقی ترکستان خالی کر دیا۔ اس زمانے میں مسلمانوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ ٹوٹ پڑے۔ ۱۹۴۹ء میں ماوزے تنگ کی سرخ فوجیں ملک میں داخل ہوگئیں اور عوام الناس کی شدید مزاحمت کے باوجود مشرقی ترکستان پر قبضہ کر لیا، جس کے بعد لاتعداد مسلمان ملک سے ھجرت کر گئے۔ یہ علاقہ چین کے لئے دفاعی اعتبار سے بڑا اہم ہے۔ خود چین میں داخلی مذھبی آزادی موجود ہے، لیکن بطور نظام حیات نہیں۔

بر صغیر پاکستان و بھارت

ہندوستان میں مغربی تمدن اور یورپی مادیت کی تقلید کے مبلغ اور داعی بعض ہندو لیڈروں کے علاوہ مسلمانوں کی حد تک سر سید احمد خان (م ۱۸۹۸ء) تھے۔ انہوں نے مغلیہ سلطنت کا زوال اور اس کے بعد انگریزی حکومت کا عروج اور جاہ و جلال اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ خود بھی ذہین، حساس اور بے باک طبیعت کے آدمی تھے۔ انگریزوں کی ملازمت کی وجہ سے ان سے میل جول بڑھا تو ان سے اور ان کے تمدن سے متاثر ہوے بغیر نہ رہ سکے؛ چنانچہ مغربی علوم و فنون کی افادیت ان کے دل و دماغ پر چھا گئی۔ ۱۸۹۶ء میں انہوں نے انگلستان کا سفر کیا جبکہ انگریزی تمدن اپنے شباب پر تھا۔ وہ اس تہذیب کے گرویدہ اور ہندوستان کے مسلمانوں میں مغربی اقدار پر مبنی اصلاح کے پر جوش داعی اور مبلغ بن کر واپس آئے۔ اب ان کا نقطۂ نظر خالص مادی ہو گیا (ابوالحسن علی ندوی: مسلم ممالک میں اسلامیات اور مغربیت کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، ص ۹۶، ۹۷)۔

انہوں نے ۱۸۷۵ء میں مدرسة العلوم علی گڑھ قائم کیا، جو ۱۹۲۰ء میں یونیورسٹی کا درجہ حاصل کر کے مسلم یونیورسٹی کے نام سے مشہور ہوا۔ سر سید کے بعد ہندوستان کی اسلامی سیاست کا رخ بین الاقوامی واقعات کی وجہ سے بدل گیا۔ ہندوستانی متحدہ قومیت کے مقابلے میں مسلم قومیت کی تحریک کو علی گڑھ سے بڑی تقویت حاصل ہوئی۔

بایں ہمہ سر سید کی تعلیمات میں مغربی انداز کا مادہ پرستانہ رنگ موجود تھا۔ اس میں نتائجیت (Pragmatism) اور نیچریت (Naturalism) کی روح موجود تھی اور حد سے بڑھی ہوئی عقل پرستی بھی غالب تھی، جس سے مغرب کی ذہنی غلامی کے اثرات گہرے ہوئے۔ مغرب کی اس ذہنی غلامی اور مادی اقدار سے محبت کے خلاف سب سے منظم رد عمل دیوبند میں ہوا، جہاں اسلامی علوم و فنون کی ترویج، اسلامی زندگی کے مظاہر اور تہذیب اسلامی کے آثار کو محفوظ رکھنے کے لیے ۱۸۶۶ء میں دارالعلوم کا قیام عمل میں آیا۔ اس کے علاوہ دوسرے مکاتب فکر کے علما نے بھی مادہ پرستی کی مخالفت کی۔ شبلی نعمانی اور ندوۃ العلماء کے دوسرے فضلا کی تصانیف نے مسلمانوں کے احساس کمتری کو دور کرنے اور نئی نسل میں اسلامی علوم و فنون سے ازسر نو شغف پیدا کرنے میں مفید خدمات انجام دیں۔

بیسویں صدی عیسوی کے دوسرے عشرے میں

عالم اسلام میں ایسے واقعات رونما ہوئے جنھوں نے مسلمانان ہند کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ جنگ طرابلس (۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ء)، مشہد مقدس پر روسیوں کی گولہ باری (۱۹۱۲ء) اور جنگ بلقان (۱۹۱۲ - ۱۹۱۳ء) نے اطالیہ، روس اور برطانیہ کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑا دی۔ اسی زمانے میں ابوالکلام آزاد نے الہلال، محمد علی جوہر نے کامریڈ Comrade اور ہمدرد اور بعدازاں ظفر علی خاں نے زمیندار کے ذریعے سارے ہندوستان میں یورپی استعمار، مغرب کے مادی افکار اور تہذیب و تمدن کے خلاف فکری تبلیغ کی۔ پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) میں ترکیہ کو شکست ہوئی اور مقامات مقدسہ پر انگریزوں نے قبضہ کر لیا تو مسلمانان ہند نے خلافت کی بحالی اور مقامات مقدسہ کے تحفظ کے لیے تحریک خلافت شروع کی۔ یہ پہلی عوامی اسلامی تحریک تھی جس نے پشاور سے لے کر مدراس اور ڈھاکہ سے لے کر کراچی تک تمام مسلمانوں کو متاثر کیا اور مغرب کی برتری کا سحر دماغوں سے زائل کیا۔ ترکیہ میں تنسیخ خلافت کے بعد اگرچہ یہ تحریک نیم جان ہو گئی، لیکن اس سے ہندوستان کی اسلامی سیاست پر اثرات گہرے اور دور رس مرتب ہوئے: مسلمانوں میں دینی اور سیاسی بیداری پیدا ہوئی؛ برطانوی حکومت کا رعب و داب اور مغربی تہذیب اور مغربی افکار کی وقعت اور سحر انگیزی دلوں سے جاتی رہی؛ ملکی مصنوعات کے استعمال کا رواج ہوا؛ خالص قومی تعلیم کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا، جس کا مظہر جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی ہے۔

اقبال نے ہندی مسلمانوں میں احساس کمتری ختم کر کے عزت نفس اور خود داری اور خود نگری کا احساس پیدا کیا، مغرب کی مادیت کا پردہ چاک کیا، مغربی تہذیب کی لادینی بنیاد اور اس کے لا یعنی خمیر کا جا بجا ذکر کیا، اسلام کی ابدیت اور اسلامی شریعت کی لازوال قوت اور ادیان سابقہ کے مقابلے میں اسلام میں ختم نبوت کی اہمیت کو دل نشین پیرائے میں بیان کیا اور وطن پرستی، نسل پرستی اور دین و سیاست کی تفریق کے خلاف سارا زور قلم صرف کر دیا۔ انھوں نے مسلمانوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ قومیت، نسل، زبان اور وطن سے نہیں بنتی بلکہ اس کا دارومدار عقیدے پر ہے۔ ان کا ممتاز ترین کارنامہ مسلمانان ہند کے لیے علیحدہ وطن کی تشکیل کا تصور ہے (محمد البہی: الفکر الاسلامی الحدیث، قاہرہ ۱۹۶۵ء، ص ۴۹۴ تا ۴۹۶؛ ابوالحسن علی الحسنی ندوی: روائع اقبال، دمشق ۱۹۶۰ء، ص ۷)۔

مسلم لیگ نے قائداعظم محمد علی جناح کی سرکردگی میں مسلمانوں میں علیحدہ قومیت اور مسلم وطن کا احساس پیدا کیا اور پاکستان کا مطلب لا الٰہ الا اللّٰہ قرار دے کر اسلامی قومیت کی اساس مستحکم کی۔

اس اثنا میں سید ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۹ء) نے مغربی تہذیب اور اس کی مادی اساس پر بھرپور تنقید کی۔ اسلامی تعلیمات کی ترجمانی کے لیے سادہ، مگر پر زور اور مؤثر پیرایہ بیان اختیار کیا، جس میں تاویل اور مرعوبیت کا شائبہ نہیں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کو نظام حیات کے طور پر پیش کیا۔

ملکی تقسیم کے بعد بھارت کے مسلمان اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے سلسلے میں مختلف مشکلات میں گرفتار ہیں۔ جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

انڈونیشیا

اہل ہالینڈ (ولندیز) تقریباً سوا تین سو سال تک انڈونیشیا [رک بآں] کے اہم علاقوں پر قابض رہے۔ ان کے اقتدار کا آغاز ۱۶۰۲ء میں ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی

کے قیام سے ہوا۔ اس کے بعد انہوں نے ساحلی مقامات پر قدم جمانے شروع کر دیے اور تجارت کے بہانے ملک کے ذرائع پیداوار پر قبضہ کرتے چلے گئے۔ دیسی حکمرانوں میں لڑائیاں ہوتی تھیں تو ولندیزی ثالث بنا کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کے اثر و رسوخ میں برابر اضافہ ہوتا گیا تاآنکہ انہوں نے اہم ترین جزائر پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی عہد کے گورنر جنرل لارڈ منٹو نے جزائر شرق الہند پر فوج کشی کرکے ولندیزیوں کو باہر نکال دیا (۱۸۱۶ء)، لیکن پانچ سال بعد انڈونیشیا پر ولندیزی قبضہ پھر بحال ہو گیا جو کہ جاپانی حملے اور تسلط (۱۹۴۲ء) تک برقرار رہا۔

ولندیزی عہد حکومت میں چینی تاجر ملکی معیشت کے اجارہ دار بن گئے۔ اس کے علاوہ انہوں نے بہت سے اضلاع اور مواضعات پٹے پر حاصل کر لیے اور ہر قسم کے ٹیکس اور محصول وصول کرنے کی بھی مراعات حاصل کر لیں، جس کی وجہ سے مسلم عوام ہر قسم کے حقوق سے محروم ہو کر ولندیزی مظالم اور چیرہ دستیوں کا شکار ہو گئے۔ ربڑ اور کافی کی کاشت مسلمان کاشتکار کرتے تھے، لیکن ان کی گاڑھے پسینے کی کمائی سے چینی کارندے اور ولندیزی تاجر فائدہ اٹھاتے تھے۔ اس کے علاوہ حکومت نے عیسائیت کی اشاعت کی طرف خاص توجہ کی۔ عیسائیت کو زور اور جبر سے پھیلانا اور عیسائیوں کے تبلیغی اداروں کی سرپرستی اور امداد کرنا ضروری قرار پایا۔ ان اقدامات سے حکومت کے خلاف مسلمانوں میں ناراضی اور نفرت بڑھتی گئی۔

عیسائیت کی اشاعت کے راستے میں علما مزاحم ہوئے۔ ادھر نقشبندی، قادری اور شاذلی جیسے سلاسلِ تصوف نے دیہات میں اسلام کی تبلیغ جاری رکھی، جس کی وجہ سے عیسائیت کا بڑھتا ہوا سیلاب رک گیا۔ ملک میں مالا باری مہاجرین اور حضرمی عربوں کی بہت بڑی تعداد آباد تھی، جو کہ مسلمانوں میں تعلیم و تدریس کا فریضہ انجام دیتی تھی۔ اسلامی ممالک سے ربط قائم کرنے اور عالم اسلام کی اصلاحی تحریکوں سے شناسائی پیدا کرنے کا بڑا ذریعہ حج تھا۔ ہر سال ہزاروں جاوی مسلمان حج کرنے حجاز جایا کرتے تھے اور دینی جذبے سے سرشار ہو کر واپس آتے تھے۔ ان میں سے بعض طلبہ تحصیل علم کے لیے مکہ و مدینہ رک جاتے تھے اور کئی برسوں کے بعد فارغ ہو کر مسلمانوں کی صلاح و فلاح کا جذبہ لے کر وطن لوٹتے تھے۔ ولندیزی حکومت نے حج پر جانے کے لیے اتنی پابندیاں عائد کر دیں کہ حج کرنا مشکل ہو گیا اور مسلمان سنگاپور کے راستے سے جانے لگے۔ حکومت کا خیال تھا کہ انڈونیشی علما حج کے بعد واپس آ کر غیر ملکی حکومت کے خلاف عام ناراضی اور نفرت پیدا کرتے ہیں اور اتحاد اسلامی کے داعی اور مبلغ بن کر آتے ہیں، اس لیے حجاج کے لیے یہ لازمی قرار دیا گیا کہ وہ واپسی پر اس امر کا تصدیق نامہ پیش کریں کہ وہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ نہیں گئے تھے۔

انڈونیشی مسلمانوں نے ولندیزی حکومت کے مظالم سے تنگ آ کر ۱۸۶۸ء میں عام بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کے قائد عام علما اور نقشبندی اور قادری شیوخ طریقت تھے۔ امداد کے لیے قسطنطنیہ میں عثمانی خلافت سے اپیل کی گئی جو بے اثر رہی اور یہ بغاوت بڑی بے رحمی سے دبا دی گئی۔ ۱۸۷۳ء کی عوامی شورش کا بھی یہی حشر ہوا۔ مشہور ولندیزی مستشرق ہر خرونجے Snouck Hurgnoje (۱۸۵۷ تا ۱۹۳۶ء) حکومت کے اسلامی معاملات کا مشیر تھا۔ اس سے قبل وہ جاوی حاجیوں کا بھیس بدل کر چھ ماہ مکہ معظمہ

کی جاوی بستی میں گزار چکا تھا۔ آخر کار اس کی مداخلت سے حج پر جانے کی پابندیاں نرم کر دی گئیں، لیکن اس کے مشورے سے حاجیوں کی کڑی نگرانی کی جانے لگی تاکہ وہ سیاست میں ملوث ہو کر اتحاد اسلامی کی دعوت نہ دے سکیں۔

جنگ روس و روم (۱۸۷۷-۱۸۷۸ء) اور مہدی سوڈانی کی بغاوت نے جاوی مسلمانوں کے حوصلے بلند کر دیے اور ان کے دلوں میں یہ خیال جا گزیں ہو گیا کہ مسلم اقوام متحد ہو کر اہل یورپ کو شکست دے سکتی ہیں۔

انیسویں صدی کے اواخر میں مسلم طلبہ تحصیل علم کے لیے جوق در جوق سنگاپور اور قاہرہ جانے لگے اور مفتی محمد عبدہ اور المنار کے افکار سے متاثر ہو کر مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کا عزم لے کر وطن لوٹنے لگے۔ ۱۹۳۰ء میں دو سو انڈونیشی طلبہ جامعۂ ازہر میں زیر تعلیم تھے۔ مغربی تعلیم یافتہ طبقے پر سید امیر علی اور محمد علی کی تصانیف کا بھی اثر تھا۔ ۱۹۰۸ء میں مصری مدرسین کی مدد سے ایک جدید طرز کا مدرسہ قائم کیا گیا، جس کو دیکھ کر سیکڑوں مدارس قائم کیے گئے۔ ان مدارس کے فارغ التحصیل طلبہ نے سب سے پہلے غیر اسلامی رسوم و رواج کے خلاف آواز اٹھائی، اس کے بعد بتدریج ولندیزی حکومت کی سیاسی اور تجارتی حکمت پر علی الاعلان تنقید ہونے لگی، جس نے سارے ملک کے ذرائع آمدنی اپنے قبضے میں لے رکھے تھے۔ سب سے بڑھ کر، مسلم معاشرے میں مغربی اقدار کا نفوذ ان مصلحین کے لیے سوہان روح بنا ہوا تھا جن کے علمبردار عیسائی مبلغ اور لادینی تعلیم کے یورپی اساتذہ تھے۔ جوں جوں مسلمانوں میں دینی اور سیاسی شعور بڑھتا گیا، بیرونی حکمرانی کے خلاف بھی جذبۂ نفرت و حقارت ترقی کرتا گیا۔ ان کے علاوہ مسلمانوں کا طبقۂ اشراف، جس کے مالی مفادات حکومت سے وابستہ تھے، مغربی مادی اقدار کا حامل تھا۔ اس کے نزدیک مصلحت اندیشی کا یہ تقاضا تھا کہ حکومت سے زیادہ سے زیادہ تعاون کیا جائے اور جدید تعلیم کے لیے سرکاری مدارس سے استفادہ کیا جائے۔ ولندیزیوں نے اپنے سامراجی مقاصد کے تحت ہندو عہد کی تہذیب کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا اور عیسائی محققوں نے اسلامی تہذیب کو اس سے کمتر ظاہر کیا۔ عیسائی مبلغین نے انڈونیشیا کے مسلمانوں میں دینی انتشار پیدا کرکے مادی اقدار کو فروغ دینے کی کوشش کی۔

مسلمانوں کی ترقی و تعلیم اور معاشرتی اصلاح کے لیے ۱۹۱۲ء میں دو قومی انجمنوں، محمدیہ اور شرکت اسلام کا قیام عمل میں لایا گیا۔ محمدیہ کے کارکن مفتی محمد عبدہ کے رسالۃ التوحید اور تفسیر المنار کو اپنی رہنمائی کے لیے دستور العمل قرار دیتے تھے۔ ان کی کوششوں سے سیکڑوں مساجد اور مدارس قائم ہو گئے۔ شرکت اسلام کا مقصد مسلمانوں کو صحیح تعلیمات سے واقف کرانے کے علاوہ صنعت و حرفت کو فروغ دینا اور عوام کی معاشی حالت کو بہتر بنانا تھا۔ شرکت اسلام نے جلد ہی ملک میں مقبولیت حاصل کر لی، لیکن اس تنظیم پر اشتراکی چھا گئے اور یہ مفید انجمن اپنا اثر و رسوخ کھونے لگی۔ ۱۹۲۶ء میں نہضۃ العلماء قائم ہوئی، جس کا مقصد شعائر اسلامی کا تحفظ اور اسلامی تعلیمات کی اشاعت تھا (*Cambridge History of Islam*، ۲ : ۱۸۲ تا ۱۹۳، کیمبرج ۱۹۷۰ء)۔

اتحاد اسلامی کی تحریک سے ولندیزی حکومت خائف رہا کرتی تھی، چنانچہ انڈونیشی امرا اور روسا کو یہ ترغیب دی گئی کہ وہ اپنے بچوں کو اعلی تعلیم کے لیے مصر یا ترکی کے بجائے ہالینڈ بھیجا کریں۔ یہ طلبہ جب ہالینڈ گئے تو یورپ کے مادی

اور اشتراکی تصورات، مغربی تصور قومیت اور مختلف ممالک کی قومی تحریکات سے روشناس ہوئے؛ چنانچہ ان میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ اپنے ملک میں واپس جا کر قومی احساس اور سیاسی شعور پیدا کریں اور قومی آزادی کی تحریک شروع کرکے ولندیزی حکومت کی غلامی سے نجات حاصل کریں۔ مصلح علما اور جدید تعلیم یافتہ طبقے میں کبھی کبھی فکری نزاع بھی پیدا ہو جاتی تھی، اجتہاد اور تقلید پر بھی مباحث ہوا کرتے تھے، لیکن ولندیزی حکومت کی لادینی قومیت کی پالیسی کے مقابلے میں سب مکاتب فکر متحدہ محاذ بنا لیتے تھے۔ ۱۹۳۷ء میں یہ متحدہ محاذ مجلس الاسلامی الاعلیٰ کے نام سے ظہور پزیر ہوا۔ اس کے بعد احمد سکارنو اور ان کے افکار ملکی سیاست پر چھانے لگے۔

۱۹۴۲ء کے آغاز میں جاپان نے انڈونیشیا پر قبضہ کر لیا اور مسلم عوام کی ہر ممکن طریقے سے تائید حاصل کرنے کی کوشش کی، سکارنو اور دوسرے زعما رہا کر دیے گئے، حکومت اور مسلم عوام میں ربط قائم کرنے کے لیے امور مذہبی کا محکمہ قائم کیا گیا اور مجلس الاسلامی الاعلیٰ کو توڑ کر اسلامی جماعتوں کی ایک وسیع تر وفاقی تنظیم مجلس شوریٰ مسلمی انڈونیشیا (ماشومی) کے نام سے قائم کی گئی۔ اس کے ذریعے عوام کو فوجی تربیت بھی دی جانے لگی اور مسلم نوجوانوں کی ایک عسکری تنظیم قائم کی گئی، لیکن اونچے عہدوں پر ان مسلمانوں کو فائز کیا گیا جو فکر و نظر کے لحاظ سے قوم پرست تھے۔ جاپانیوں کی شکست کے بعد اگست ۱۹۴۵ء میں اہل انڈونیشیا نے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا، لیکن ولندیزی پھر آ دھمکے اور طویل گفت و شنید کے بعد انہوں نے دسمبر ۱۹۴۹ء میں اقتدار منتقل کر دیا۔ ملکی آزادی کے بعد احمد سکارنو اور ان کے انقلابی ساتھی ملکی نظم و نسق پر قابض ہو گئے۔ سکارنو نے پنج شیلا کو انڈونیشیا کا بنیادی فلسفۂ حیات قرار دینے کی کوشش کی۔ اس کی پہلی شق میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کو تسلیم کیا گیا ہے جب کہ دوسری دفعات غیرمسلموں کے لیے قابل قبول بنا کر شامل کی گئی ہیں۔ ان کی رو سے صدر جمہوریہ سے لے کر ایک ادنی سرکاری ملازم کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں۔ نظریاتی کمیونسٹوں کی اسلام دشمنی، قوم پرستوں کی اقتدار پسندی اور نہضۃ العلماء کی مفاد پرستی نے ماشومی کے لیے بڑے نازک حالات پیدا کر دیے۔ ماشومی کے سربراہ ڈاکٹر محمد ناصر اسلامی تحریک کے ممتاز رہنما تھے، جو ترکی، مصر، اور ہندوستان کی اصلاحی اور اسلامی تحریکوں سے کافی متاثر تھے۔

اس دوران میں حکومت اور مسلم افواج کے درمیان اختلاف کی خلیج وسیع ہوتی گئی۔ ستمبر / اکتوبر ۱۹۶۵ء میں اشتراکیوں نے حکومت پر قبضہ کرنا چاہا مگر ناکام رہے۔ سکارنو کے زوال کے بعد عنان حکومت سوہارتو نے سنبھال لی (۱۹۶۷ء) جو اشتراکی تو نہیں لیکن لادینی حکومت کا علمبردار ہے۔ مقتدر طبقہ مادیت کا حلقہ بگوش ہے جب کہ عوام اسلام سے جذباتی لگاؤ رکھتے ہیں اور دیندار ہیں۔

[افریقہ وغیرہ کی نئی اسلامی ریاستوں کے سلسلے میں دیکھیے مقالات متعلقہ]۔

غرض یہ ہے مسلم ممالک پر مغربی مادیت کے ذہنی و سیاسی اثرات کی داستان۔ چونکہ فکری تحریکیں سیاسی غلبے کے سائے میں بڑھیں اس لیے ہم نے فکریات کے ساتھ سیاسی حالات بھی درج کیے ہیں تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ مغربی نظریات نے استعمار کے لیے کس کس طرح راستہ صاف کیا۔

ماخذ: Charles Adams: *Islam and Modernism in Egypt*، ص ۲۰۳ تا ۲۰۸، ۲۳۱ تا ۲۳۴،

لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۲) Whither Islam : H. A. R. Gibb، ۳۳۳، لنڈن، ۱۹۳۲ء، ص ۳۶۸ تا ۳۷۴؛ (۳) وهی مصنف : Studies in the Civilization of Islam، لنڈن، ۱۹۶۲ء، ص ۲۳۷ تا ۲۳۸، ۲۰۵؛ (۴) The Emergence of Modern Turkey: Bernard Lewis، ص ۳۳، ۵۵، ۵۹ تا ۶۲، ۲۹۷، بار سوم، لنڈن، ۱۹۶۶ء؛ (۵) A survey of North : Nevill Barbour West Africa (The Maghrib)، ص ۹۲ تا ۹۳، ۲۱۷ تا ۲۱۹، ۳۰۱، بار دوم، لنڈن، ۱۹۶۲ء؛ (۶) The Muslim Brethren : Ishaq Musa Husaini، ص ۱ تا ۲، ۱۳ تا ۳۴، مطبوعه بیروت؛ (۷) The Middle East in World : George Lenczawski Affairs، ص ۱۸۰ تا ۱۸۲ تا ۳۰۹، بار سوم، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۸) The Middle East Today : Don Peretz، ص ۱۳۳، ۱۹۵، بار دوم، نیو یارک ۱۹۷۱ء؛ (۹) Islamic Education : A. L. Tibawi، ص ۱۲۶، لنڈن؛ (۱۰) Religion in the Middle East : A. J. Arberry، ۲ : ۱۶۹، ۱۹۹، ۱۹۸، کیمبرج ۱۹۶۹ء؛ (۱۱) The Cambridge : P. M. Halt و Bernard lewis History of Islam، ج ۱، بمواضع کثیرہ، ۲ : ۱۸۲ تا ۲۰۸، کیمبرج ۱۹۷۰ء؛ (۱۲) Peter Mansfield : The Arabs، بمواضع کثیرہ، لنڈن، ۱۹۷۶ء؛ (۱۳) Ency. Britannica، بذیل مادہ انڈونیشیا؛ (۱۴) Ency. of Islam، بار دوم، بذیل مادہ انڈونیشیا، مطبوعه لائیڈن؛ (۱۵) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیه، ۳ : ۲۸۱، ۵۶۴ تا ۶۳۱، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۱۶) شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ۴: (۱۷) احمد امین : زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، بمواضع کثیرہ، قاهره ۱۹۴۸ء؛ (۱۸) طٰه حسین: مستقبل الثقافة فی مصر، ص ۱۳، مطبوعه قاهره؛ (۱۹) محمد البهی : الفکر الاسلامی الحدیث، ص ۳۹۴ تا ۳۹۶ بار چهارم، قاهره، ۱۹۶۵ء؛ (۲۰) احمد توفیق المدنی : کتاب الجزائر، ص ۲۹ تا ۳۹، قاهرة ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) ابوالحسن علی ندوی : روائع اقبال، ص ۷، دمشق ۱۹۶۰ء؛ (۲۲) خالدہ ادیب خانم : ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش، ص ۷۹ تا ۸۸، دہلی ۱۹۳۸ء؛ (۲۳) ابوالحسن علی ندوی : مسلم ممالک میں اسلامیت و مغربیت کی کشمکش، بمواضع کثیرہ، بار چہارم، کراچی ۱۹۷۶ء (شیخ نذیر حسین رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

تعلیقہ : مغربی مادیت کا عالم اسلام پر اٹھارھویں صدی عیسوی کے بعد بتدریج مگر گہرا اثر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ اس کا آغاز اس تجدد کے تحت ہوا جو مغربی مراکز تعلیم میں مشرقی ممالک کے طلبہ کی تحصیل علمی کی وجہ سے، نیز میل جول کے دوسرے معاشرتی وسائل کے باعث، اسلامی ملکوں میں پیدا ہوتا چلا گیا اور پرانے اور نئے خیالات میں تصادم کی صورت اختیار کرتا گیا؛ اس کے ہمراہ سیاسی زوال نے اس میں اضافہ کیا۔

یہ مادی رجحانات عام طور سے چند دوسرے ناموں سے یاد کیے جاتے ہیں: (۱) آزادی اور ترقی پسندی (Progress)؛ (۲) سیکولرزم (دنیویت)؛ (۳) نیچرلزم اور سائنسیت؛ (۴) ماڈرنزم، جو مغربیت کے مترادف اصطلاح سمجھی جاتی ہے۔ کلچرلزم اس کے علاوہ، مغربیت نے نسلوں اور قومیتوں کے پرانے مذاهب اور نسلی کلچر کے احیا کو بھی ابھارا؛ اسے نیشنلزم، نسل پرستی کہنا چاہیے۔ یہ میلانات، کبھی الگ الگ اور کبھی مل جل کر عالم اسلام میں پھیلے، کہیں اسلام کے ساتھ مفاهمت کے ساتھ، کہیں تجدید و اصلاح کے انتہا پسندانہ تصورات کی صورت میں اور کہیں تشکیک و نفی کے واضح خیالات کی صورت میں۔

ان رجحانات کی مجمل تشریح اس تعلیقے

میں درج کی جا رہی ہے تاکہ عالم اسلام میں مغربی مادیت کے اثرات کا جائزہ لینے میں آسانی ہو۔ (سید محمد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا)۔

[ادارہ]

⊗ تعلیقہ: مادہ کے متعلق اشعریوں کا نقطۂ نظر: جوہریت:

عالم اسلام میں جب علوم و فنون کی ابتدا ہوئی اور اس نے فلسفہ و حکمت کا رخ کیا تو کائنات اور ہر اس شے کی جو اس میں موجود ہے اصل حقیقت، ماہیت اور ترکیب کے بارے میں وہ نظریہ بھی ان کے سامنے آیا جسے جوہریت (atomism) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یونانیوں میں دیمقراطیس نے اس کی طرف خاص توجہ کی تھی، مسلمانوں میں بھی جب وجود (کائنات) اور اس کی ماہیت زیر بحث آئی تو انہوں نے بھی اس نظریے پر توجہ کی۔ بعض نے اسے قبول کیا بعض نے رد کر دیا۔ جن حلقوں نے اسے قبول کیا ان کے یہاں اس کی بنیادی حیثیت تو مسلم تھی لیکن جزوی طور پر کئی ایک اختلافات رونما ہوگئے تاآنکہ اشاعرہ (امام ابوالحسن الاشعری کے پیروؤں) نے اسے ایک باقاعدہ اور منظم شکل دی۔ اشاعرہ سے پہلے ایک خاص حد تک معتزلہ بھی اس نظریے کو قبول کرچکے تھے۔ انہوں نے اُس کے نشوونما میں قابل قدر حصہ لیا، لیکن تکمیل اس کی لشاعرہ کے ہاتھوں ہوئی، لہٰذا عالم اسلام کا نظریۂ جواہر اشاعرہ ہی کا ہے۔

یونانی نظریہ جواہر کی بنا لیوکی پس Leucippus (پانچویں صدی قبل مسیح) نے رکھی، جسے اس کے پیرو دیمقراطیس (Democritus) نے مزید وسعت دے کر اسے ایک باقاعدہ اور منظم شکل میں پیش کیا۔ یہ یاد رہے کہ ایک ہندی نظریۂ جواہر بھی تھا لیکن جواہر کی بحث میں مسلمانوں کے پیش نظر یونانی نظریہ جواہر ہی رہا گو صریحاً انہوں نے اس کی طرف شاذ ہی اشارہ کیا۔ یونانی اس لیے کہ اسلام کا ظہور جس زمانے میں ہوا اس وقت ہر طرف یونانی فلسفہ کا دور دورہ تھا۔ مشرق وسطی پورے طور پر یونانیت کی زد میں آ چکا تھا اور یونانیت کئی پہلوؤں سے اسلامی عقائد اور اسلامی غور و فکر سے ٹکرا رہی تھی۔

مسلمانوں نے اس پر جس نہج سے غور کیا اور اس طرح جس مسلک فکر کی ابتدا ہوئی اسے کلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ارباب کلام متکلمین کہلاتے ہیں اور اشاعرہ ان کے سب سے بڑے نمائندہ تھے؛ البتہ کلام اور متکلمین کو جس رنگ میں پیش کیا جاتا ہے اور مستشرقین نے اس پر جس انداز سے قلم اٹھایا ہے اس سے اسلامی غور و فکر کے اس نہایت اہم اور معنی خیز پہلو کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات گمراہی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ امر اس لیے بھی افسوسناک ہے کہ مستشرقین کے زیر اثر عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ کلام سے مقصود صرف اسلامی عقائد کی عقل و منطق سے تطبیق تھی، کسی خاص بالخصوص یونانی فلسفہ سے تطبیق، جیسا کہ ازمنہ متوسطہ میں اہل مغرب نے کوشش کی کہ عیسائیت اور یونانیت میں ہم آہنگی پیدا کریں۔ مستشرقین اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ مسئلہ جب ایک ہو تو خواہ اس میں کوئی روش اختیار کی جائے اس طرح جو افکار اور تصورات وضع ہوں گے ان میں کہیں نہ کہیں مشابہت اور مماثلت ضرور نکل آئے گی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ان سب کو ایک یا ایک کو دوسرے سے ماخوذ ٹھہرائیں۔ یہ ایک بڑی غلط اور گمراہ کن بات ہے اور اس کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ ہی کافی ہے، اس لیے کہ یہ بحث اگرچہ بنہایت اہم ہے مگر بڑی تفصیل طلب۔ کہنا یہ

مقصود ہے کہ اسلامی فلسفہ اور اس کے نظریۂ جواہر کو محض یونانیوں کی تقلید یا ان کے نظریات سے تطبیق کی سعی قرار دینا غلط ہے۔

نظریہ جواہر کی رو سے کائنات جواہر (جمع جوہر) یا ذرات پر مشتمل ہے، ان چھوٹے چھوٹے نہایت باریک ٹھوس اور مادی مگر غیر مرئی ذروں پر جن سے ہر شے کی ترکیب ہوئی اور جو خود تو ہر شے کا جزو ہیں لیکن ان کا کوئی جزو نہیں، الجزء الذی لا یتجزی۔ ہندوؤں کے یہاں پرمانو، یونانی میں ایٹم (اٹوٹ)، ناقابل تقسیم و تجزیہ، اور متکلمین کی زبان میں جوہر بلکہ جوہر فرد۔ جواہر ہی ہر شے کا اصل ہیں، اس کا مادہ اور خلاصہ، الوجود فی الحقیقت، بمقابلہ عرض۔ لہٰذا اشاعرہ کے یہاں جزو لا یتجزی کے بجائے لفظ جوہر کا استعمال ہوا جس کا ایک مفہوم تو یہی جوہر کی عدم تقسیم اور عدم تجزیہ کا تصور ہے۔ دوسرا مفہوم ہر شے کی اصل حقیقت ہے، جس سے جوہر اور عرض کی دوئی کا تصور پیدا ہوتا ہے —— عرض کو قرار نہیں، مگر جوہر قائم رہتا ہے۔ جوہر عربی لفظ ہے، فارسی نہیں، جیسا کہ میکڈانلڈ کا غلطی سے خیال تھا۔

عالم اسلام میں نظریہ جواہر کا عمل دخل کب شروع ہوا، یہ امر ابھی تک تحقیق طلب ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان ارباب فکر کو بہت جلد اس کا علم ہوگیا تھا۔ الکندی (م ۸۷۳ء) اس نظریے سے واقف تھا۔ ضرار ابن عمرو نے، جس کا شمار بصرہ کے معتزلین میں ہوتا ہے اور جو واصل بن عطا (م ۷۴۸ء) کا ہم عصر تھا جوہر اور عرض کی ثنویت کو تسلیم نہیں کیا۔ بعینہ ایک شیعی عالم ہشام بن الحکم نے جوہر اور عرض کو ایک قرار دیتے ہوئے یہ رائے قائم کی کہ اس کا تجزیہ الی غیر نہایت ممکن ہے: اسے لا یتجزی کہنا غلط ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں ہندی نظریے کے بجائے یونانی نظریہ جواہر ہی کام کر رہا تھا: یوں بھی یہ ایک قدرتی بات تھی کہ جہاں تک علمی اور فلسفیانہ نظریوں کا تعلق ہے مسلمان ارباب فکر سب سے پہلے یونانی علم و حکمت ہی کا رخ کرتے تھے کیونکہ انہوں نے بیشتر یونانیت ہی کی فضا میں آنکھ کھولی؛ چنانچہ ابن حزم جب یہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ قدما سے آیا تو اگرچہ اس نے یونان کا نام نہیں لیا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اشارہ یونانی فلسفہ ہی کی طرف تھا۔

نویں صدی عیسوی میں بہرحال یہ نظریہ، جیسا کہ الاشعری (م ۹۳۵ء) کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے شد و مد سے نشو و نما پا رہا تھا اور ابوالہذیل (م ۲۲۶ھ/ ۸۴۱ء) الاسکافی (م ۲۴۰ھ / ۸۵۴-۸۵۵ء)، الجبائی (م ۲۳۰ھ / ۸۴۵ء) اور ہشام الفوطی (ابوالہذیل کے معاصر)، علی ہذا عباد ابن سلیمان (م نویں صدی کا وسط) طرح طرح سے اس پر قلم اٹھا رہے تھے۔ بنیادی طور پر تو ان سب نے اور چند دوسرے ارباب فکر نے اس نظریے کو صحیح مانا لیکن تفصیلات اور جزئیات میں طرح طرح سے اختلاف کیا۔ ان اختلافات کی طرف سرسری طور پر اشارہ ضروری ہے۔

جوہر ہر شے کی اصل ہے۔ جواہر میں تو ان کے ساتھ اعراض کا ماننا بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ جب کسی شے کی ترکیب جواہر سے ہوتی ہے تو اس کی موجودگی کا ادراک اس کے اعراض ہی سے تو ہوتا ہے۔ اعراض مرئی ہیں جواہر غیر مرئی۔ اب اگر اشیا عبارت ہیں جواہر کے اجتماع سے اور شے کو جسم کہیے (اشاعرہ جسم ہی کی اصطلاح استعمال کرتے تھے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جسم اور جواہر ایک ہیں یا جسم اور عرض ایک۔ الصالحی کے نزدیک جسم اور جوہر ایک ہیں۔ طرار کے نزدیک جسم اور اعراض ایک ہیں۔ البتہ یہ امر طے شدہ ہے کہ جو بات

جوھر کے بارے میں کہی جائے گی اسے جسم کے بارے میں کہنا ناممکن ھوگا۔ اس امر میں بھی اتفاق تھا کہ جوھر اعراض کا حامل ھے مگر کیا جوھر کی ھستی اعراض سے الگ تھلگ قائم رہ سکتی ھے؟ ابوالہذیل کے نزدیک کیوں نہیں ــــ جوھر بالذّات قائم اور برقرار رہ سکتا ھے حتی کہ اسے آنکھ دیکھ بھی سکتی ھے۔ ھشام الفواطی کی رائے البتہ ابوالہذیل کے خلاف یہ تھی کہ جوھر کا بالذّات قائم اور برقرار رھنا محال ھے، آنکھ بھی اسے دیکھ نہیں سکتی۔

جواھر اور اعراض لازم و ملزوم ھیں، ان کی دوئی کا اقرار کرنا پڑتا ھے۔ بقول عباد ابن سلیمان جوھر اور عرض ایک دوسرے کو مستلزم ھیں، خواہ کسی رنگ میں ھوں۔ یوں ایک اور سوال پیدا ھوتا ھے اور وہ یہ کہ ھم نے جب مانا کہ جسم یا کسی شے کا وجود عبارت ھے جواھر کے اجتماع سے تو کیا اعراض جواھر کے ساتھ ھی وجود میں آ جاتے ھیں۔ بعینہٖ ایک دوسرا سوال یہ ھے کہ شے یا جسم کی ترکیب ایک یا ایک سے زیادہ جواھر سے ھوتی ھے یا کم از کم کتنے جواھر سے۔ الاشعری کہتا ھے بعض کے نزدیک دو جواھر، بعض، مثلاً ابوالہذیل کی رائے میں، دو سے زیادہ اور کم از کم چھ سے ترکیب ھوتی ھے۔ اس امر میں بھی اختلاف تھا کہ جواھر کے اجتماع سے جب کبھی جسم کی ترکیب ھوتی ھے تو اس طرح کا ایسا ھی ایک جسم بنے گا یا ایسے دو جسم بھی بن سکتے ھیں، جیسا کہ الصوالی کا خیال تھا اور الاسکافی کے نزدیک صرف ایک۔ پھر عباد کے نزدیک جسم اگر عبارت ھے امتداد اور مکان سے تو معمر اور نظام کی رائے تھی کہ جسم کے لیے طول اور عرض اور عمق ناگزیر ھیں۔ جہاں تک اس امر کا تعلق ھے کہ اعراض کیا جواھر کے ساتھ ھی ظہور میں آ جاتے ھیں تو منطقی اعتبار سے اگرچہ ذھن انسانی مجبور ھے کہ جواھر کا ظہور اعراض پر مقدم رکھے۔ اس لیے کہ جوھر ھوگا تو جب ھی اس میں اعراض بھی پیدا ھوں گے، لیکن معلوم ھوتا ھے کہ جوھر اور عرض کی ثنویت اور تقدم و تاخر کے باوجود، جیسا کہ بہ تقاضائے منطق ماننا پڑتا ھے، دونوں کا ظہور ایک ساتھ ھو جاتا ھے، اس لیے کہ جوھر کا حدوث ھوا تو نفس حدوث بھی تو اپنی جگہ پر ایک عرض ھے۔ لہٰذا اسے سہولت فہم کہیے یا سہولت بیان متکلمین جوھر اور عرض کی ثنویت کے قائل تھے۔ اب اگر جوھر کا ظہور عرض سے مقدم ھے تو بعض متکلمین کے نزدیک، جیسا کہ اوپر بیان ھوچکا ھے، یہ بھی ممکن تھا کہ جوھر کی ھستی بالذّات یعنی کسی عرض کے بغیر قائم اور برقرار رہ سکے۔

پھر جب جواھر کے ساتھ اعراض کا اثبات لازم ٹھیرا تو ھمیں ان میں ایک خط امتیاز کھینچنا پڑے گا۔ جواھر لا تعداد ھیں، سب ایک جیسے، اعراض بھی لاتعداد ھیں، مگر سب ایک سے نہیں۔ پھر ایسے ھی جواھر کی ھستی بمقابلہ اعراض اگرچہ نسبتاً پائیدار ھے جبکہ اعراض ادھر پیدا ھوئے اور ادھر فنا ھوگئے، اس لیے کہ جو بھی شے ھے اگرچہ ایک مدت تک قائم رھتی ھے مگر طرح طرح سے اس میں تغیر و تبدل کا عمل جاری رھتا ھے۔ وہ ایک حالت سے دوسری حالت میں داخل ھو جاتی ھے لیکن جواھر کی تو ایک ھی حالت ھے، ھستی یا نیستی۔ اب اگر اعراض کثیر التعداد ھیں اور ھم ان کا شمار نہیں کر سکتے تو ان کی درجہ بندی تو ھوسکتی ھے، چنانچہ متکلمین کے نزدیک کچھ اعراض ھیں اولی، اور ان سب کا تعلق کون (mode) سے ھے، اس لیے کہ بقول ابوالہاشم (ابن الجبائی) جہاں جوھر کا حدوث ھوا وہ عرض یا اعراض جن کو ''کون'' سے تعبیر کیا جاتا ھے لازماً وجود پذیر ھوجائیں گے۔ جوھر گویا ھر قسم کے اعراض کا حامل

ہے ۔ ایسے جملہ اعراض مہیا کر دیے گئے ہیں ۔ اعراض اولیٰ کے بعد ثانوی اعراض ہیں اور علیٰ ہذا القیاس ۔ متکلمین نے اعراض اولیٰ کی ایک فہرست بھی تیار کی ہے، بعض کے نزدیک دس ۔ الاشعری کے نزدیک البتہ آٹھ یعنی کون، ذائقہ، بو، حرارت یا برودت، رطوبت یا یبوست اور بقا ۔ رہی یہ بات کہ جوہر کیا اعراض سے کلیۃً معرا ہوسکتا ہے ابوالہاشم کی رائے میں، جیسا کہ ابھی اشارہ کیا گیا تھا ایسا ہونا ممکن نہیں ۔ اس میں کون کا عرض بہرحال موجود ہوگا، گو معتزلی عالم الصالحی کے نزدیک جوہر کی ہستی بغیر کسی عرض کے بھی قائم اور برقرار رہ سکتی ہے ۔ صالح قبہ کو بھی اس سے اتفاق تھا۔

رہی حرکت، سو بعض متکلمین، مثلاً معمر سرے سے حرکت کے قائل ہی نہیں ۔ نظام کے نزدیک اس کے برعکس کائنات میں حرکت ہی حرکت ہے حتیٰ کہ ہمارے افعال اور اعمال بھی حرکت ہی کے زمرے میں داخل ہیں ۔ معمر کہتا ہے کہ حرکت کی حقیقت ایک خیال بلکہ عین (معنی) سے زیادہ نہیں، جس کے سہارے ہم حرکت اور سکون میں امتیاز پیدا کرتے ہیں، مگر اس خیال کا تعلق بھی حرکت سے ہے نہ سکون سے، اس لیے کہ یہ خیال بھی کسی اور خیال سے پیدا ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا دوسرے خیالات سے الی غیر نہایت، لہٰذا حرکت اور سکون میں جو فرق ہے ہم اسے متعین ہی نہیں کر سکتے ۔ نظام (م ۸۴۵ء) کے نزدیک کائنات کی ہر شے کو جسم کہہ لیجیے یا حرکت ۔ ہم صرف اعراض ہی نہیں۔ انسان کے اعمال و افعال کو بھی حرکت ہی سے تعبیر کریں گے ۔ سکون بھی حرکت ہے ۔ نظام کے الفاظ میں حرکت بالنیہ بمقابلہ حرکت واقعی، اس لیے کہ جب ہم کہتے ہیں فلاں جسم فلاں مقام پر ساکن ہے تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا کہ اس جسم نے دو مرتبہ مکان میں حرکت کی ہے یعنی حرکت کرکے وہاں آیا اور حرکت کرے گا ۔ یہی وجہ ہے کہ نظام نے معمر کے برعکس سکون کی حقیقت کو تسلیم ہی نہیں کیا، لیکن حرکت اور سکون کی بحث میں نظام نے جس اپج سے کام لیا ہے اس کی کوئی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی ۔ نظام کہتا ہے جب کوئی جسم ایک مقام مثلاً نقطہ الف سے حرکت کرکے نقطہ ج تک پہنچتا ہے تو ان کے درمیانی راستے یعنی نقطہ ب سے گزر کیے بغیر ۔ وہ گویا الف سے ج تک زقند لگاتا یعنی جست کرتا ہے ۔ نظام کے الفاظ میں طفرہ سے کام لیتا ہے، لیکن متکلمین کی اکثریت کو اس سے اختلاف تھا ۔ ان کی رائے یہ تھی کہ حرکت اور سکون دو کون ہیں کسی جسم کے ۔ جب کوئی جسم کسی نقطے سے حرکت کرتا ہے تو باعتبار دوسرے نقطے کے ساکن ہوتا ہے اور باعتبار پہلے نقطے کے البتہ متحرک ۔ برعکس اس کے القلانسی کی رائے یہ تھی کہ سکون عبارت ہے ایک ہی مقام پر یکے بعد دیگرے دو اکوان سے، گویا حرکت ایک مقام پر عبارت ہے ایک کون اور اس کے بعد دوسرے مقام پر دوسرے ''کون سے'' ۔ پھر جب متکلمین کہتے ہیں اعراض فانی ہیں ۔ ان کا قائم اور برقرار رہنا محال ہے ۔ قائم اور برقرار رہتے ہیں تو فنا سے انکار لازم آئے گا، اس لیے کہ اگر کوئی عرض بذات خود قائم اور برقرار رہ سکتا ہے تو جب تک اس کے مخالف کوئی دوسرا عرض پیدا نہیں ہو جاتا اس کی ہستی قائم رہے گی، لیکن اندریں صورت یہ دوسرا عرض جو اس کی ضد ہے پیدا ہی کیوں ہو ۔ لہٰذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ اعراض فانی ہیں ۔ بقول، الباقلانی (م ۱۰۱۳ء)، جس نے گویا نظریہ جواہر کو منظم شکل دی، عرض وہ ہے جسے قرار نہیں ۔ ایک آن میں پیدا ہوا دوسری آن میں فنا ہو گیا ۔

مثلاً اشعری کی رائے بھی یہی تھی جس سے معتزلی عالم الکعبی کو بھی اتفاق تھا، گو اکثر معتزلی ارباب فکر نے اس سے اختلاف کیا ہے مثلاً ابوالہذیل کے نزدیک ارادہ اور حرکت کے اعراض تو قائم اور برقرار نہیں رہتے لیکن زندگی اور علم اور ایسے ہی بعض دوسرے اعراض کو قرار حاصل ہے۔ رہا نظام جس نے جملہ اعراض کو صرف ایک عرض یعنی حرکت میں ضم کر دیا اس کا کہنا تھا کہ حرکت کو بھی ثبات نہیں۔

اس سلسلے میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ متکلمین نے گو ہستی (بقا) کو تو ایک عرض قرار دیا مگر اس کے حدوث کو اس سے الگ رکھا۔ ان کے نزدیک ہستی اور عدم بقا اور فنا دونوں اللہ تعالے کے اختیار میں ہیں، جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے نیستی سے ہستی میں آتی ہے، یہ پہلا مرحلہ ہوتا ہے اس کی وجود پذیری کا۔ اب اگر رضائے الٰہی یہ ہے کہ اس کا وجود قائم اور برقرار رہے تو وہ اس میں استدام (بقا) کا عرض پیدا کرتا رہے گا۔ دوسرا مرحلہ ہوتا ہے اس کی زندگی، یعنی قائم اور برقرار رہنے کا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جسم بھی اعراض کی طرح جو اس میں موجود ہوتے ہیں آپ ہی آپ فنا ہوتے رہتے ہیں الا یہ کہ مشیت الٰہیہ اسے بار بار پیدا کرتی رہے۔ اس کا استدام یا ہستی اور بقا اس کے بار بار حدوث کا ایک سلسلہ ہے اور اس کا دارومدار سر تا سر مشیت الٰہیہ پر ہے۔ اجسام کا تجدد جاری رہتا ہے حتی کہ عرض بقا کی تخلیق کا عمل رک جائے۔ یوں اشاعرہ کے یہاں تخلیق مسلسل کا نظریہ قائم ہوا: مشیت الٰہیہ کے حسب اقتضا ایک ہی جسم کے لیے بار بار مرگ و رجعت کا۔ ہستی گویا ایک ساعت کے لیے ہے دوسری ساعت رضائے الٰہی پر موقوف، بقول مولانا روم:

ع پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے است گو کسی اور رنگ میں، فنا بہر حال عبارت ہے بقا کی عدم تخلیق سے،

مگر الباقلانی نے بقا کا شمار اعراض میں نہیں کیا، اس لیے کہ جو بھی شے ہے اس کی ہستی اور نیستی کا تعلق مشیت الٰہیہ سے ہے؛ لہذا بقا اور فنا کو عرض کیوں ٹھہرایا جائے۔ القلانسی نے البتہ اس سے کسی قدر اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے جب اللہ تعالٰی کسی جسم کو ہلاک کرنا چاہتا ہے تو اس میں عدم کا عرض پیدا کر دیتا ہے۔ معتزلہ کی رائے بہر حال یہی تھی کہ عدم اور وجود ہستی اور نیستی، فنا اور بقا دونوں کا دارومدار مشیت الٰہیہ پر ہے۔

متکلمین کے ان اختلافات کو دیکھتے ہوئے ازمنہ متوسطہ کے مشہور یہودی فلسفی موسی ابن میمون (Maimonides؛ م ۱۲۰۴ء) نے جو اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے کسب فیض کرتا رہا تھا نظریہ جواہر کے بیان میں، جیسا کہ اشاعرہ کے یہاں اس کا ارتقا اور بالآخر تکمیل ہوئی، اپنی کتاب دلیل الحائرین میں بارہ عدد قضایا قائم کیے ہیں، جن کا اس بحث میں لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یوں یہ نظریہ اور زیادہ وضاحت کے ساتھ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ ۱۲ عدد قضایا حسب ذیل ہیں:

۱۔ جملہ اشیا کی ترکیب جواہر سے ہوئی۔

۲۔ خلا موجود ہے۔

۳۔ زمانہ بھی زمانی جواہر پر مشتمل ہے۔

۴۔ بجز اعراض کے جواہر کا وجود محال ہے۔

۵۔ جوہر کو ہر طرح کے اعراض ملے ہیں، بغیر ان کے جوہر کی ہستی ممکن نہیں۔

۶۔ اعراض کی ہستی دو زمانی وقفوں میں قائم نہیں رہتی۔

۷۔ مثبت اور منفی دونوں قسم کے خواص کا وجود حقیقی ہے۔ دونوں کسی علت فاعلی کے محتاج ہیں۔

۸۔ جملہ اشیا یعنی ہر مخلوق جواہر اور اعراض

پر مشتمل ہے۔ اس کی طبعی شکل بھی ایک عرض ہے۔

۹۔ کوئی عرض دوسرے عرض کا محل نہیں بن سکتا۔

۱۰۔ کسی خیالی شے کے امکان کا دارومدار قوانین فطرت سے مطابقت پر نہیں۔

۱۱۔ لامتناہی کا تصور ناقابل قبول ہے، خواہ یہ بالفعل ہو یا بالقوۃ یا اتفاقی۔ لامتناہی عبارت ہے پہلو بہ پہلو موجود اشیا کی موجودگی یا اشیا کے ایک سلسلے سے جس کا ایک حصہ ناپید ہو جائے تو دوسرا وجود میں آجاتا ہے اور جسے اس لیے اتفاقی، لامتناہی کہا جاتا ہے۔ مگر یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ ہم ان کے درمیان فرق کریں۔ متکلمین نے دونوں صورتوں میں لامتناہی کو مغالطہ قرار دیا ہے۔

۱۲۔ حواس گمراہ کن ہیں۔ بہت سی صورتوں میں ناقص، لہٰذا مدرکات حواس کی بنا پر کوئی قانون بن سکتا ہے اور نہ ہی یہ کسی امر کے ثبوت کے لیے مدلول کا کام دے سکتے ہیں۔

ان قضایا کا مفاد یہ ہے کہ اگرچہ ہر شے کی ترکیب جواہر سے ہوئی لیکن اس کی ہستی غیر مسلسل ہے۔ ایک آن سے زیادہ نہیں ہوگی۔ دوسری آن کے لیے مشیت الٰہیہ کی محتاج۔ جواہر سب ایک سے ہیں، کم (کمیت) سے عاری۔ تخلیق عبارت ہے جواہر کے ظہور اور اجتماع سے۔ تعدیم ان کا ایک دوسرے سے انتزاع اور انحلال، یعنی ہلاکت۔ جوہر مسلسل پیدا اور مسلسل فنا کیے جا رہے ہیں۔ کوئی عرض ایک آن سے زیادہ قائم نہیں رہتا۔ دوسری آن میں فنا ہو جاتا ہے۔ جوہر کی ہستی عراض پر موقوف ہے۔ جب تک اعراض کا ظہور ہوتا ہے اس کی ہستی قائم ہے۔ بقا کا عرض بھی دوسرے عرض کی طرح صرف ایک آن قائم رہتا ہے، لہٰذا جب اللہ تعالٰی کسی شے میں کوئی عرض پیدا کرتا ہے تو دوسری آن میں بھی وہی عرض پیدا کر دیتا اور کرتا رہتا ہے تاکہ اس کی ہستی قائم اور برقرار رہے۔ اگر اس عرض کی تخلیق روک دی جائے تو اسکی ہستی فنا ہو جائے گی۔ زمانے کا بھی ایک جوہر ہے۔ جسم کی طرح زمانے کی ترکیب بھی زمانی جواہر سے ہوئی ہے۔ حرکت سے مراد ہے جسم کے ہر جوہر کا انتقال ایک نقطے سے دوسرے نقطے میں۔ پھر چونکہ مکان کا وجود بھی زمانے کی طرح غیر مسلسل ہے اس لیے کہ مکان عبارت ہے مجموعۂ نقاط سے، لہٰذا رفتار میں بھی کم و بیش کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اگر دو جسم ایک ہی وقت میں ایک مکان سے دو مختلف یعنی ایک زیادہ اور ایک کم فاصلہ کو طے کر لیتے ہیں تو اس لیے نہیں کہ ایک کی رفتار دوسرے سے زیادہ ہوگی بلکہ اس لیے کہ ایک میں لمحات سکون زیادہ تھے ایک میں کم۔ زمانے کے جوہری تصور سے خلا کا ماننا لازم ٹھہرتا ہے، اس لیے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک جوہر دوسرے میں پیوست ہو جائے۔ خلا مکانی علیٰ ھذا زمانی شرطِ ضروری ہے اجسام کی ترکیب اور عدمِ ترکیب کی۔ اعراض دراصل وہ معنی ہیں جن کا اضافہ جواہر کے اثبات میں لازم ٹھہرتا ہے۔ جب ہم کسی عرض کو کسی جسم سے نسبت دیتے ہیں تو یہ عرض اس کے ہر جوہر میں موجود ہوگا نہ کہ بحیثیت مجموعی پورے جسم میں۔ اعراض کو قرار نہیں۔ ان کی بار بار تخلیق ناگزیر ہے۔

کائنات کی ماہیت، اس کی ترکیب اور حدوث یا یوں کہیے تخلیق کا یہ نظریہ اس لیے قائم ہوا کہ بقول موسیٰ ابن میمون متکلمین یہ کہنا چاہتے تھے کہ اللہ تعالٰی قادر مطلق ہے اور مختار کل۔ جو کچھ ہو رہا ہے اسی کی مشیت سے، ہستی اور نیستی اسی کے ہاتھ میں ہے، اسی کی مشیت پر موقوف۔ اشیا کی

کوئی فطرت ہے، کہ ان سے ہمیشہ ایک سے نتائج مترتب ہوں نہ صورت کہ ایک ہی نہج پر قائم رہیں ۔ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہے کہ ان میں سے جیسے چاہے اعراض پیدا کرتا رہے یا ان کا سلسلہ یک قلم روک دے، لہٰذا اعراض کو قرار نہیں، ان کی بار بار تخلیق ناگزیر ہے ۔ جب کسی کپڑے کو، جو سفید ہے، سرخ رنگ دیا جاتا ہے اور اس کا رنگ بدل جاتا ہے تو اس لیے نہیں کہ سرخ رنگ کپڑے میں سرایت کر گیا اس لیے کہ کسی ایک جسم کے عرض کا کسی دوسرے جسم میں سرایت کرنا ناممکن ہے، لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ کپڑے کو سرخ رنگ دیا جائے تو لازماً سرخ ہو جائے ۔ ہوتا یہ ہے کہ سرخ رنگ دیا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ سفید عرض کو فنا اور اس کی جگہ سرخ عرض پیدا کر دیتا ہے ۔ حالانکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بجائے زرد یا سیاہ عرض پیدا کر دے ۔ اگر ایسا نہیں کرتا تو یہ اس کی عادت ہے کہ اعراض کا ظہور ایک خاص نہج پر ہوتا رہے ۔ سیاہ رنگ تبھی پیدا ہوگا جب کپڑے کو سیاہ رنگ دیا جائے، مگر اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے جو چاہے کرتا ہے ۔ جو کچھ ہوتا ہے اس کی مشیت سے ۔ وہی اعراض کی تخلیق کرتا ہے، وہی جواہر کی، لہٰذا یہ بھی ممکن ہے کہ کپڑے کو سیاہ رنگ دیا جائے تو اس کا رنگ زرد یا سبز ہو جائے ۔ ہمارے اعمال و افعال کا سررشتہ بھی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، جو بھی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں بعینہ جیسے اعراض اور جواہر کا ظہور ہوتا ہے ۔ اندریں حالات انسان کسی بات کا اہل رہتا ہے نہ ذمہ دار، لیکن یہ وہ بات ہے جس سے معتزلہ کو، جن کے نزدیک انسان اپنے اعمال و افعال کا آپ ذمہ دار اور جواب دہ ہے، اختلاف تھا ۔ مگر اشاعرہ کہتے تھے کہ ارادہ اور عمل اور استطاعت بھی تو وہ اعراض ہیں جو اللہ تعالیٰ انسان میں جیسی اس کی مشیت ہو پیدا کر دیتا ہے ۔ حاصل اس نظریے کا، جسے مستشرقین نے موقعیت (Occassionalism) سے تعبیر کیا ہے، یہ ہے کہ ارادے اور اس کے تحت جو فعل سرزد ہوتا ہے ان میں کوئی تعلیلی رشتہ قائم نہیں بلکہ یہ مشیت الٰہیہ ہے جس کی بدولت ایسا ہو جاتا ہے ۔ اشاعرہ کو گویا قانون علت و معلول سے انکار تھا ۔ لہٰذا متکلمین نے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کی بنا پر جو مابعد الطبیعی عمارت تیار کی ہے، یہ ہے کہ انسان، اس کے اعمال و افعال، یا اشیا، اور ان کی ہستی اور نیستی، عدم اور وجود سب ایک اتفاقی امر ہیں، مشیت الٰہیہ پر موقوف ۔ عالم کائنات، اس کی ہر شے، انسان اور اس کی زندگی، ایک نہج پر چل رہے ہیں تو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جب کسی امر میں ایک نہج قائم کر لیا تو اسے قائم رکھے گا، گو جب چاہے بدل دے؛ چنانچہ عین ممکن ہے کہ کوئی شے ویسی نہ رہے جیسی باعتبار کم و کیف یا باعتبار محل ہم اسے دیکھ رہے ہیں ۔ انسان قد و قامت میں پہاڑ سے بھی اونچا ہو جائے، آگ ٹھنڈا کرے اور پانی سے پیاس نہ بجھے ۔ البتہ جو بات یقینی ہے وہ یہ کہ اجتماع ضدین محال ہے ۔ یہ ممکن نہیں ہوگا کہ ایک چیز بیک وقت سفید بھی ہو اور سیاہ بھی ۔ جوہر عرض بن جائے یا عرض جوہر ۔ سنت الٰہیہ میں تعارض اور تضاد کی کوئی جگہ نہیں ۔ متکلمین نے اس اصول کو تجویز کیا ہے کہ اگر کسی ایک حالت کو قرار ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوتا تو اس لیے کہ ایسا ہونا جائز ہے ۔ بایں ہمہ، اللہ تعالیٰ کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے عقل ممکن سمجھتے ہیں کہ یوں بھی ہو سکتا تھا اور یوں بھی، لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ہم کسی بات کو ممکن سمجھتے ہیں تو بسا اوقات از روئے عقل نہیں

بلکہ از روئے خیال کہ ہم جو کچھ کہتے ہیں عقل کی بنا پر نہیں قوت متخیلہ کی بنا پر کہتے ہیں۔ یوں اس آخری قضیے کی شکل یہ ہو جائے گی کہ اللہ تعالی کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے خیال ممکن ہے حالانکہ ایسا ہونا ممکن نہیں، اس لیے کہ خیال میں تو ہم تعارض اور تضاد کو بھی نظرانداز کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے تعارض اور تضاد کہ سفید اور سیاہ بیک وقت جمع ہو جائیں، ایک امر محال ہے، لہذا جب متکلمین کہتے ہیں اللہ تعالی کے لیے وہ سب کچھ ممکن ہے جو از روئے عقل ممکن ہے تو اس کے ساتھ یہ بھی کہنا چاہیے کہ وہ سب کچھ نہیں جو از روئے خیال ممکن ہے۔ یوں اللہ تعالی کی قدرت کاملہ کے بارے میں بہت سی ایسی بحثوں کا جو سر تا سر لاطائل ہیں خاتمہ ہو جاتا ہے۔

نظریہ جواہر سے کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ان سوالات کا تعلق جیسا کچھ کائنات کی مادی ترکیب، اس کے ظہور اور آفرینش اور بقا اور فنا سے ہے ویسے ہی بعض ایسے مباحث سے ہے جو اس ضمن میں پیدا ہوتے ہیں، مثلاً آفرینش کا جوہری عمل، نظریۂ تخلیق مسلسل، حرکت اور زمان و مکان، اشیا کی فطرت، قانون علت و معلول، کائنات کی یکساں روی (Uniformity of Nature) اور جبر اور لزوم کے مباحث۔ بعینہٖ خود جوہر کی حقیقت اور ماہیت کا مسئلہ ہے۔ پھر اگر کائنات میں جواہر ہی جواہر ہیں، ہر لحظہ پیدا اور فنا ہو جاتے ہیں، ان کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں (بجز ذات الٰہیہ کے) تو روح کیا ہے؟ جوہر یا عرض؟ ایسے ہی کچھ اخلاقی اور مذہبی مسائل ہیں: انسان، اس کے ارادے اور اختیار، استطاعت عمل اور اخلاقی ذمہ داری کے، ہم جس ماحول میں زندگی بسر کر رہے ہیں، کیا اس میں یقین و اعتماد ممکن ہے۔ مگر پھر ایک لحاظ سے ان میں سب سے بڑا عملی مسئلہ یہ ہے کہ نظریہ جواہر سے قانون علت و معلول کی نفی ہو جاتی ہے، کائنات میں لزوم ہے نہ جبر، اس میں امکان ہی امکان ہے، نہ قوانین فطرت کہ ایک عمل یا ایک واقعے کے بعد لازماً دوسرا وقوع میں آئے جو امر وقوعی ہے گو جیسے واقع ہو گیا مگر اس کے برعکس بھی واقع ہو سکتا تھا۔ کوئی بھی وجود (Being) ھنگامی یا امکانی (Contingent) ہی تو ہوگا۔ یہ نہیں کہ جیسے ہے یا جیسے ہو رہا ہے ویسے ہی ہوتا رہے، ویسے ہی رہے۔

ان سوالات کا جواب مشکل نہیں۔ اشاعرہ کے تصورات کا بھی یہ عالم نہیں کہ اس قسم کے سوالات کے پیش نظر انہیں فلسفہ کی بارگاہ میں جگہ دی جائے۔ ہم ان پر سنجیدگی سے غور نہ کریں ان کو رد کر دیں۔ ہمیں نہیں بھولنا چاہیے کہ نظریہ جواہر کی ابتدا تو اس کاوش سے ہوئی تھی کہ آئیے دیکھیں کائنات کی ترکیب میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے یا نہیں؟ ہے تو وہ کیا چیز ہے جس سے ہر اس شے کی جو اس میں موجود ہے ترکیب ہوئی۔ ابتدا اس نظریے کی اگرچہ فلسفیانہ تھی لیکن نوعیت مادی، اس لیے کہ مسئلہ یہ تھا کہ اشیا کی اصل کیا ہے۔ وہ کیا چیز ہے جو ان کی تہہ میں کام کر رہی ہے اور جس سے ان کا وجود قائم ہے۔ پھر جب فیصلہ جواہر کے حق میں ہوا اور کہا گیا کہ جواہر ناقابل تجزیہ ہیں تو اور کئی سوالات پیدا ہوتے چلے گئے۔ نظریہ جواہر کی نوعیت بدلتی رہی، مثلاً بدھ مت کی ایک شاخ نے مادی جواہر کے ساتھ ساتھ زمانی جواہر کا تصور قائم کیا اور یوں ہر شے کی بے ثباتی یا بالفاظ دیگر تخلیق مسلسل کا، مگر اس کے یہاں بھی ان تصورات کا سلسلہ بہت زیادہ

آگے نہیں بڑھا۔ ہندی اور یونانی اہل فکر دونوں کی توجہ مادی کائنات پر تھی۔ یہ بحث نہیں تھی کہ اس کا کوئی خالق بھی ہے جو ہر شے کو نیست سے ہست کر رہا ہے۔ اس کی قدرت کاملہ اور مشیت مطلقہ کی کوئی انتہا نہیں، لیکن اشعری نظریہ جواہر کا رخ اس کے برعکس مادی کائنات کے ساتھ ساتھ جو اللہ تعالی کی پیدا کردہ ہے اس کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ کی طرف بھی تھا۔ لہذا اشاعرہ کے یہاں اس نظریے نے جو شکل اختیار کی بسبب ان نفسیاتی عوامل کے جو اشاعرہ کے ذہن میں کام کر رہے تھے، انہوں نے دیکھا کہ یونانی نظریے کی نوعیت علمی اور منطقی تھی لیکن مابعد الطبیعی کم۔ البتہ یہ نظریہ مابعد الطبیعاتی ہے مگر اس سے انسان، کائنات اور خالق کائنات کے متعلق جامع نظریہ قائم نہیں ہوسکتا۔ جب اس نظریے سے بحث ناگزیر ہو گئی تو اشاعرہ نے اس میں ان سے الگ راستہ اختیار کیا جس میں صرف ان کی ذاتی اپج اور اجتہاد فکر کا دخل ہے۔ ہم یہ دریافت کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں کہ آفرینش کا عمل کیا جوہری ہے؟ کیا تخلیق کا عمل بھی مسلسل ہے، لہذا یہاں جو کچھ بھی ہے امکانی اور احتمالی (Contingent) ہے نہ تو قانون علت و معلول ہے نہ فطرت میں یکسانی، نہ جبر اور لزوم، پھر ایک بہت بڑا مسئلہ انسان کی اخلاقی ذمہ داری، اس کے اعتماد ذات، یقین اور اطمینان کا ہے۔ علی ہذا جواہر کی طرف آئیے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ جوہر ہے کیا؟ اس کی ماہیت کیا مادی ہے یا غیر مادی، ہستی عبارت ہے جواہر کے اجتماع سے تو روح انسانی کے بارے میں کیا رائے قائم کریں؟ اسے مادی نہیں یا کچھ اور۔ یہ سوالات اہم ہیں لہذا دیکھنا چاہیے اشاعرہ نے ان کو کس نظر سے دیکھا۔ ان کی حیثیت اس باب میں کیا ہے۔

یہاں اس امر کا لحاظ رکھ لینا ضروری ہے کہ اشاعرہ نے نظریۂ جواہر کی عمارت کس طرح اٹھائی۔ اسے ہر پہلو سے ایک جامع اور مرتب شکل دی۔ لیکن یہ علمی نظریے ہوں یا فلسفیانہ تصورات، اس باب میں ایک مرحلہ تو اس کی قبولیت اور اشاعت کا ہوتا ہے۔ دوسرا ان میں مزید کاوش اور غور و فکر کا، تیسرا یہ کہ جیسے جیسے علم و حکمت کو ترقی ہوتی ہے اور جیسے جیسے زمانے کا تقاضا ہوتا ہے ان کا سلسلہ اور آگے بڑھتا رہتا ہے اور یہ کام بعد میں آنے والی نسلیں سرانجام دیتی ہیں، لیکن اشاعرہ کے بعد جو نسلیں آئیں، ان کا زمانہ زوال و انحطاط کا تھا۔ اسلامی ذہن پر بڑی حد تک جمود طاری ہو گیا۔ بہر حال موسی ابن میمون نے ازمنہ وسطی میں اس نظریے کو اپنے طور پر ایک منظم اور واضح شکل دیتے ہوئے بعض پہلوؤں سے اس پر نکتہ چینی بھی کی۔ ابن میمون کے بعد جن ارباب فکر نے اس نظریے پر قلم اٹھایا وہ مستشرقین ہیں۔ ان میں سے میکڈانلڈ نے اشاعرہ کے افکار کو زیر بحث لاتے ہوئے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ اشاعرہ کے نظریات میں یونانی تصورات کی کوئی جھلک نہیں ملتی۔ انہوں نے جب مان لیا کہ اشیا کی ترکیب جواہر سے ہوئی تو اپنے مخصوص نظریے کی بنا، جیسا کہ اقبال نے نہایت ٹھیک کہا ہے قرآن مجید کی اس آیت پر رکھی:

وَإِنْ مِّنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ (۱۵ [الحجر] : ۲۱)۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے ایک خطبے میں اقبال نے اشاعرہ کے اس نظریے کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک کائنات اور اس کی ہر شے کی ترکیب اگرچہ جواہر سے ہوئی لیکن اللہ تعالی کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ جاری ہے لہذا ہر لحظہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں۔ کائنات میں اضافہ ہو رہا ہے: بمزید

فی الخلق ما یشاء" (۳۵ [فاطر] : ۱) ۔ جواہر کی تعداد لامتناہی ہے۔ رہی یہ بات کہ جوہر ہے کیا سو اس کی حقیقت اور ماہیت کا دارومدار اس کی ہستی پر نہیں ۔ ہستی تو وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ جوہر کو عطا کرتا ہے ۔ جب تک یہ صفت عطا نہیں ہوتی جواہر گویا قدرت الٰہیہ کے رویے میں مخفی رہتے ہیں ۔ وہ ہستی میں آتے ہیں تو اس وقت جب یہ قدرت مرئی شکل اختیار کر لیتی ہے ۔ لہذا باعتبار اپنی ماہیت کے جوہر قدر (کم) سے عاری ہے ۔ اس کا ایک محل ضروری ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ یہ صرف جواہر کا اجتماع ہے جس سے ان میں صفت امتداد پیدا ہوتی اور مکان کا ظہور ہو جاتا ہے ۔ لیکن ابن حزم کہتا ہے کہ باصطلاح قرآن مجید عمل تخلیق اور شے مخلوق میں کوئی فرق نہیں ۔ ہم جسے شے کہتے ہیں وہ صرف ان اعمال کا مجموعہ ہے جن کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے۔ رہی یہ بات کہ اس جوہری عمل کا تصور کیسے کیا جائے سو اس کی کوئی ذہنی تصویر ممکن نہیں ۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ اس عمل کا اثبات کریں۔

طبیعیات حاضرہ میں بھی عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جوہر کا تصور بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے ۔ گو اس نظریے (نظریۂ مقادیر) کی ٹھیک ٹھیک تشکیل ابھی باقی ہے مگر خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت ہی کا عمل کارفرما ہے ۔

پھر اگر جوہر کا ایک محل ہے یعنی اس میں تحیز کی صفت موجود ہے، گو مکان سے آزاد، تو اس صورت میں حرکت کی حقیقت کیا رہ جاتی ہے ؟ کیونکہ حرکت کے معنی ہیں جوہر کا مرور فی المکان ۔ اشاعرہ کے نزدیک مکان چونکہ نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا، اس کا اپنا کوئی وجود نہیں، لہذا حرکت کا یہ مطلب نہیں کہ جسم متحرک کا گذران سب نقطوں سے ہوتا ہے جو کسی مقام کی ابتدا سے اس کی انتہا تک واقع ہیں ۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو اس سے وہ مشکلات سامنے آئیں گی جو حرکت کے ابطال میں یونانی فلسفی زینو (Zeno) نے پیدا کی ہیں کہ نقطوں کے اس لامتناہی سلسلے میں جو دو مقامات کے درمیان واقع ہے اگر ایک سے حرکت کی ابتدا ہوتی ہے اور دوسرے پر انتہا تو جسم متحرک کو ہر اس نقطے سے گزر کرنا پڑے گا جو ان کے درمیان واقع ہے، یہ نقطے لامتناہی ہیں ۔ نہ ختم ہونگے اور نہ حرکت ممکن ہو گی، جہاں ایک نقطہ طے کیا دوسرا موجود ہوگا، الی غیر نہایۃ ۔ اشاعرہ میں نظام نے اس مشکل کے حل میں طفرہ کا تصور پیش کیا، جس کی طرف سطور بالا میں اشارہ ہو چکا ہے ۔ طفرہ عبارت ہے زقند سے یعنی جسم متحرک، یکے بعد دیگرے، نقطوں سے گزر کرتے ہوئے ایک مقام سے دوسرے مقام پر نہیں پہنچتا بلکہ جست لگاتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ حرکت کی رفتار تیز ہو یا سست ہمیشہ یکساں رہتی ہے ۔ عصر حاضر سے پہلے بھی حرکت کی بحث میں طفرہ کے بارے میں ارباب فکر کی رائے تو یہی تھی کہ اسے فلسفہ میں نظام کی قلابازی سے تعبیر کیا جائے لیکن بقول اقبال، جدید طبیعیات میں نظریۂ مقادیر کے تحت جو تجربات کیے گئے ہیں ان کے پیش نظر بھی جوہر مکان میں بہ تسلسل اپنا راستہ طے نہیں کرتا بلکہ ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی میں علی التواتر مختلف مقامات پر ظاہر ہوتا رہتا ہے؛ بالفاظ دیگر جست لگاتا ہے ۔

رہے اعراض، سو جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے، اعراض کی تخلیق رک جائے تو جوہر کی ہستی ختم ہو جائے گی ۔ بعینہٖ ہر جوہر کے لیے کچھ صفات مستلزم ہیں، وہ مثبت ہوں یا منفی ان کا اظہار دو دو کے مجموعوں میں بشکل اضداد ہوتا رہتا ہے، مثلاً موت و حیات یا

حرکت اور سکون میں، مگر انہیں مطلق ثبات حاصل نہیں ۔ اقبال کے نزدیک یوں دو قضیے ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ ایک یہ کہ باعتبار ماہیت کسی شے کو قرار نہیں دوسرا یہ کہ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے ۔ دوسرے قضیے کے تحت کہنا پڑے گا کہ روح بھی یا تو مادے کی ایک لطیف شکل ہے یا اس کا عرض ۔ جہاں تک قضیۂ اولٰی کا تعلق ہے، اشاعرہ کی یہ کوشش کہ تخلیق عالم کا ایک ایسا نظریہ قائم کریں جس کی بنا اللہ تعالٰی کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ پر ہو باوجود خامیوں کے بڑی قابل تعریف ہے ۔ اس سے کائنات کے بارے میں یونانی تصورات کی نفی بڑی خوبی سے ہو جاتی ہے ۔ اشاعرہ کی کوشش یہ تھی کہ اس معاملے میں قرآن مجید کی تعلیمات پر نظر رکھیں اور ان تصورات کی ترجمانی کریں جو اندرون صورت کائنات کے ظہور اور آفرینش کے بارے میں پیدا ہوتے ہیں ۔ روح کے بارے میں البتہ اس طرح جو نظریہ قائم ہوتا ہے اقبال کے نزدیک ناقابل قبول ہے، اس لیے کہ یوں روح کی ماہیت سر تا سر مادی رہ جاتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے نفس کو بھی عرض ٹھیرایا حالانکہ ان کے نزدیک جوہر کی ہستی کا دار و مدار اعراض کی مسلسل تخلیق پر ہے ۔ تسلسل حرکت ہے اور حرکت کا تصور زمانے کے بغیر ناممکن ہے ۔ پھر جب زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے تو اس کی نفی زمانے کی نفی ہوگی اور زمانے کی نفی کا مطلب ہوگا حرکت کی نفی ۔ حالانکہ اشاعرہ جس چیز کو عرض کہتے ہیں اس سے تو جوہر کی ہستی بہ تسلسل قائم رہتی ہے ۔ بعینہ جوہر مکان میں آتا یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو صفت ہستی کی بدولت، لہٰذا بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت سر تا سر روحانی ہے ۔ نفس عمل ہے اور جسم اس کی مرئی شکل ۔ اقبال کہتا ہے کہ اشاعرہ کے یہاں نقطے اور لمحے کا تصور موجود تھا مگر انہوں نے یہ نہیں دیکھا کہ لمحے (آن) کا وجود اساسی ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ مشہود ہوتا ہے تو نقطے ہی کی شکل میں ۔ نقطہ شے نہیں ہے ۔ ایک اندازۂ نگہ ہے ۔ ایک طریق ہے لمحے کو دیکھنے کا؛ لہٰذا روح کی حیثیت مادی نہیں بلکہ سر تا سر روحانی ہے ۔ حقیقت مطلقہ بھی تو سر تا سر روح ہے (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ سوم، ص ۱۰۳ تا ۱۰۸، ملخصاً).

عصر حاضر کے ارباب فکر اور مستشرقین کی نسبت اقبال نے اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کی مختصراً جس طرح وضاحت کی ہے، اس سے نظریۂ جواہر کی علمی اور عقلی حیثیت، علٰی ہذا قدر و قیمت کا بڑی خوبی سے اندازہ ہو جاتا ہے ۔ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس نظریے کی اہمیت عقلی اور فکری پہلوؤں سے تو درکنار کائنات کے بارے میں طبیعیات حاضرہ کے اعتبار سے بھی کچھ کم نہیں ۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ نظریۂ جواہر سے کائنات کا وہ تصور کالعدم ہو جاتا ہے جو دنیاے قدیم، بالخصوص یونانی علم و حکمت نے ارسطو کے زیر اثر قائم کیا تھا، جس کی رو سے کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے، بن چکی ہے، جیسی تھی ویسی ہے اور ویسی ہی رہے گی ۔ چنانچہ قدیم یا کلاسیکی (classical) طبیعیات کی رو سے کائنات ایک شے کی طرح مکان محض کے ظرف میں پڑی زمانے میں استمرار حاصل کر رہی ہے ۔ ہر شے کی ایک طبعی اور فطری شکل ہے، جس پر اسے بہر حال قائم رہنا ہے ۔ علت و معلول کا ایک کڑا اور غیر متبدل قانون اس میں کارفرما ہے، جس کی ہر شے کو لازماً پابندی کرنا پڑتی ہے ۔ لیکن اشعری نظریۂ جواہر سے تو ان سب تصورات کی نفی ہو جاتی ہے ۔ اس نظریے کی رو سے، کائنات نتیجہ ہے جواہر کے اجتماع کا اور عبارت ہے امتداد

ہے۔ زمانے کا وجود ناگزیر ہے اس لیے کہ جواہر کی تخلیق ہر آن ہو رہی ہے۔ کوئی نہ کوئی شے معرض وجود میں آ رہی ہے، لیکن جو بھی وجود ہے عارضی اور ہنگامی، امکانی اور آنی، نہ اشیا کی کوئی فطری اور طبعی شکل ہے نہ علت و معلول کا ایک کڑا نظام ان کے تغیر و تبدل کی لازمی شرط۔ لیکن جدید طبیعیات میں جو بھاری تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، بالخصوص آئین اسٹائین (Einstoin) کے نظریۂ اضافت کے زیر نتیجہ ان کی رعایت سے قانون علت و معلول کے اس پرانے تصور کی جگہ، لزوم اور جبر جس کا خاصہ ہے، اب سوابق (anticidents) اور عواقب (consequents) نے لے لی ہے، جس کے پیش نظر ایک واقعے کے بعد جب دوسرا واقعہ رونما ہوتا ہے تو اس لیے نہیں کہ واقعہ الف لازماً علت ہے واقعہ ب کی یا یہ کہ ایک علت ہے اور دوسرا معلول۔ ان میں لزوم اور جبر کا ناقابل تبدیل رشتہ قائم ہے کہ ہم اس کی بنا پر پہلے ہی سے کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہوا تو ایسا ضرور ہو گا۔ لیکن طبیعیات حاضرہ کا رخ اب تو کچھ اسکاٹ فلسفی ہیوم (Hume، م - ۱۷۷۶ء) ہی کے خیالات کی طرف ہے جسے قانون تعلیل کی صحت سے انکار تھا اور ہیوم کے خیالات اس بحث میں ایک طرح سے امام غزالی ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہیں۔ رہی اشیا کی فطری اور طبعی شکل، علیٰ ہذا کائنات کی یکساں روی (uniformity) کا معاملہ، جو گویا علم بالحواس (سائنس) کی بنیاد ہے، سو اشاعرہ کا کہنا اس باب میں یہ ہے کہ مشیت الٰہیہ جب کسی شے کو ایک نہج پر قائم رکھتی ہے تو وہ اس پر قائم رہے گی۔ اور اندریں صورت ہم کہہ سکیں گے کہ یہ اس کی فطری اور طبعی شکل ہے۔ بعینہ کائنات کی یکساں روی کا معاملہ بھی دراصل سنن الٰہیہ کا معاملہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہر معاملے میں ایک طریق اختیار کر رکھا ہے، اس کی ایک سنت ہے اور سنن الٰہیہ میں تبدیلی ہے نہ تحویل۔ لہذا کائنات کے اس حرکی dynamic تصور، اس کی اضافہ پذیری، مشیت الٰہیہ کی یک نہج کارفرمائی اور سنن الٰہیہ کی غیر متبدل نوعیت پر نظر رکھی جائے تو یقین و اعتماد کی دولت مل جاتی ہے جس کی زندگی کو احتیاج ہے اور جس سے ہمیں توفیق عمل عطا ہوتی ہے کہ ہم اپنی اخلاقی ذمہ داریاں پوری کرسکیں۔ یوں ممکنات ذات کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جاتا ہے بہ نسبت اس کے کہ ہم سمجھیں کائنات ایک جامد اور ساکن وجود ہے۔ اس میں علت و معلول کا ایک کڑا اصول کارفرما ہے، جس سے سرتابی ممکن نہیں۔ اقبال کے نزدیک یونانیت کے خلاف ذہنی بغاوت کا پہلا مظہر اشعریت کا ظہور تھا۔

نظریۂ جواہر کی ابتدا تو ذہن انسانی کی اس کاوش سے ہوئی تھی کہ آئیے دیکھیں اشیا کی ترکیب کیسے اور کس چیز سے ہوئی۔ جواب ملا ایٹم (atom) جزو لا یتجزی ہے۔ اشاعرہ نے بھی اس خیال کا ساتھ دیا۔ انسان دیکھ رہا تھا کہ اشیا جز در جز تقسیم ہو جاتی ہیں۔ جز در جز کی ترکیب سے وجود میں آتی ہیں۔ انہیں قرار بھی نہیں ہے۔ آنی بھی ہیں اور باقی بھی، گو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں۔ بے ثبات ہیں۔ یونانی نظریے کی توجہ زیادہ تر ''ایٹم'' کے مادی پہلوؤں پر رہی۔ لیکن اشاعرہ کی نظر اللہ تعالیٰ کی مشیت مطلقہ اور قدرت کاملہ پر بھی تھی جس میں کسی اور چیز کا مطلق دخل نہیں۔ ذات الٰہیہ علت العلل نہیں بلکہ ایک ہی علت ہے، اگر لفظ علت کا استعمال ناگزیر ہے۔ اس کے اور ہمارے علیٰ ہذا کائنات کے درمیان کوئی اور علت ہے نہ واسطہ۔ جو کچھ بھی ہے اس کی قدرت کاملہ کا نتیجہ، اس کا محتاج۔ جوہر کی بھی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ وہی اسے صفت ہستی سے متصف کرتا ہے۔ جب تک اس کا حدوث نہ ہو جائے وہ گویا قدرت کاملہ کے پردے میں مخفی

رہتا ہے ۔ ہم اسے برکلے (Burkley) کی زبان میں تنس خداوندی میں ایک تصور Idea in the) (mind of God سے بھی تعبیر نہیں کر سکتے ۔ اندریں صورت کیا کیا جائے ؟ اشاعرہ کے ذہن میں جوہر کا مادی تصور کام کر رہا تھا یا کوئی اور؟ اس سلسلے میں غور طلب امر یہ ہے کہ اشاعرہ نے جزو لایتجزی کے لیے جوہر فرد کی اصطلاح استعمال کی ۔ جوہر فرد ایک اکائی ہے، جس کا ظہور مشیت الٰہیہ پر موقوف ہے۔ اس کا حدوث ہوتا ہے تو وجود پذیر بھی ہو جاتا ہے ۔ لہٰذا جوہر کی ماہیت کو عمل ہی کہا جا سکا ۔ قدرت الٰہیہ کا عمل ۔ لفظ کُن کی مادی شکل ؛ لہٰذا وہ ایک روحانی اکائی ہی تو ہے ۔ یوں خیال ہوتا ہے کہ یہ جو جرمن فلسفی لائب نتس(Leibenitz م ۱۷۱۶ء) نے مونڈ (monad) یعنی ”حی فرد“ کا تصور قائم کیا غالباً اشاعرہ ہی کے زیر اثر تھا، گو یہ امر تحقیق طلب ہے ۔ میکڈانلڈ کو بہرحال اعتراف ہے کہ بمقابلہ لائب نتس کے 'مونڈ' کے اشاعرہ کے 'جوہر' سے کہیں زیادہ صحت خیال کا اظہار ہوتا ہے (*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory* ، ص ۱۰۰ تا ۱۰۲) ۔ بہرحال، ایک بات یقینی ہے کہ جواہر کی بحث میں اگر اشاعرہ کے خیالات کو اور آگے بڑھایا جائے تو مادیت کے کلیۃً رد کی ایک اور صورت پیدا ہو جاتی ہے ۔ پھر اگر طبیعیات حاضرہ کی رو سے ہم جسے شے کہتے ہیں وہ کوئی مادی وجود نہیں جس کی ترکیب جواہر سے ہوتی بلکہ حوادث کا ایک سلسلہ ہے تو اشاعرہ جب یہ کہتے ہیں کہ یہ جواہر کی مسلسل تخلیق ہے، جس سے کسی شے کی ہستی قائم رہتی ہے اور جواہر بجائے خود قدرت الٰہیہ کے تخلیقی عمل کی وہ شکل ہے جسے ہم اس طرح مشہود دیکھتے ہیں تو اشاعرہ کا تصور شے جدید طبیعیات کے تصور شے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں رہتا ۔ اشاعرہ نے یہ سب باتیں کھل کر نہیں کہیں لیکن انہوں نے جواہر کی بحث جس طرح اٹھائی ہے اس میں مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو ہمارے لیے اس قسم کے نتائج کا استنباط غلط نہیں ہوگا۔ بات یہ ہے کہ عالم اسلام میں جب علم و حکمت کو زوال ہؤا اور عقلی اور فکری کاوشوں میں فرق آ گیا تو اشاعرہ کا سلسلہ افکار آگے نہیں بڑھا ۔ رہے مستشرقین سو انہوں نے اس پر توجہ کی تو بحیثیت اسلامی علم کلام کی ایک شاخ کے اس کے متضمنات پر توجہ کی ۔ ان نتائج سے اعتنا کیا جو اشاعرہ کے افکار و تصورات سے مترتب ہوتے تھے۔ پھر اس اعتراف کے باوجود کہ اشاعرہ کے نظریے میں یونانی تصورات کی کوئی جھلک نہیں ملتی، انہوں نے عصر حاضر کے علم و فضل کی رعایت سے اس کی اہمیت اور قدرو قیمت کو سرے سے نظرانداز کر دیا، جس کی وجہ یہ ہے کہ مستشرقین کی نظر اسلامی علم کلام پر بطور فلسفہ کی ایک شاخ کے نہیں تھی جس کا مقصد بقول اقبال یہ تھا کہ مذہب کی عقلی اساسات کی جستجو کی جائے اور جس میں متکلمین اسلام نے ایک نئی فکر کی بنیاد رکھی ۔ مستشرقین نے اسے ایک افسانۂ ماضی سمجھا ۔ یہ نہیں دیکھا کہ خود مغربی افکار کس طرح اس سے متأثر ہوئے ۔ علم حاضر کی رعایت سے اس کی اہمیت کیا ہے ۔ یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ عصر حاضر میں اقبال نے اس نکتے کو سمجھا ۔ اقبال ہی نے علم حاضر کی رعایت سے اس کی اہمیت کو واضح کیا اور علم و حکمت کی دنیا میں جو بنیادی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں ان کی رعایت سے کہا کہ طبیعیاتِ حاضرہ آج بھی جوہریت کے عمل دخل سے آزاد نہیں، آج بھی عالم طبیعی کی ہر مقدار کے اصل جواہر کا تصور بطور عمل ہی کے کیا جاتا ہے ۔

گو اس نظریے یعنی نظریۂ مادیت کی ٹھیک ٹھیک تشکیل بقول (اڈنگٹن Eddington) ابھی باقی ہے، تاہم خیال یہی ہے کہ اس میں جوہریت ہی کا عمل کارفرما ہے۔ لہذا برقیوں (Electrons) کا ظہور بھی کسی نہ کسی طرح اسی قانون سے وابستہ ہے (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، خطبہ سوم، ص ۱۰۵)۔ بہر قطع نظر اس امر سے کہ جدید طبیعیات میں جوہر (ایٹم) کی ماہیت کہاں تک مادی اور کہاں تک نظری اور خیالی ہے وہ ناقابل تجزیہ نہیں رہا۔ اس کا تجزیہ الی غیرنہایت ممکن ہے۔ آئے دن اس کے نئے نئے اجزا کا انکشاف ہو رہا ہے اور نہیں معلوم یہ سلسلہ کہاں ختم ہو۔ جہاں تک اشیا کی ترکیب اور ظہور کا تعلق ہے اس میں جوہریت ہی کا تصور کارفرما ہے۔ اشاعرہ نے اس ضمن میں جو معنی خیز اشارے کئے، مکان و زمان اور حرکت کا جو تصور قائم کیا، مثال کے طور پر نظّام ہی کو لیجئے جس نے حرکت کے امکان میں طفرہ سے کام لیا، اس لئے کہ جس طرح ایک جوہر کا دوسرے جوہر میں پیوست ہونا ممکن نہیں ایسے ہی دو زمانی جوہر بھی ایک دوسرے میں پیوست نہیں ہو سکتے۔ مکانی جواہر کی طرح وہ بھی ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود رہیں گے۔ ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوں گے۔ مکانی جواہر کی طرح ان کے درمیان بھی خلا ہوگا۔ لہذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جسم متحرک جب ایک ایک نقطے سے دوسرے نقطے کی طرف بڑھتا ہے تو اس پہلے اور دوسرے نقطے کے درمیان زماناً و مکاناً جو خلا واقع ہے کیسے طے کرے گا۔ کیا جست لگا کر۔ ان سب مباحث کا تقاضا بہر حال یہ ہے کہ مفکرین اسلام علم حاضر پر نظر رکھتے ہوئے اشاعرہ کے افکار اور تصورات کا سلسلہ اور آگے بڑھائیں۔ ان کے نظریۂ جواہر میں جو خامیاں باقی رہ گئی ہیں ان کو دور کرتے ہوئے جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے اسے ازسرنو مرتب کریں۔

مآخذ: ابو الحسن الاشعری: مقالات الاسلامیین فی اختلاف المصلین۔ عربی سے اردو ترجمہ ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور؛ (۲) الباقلانی: کتاب التمہید، مکتبہ الشرقیہ، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۳) ابو ریدہ: المذھب الذرہ عندالمسلمین۔ جرمن مستشرق Pines کی کتاب *Beitrager Zur Islamischen syoukure*، برلن ۱۹۳۶ء کا عربی ترجمہ؛ (۴) اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ انگریزی نسخہ طبع آکسفرڈ، ۱۹۳۴ء، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی بزم اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء؛ (۵) *The Guide for the Perplexed*، موسیٰ ابن میمون (Maimonides) کی کتاب دلائل الحائرین کا عربی سے انگریزی میں ترجمہ از M. Friedland، مطبوعہ لندن؛ (۶) Majid Fakhry: *Islamic Occasionalism*، لندن ۱۹۵۸ء؛ (۷) Hastings: *Encyclopaedia of Religon and Ethics, Article on Atomism*؛ (۸) Harry Austryn Wolfsen: *Philosophy of the Kalam*، ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۷۶ء؛ (۹) D. B. Macdonald: *Continuous Creation and Atomic Time of Muslim Scholastic Philosophy Article in Isis, No. 3 vol. ix, 1927*؛ (۱۰) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*، نیویارک ۱۹۲۶ء۔

(نذیر نیازی)

⊗ **مادھو لال حسین**: پنجاب کے نامور ولی اور پنجابی کے معروف شاعر: ۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸-۳۹ء کو لاہور میں پیدا ہوئے (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۷۲)۔ ان کے خاندان کے ایک فرد کلسرائے فیروز شاہ تغلق کے عہد (۷۵۲-۷۹۰ھ/ ۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) میں مسلمان ہوئے۔ شاہ حسین کے والد عثمان ڈھڈہ کے عرف سے مشہور تھے (عبداللہ خویشگی قصوری: معارج الولایت،

قلمی ورق ۵۱۹ - الف) - ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء میں بعمر دس سال شاہ حسین، حافظ ابوبکر کی خدمت میں قرآن کریم پڑھنے کے لئے حاضر ہوئے (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۷۴)۔ اسی سال شیخ بہلول (م ۹۸۳ھ/۱۵۷۵ء) سے بیعت ہوئے۔ مروجہ علوم کی تحصیل کے لئے وہ شیخ سعداللہ (م ۹۹۹ھ/ ۱۵۹۰ء) لاہوری کی خدمت میں پہنچے (ایضاً ۷۵)۔ شاہ حسین ملامتیہ طریقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ دارا شکوہ نے انہیں اہل ملامت کا استاد لکھا ہے (دارا شکوہ: حسنات العارفین اردو ترجمہ، ص ۲۰)۔ شاہ حسین ابتدائی چھبیس (۲۶) برس کی عمر تک متبع شرع صوفی تھے (نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، ص ۳۹)۔ اپنے استاد شیخ سعداللہ سے تفسیر مبارک پڑھ رہے تھے کہ جب استاد نے آیت وما الحیوۃ الدنیا الا لعب و لھو (۶: ۳۲) کے معنی بیان کیے تو شاہ حسین سمجھے دنیا محض لہو و لعب کا نام ہے۔ استاد سے کہا کہ مجھے حال درکار ہے، قال نہیں۔ اس کے بعد انہوں نے ملامتی طریقہ اختیار کیا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۷۵-۶۳)۔ خیال ہے کہ شاہ حسین اپنے استاد شیخ سعداللہ کے نظریات سے ضرور متاثر ہوئے ہوں گے، جو ملامتی طریقہ رکھتے تھے۔ معاصر مؤرخ نظام الدین احمد نے ان کے بارے میں لکھا ہے ''بروش ملامتیہ سلوک می نمود'' (طبقات اکبری، ص ۳۹۱)۔ ان کے مرشد شیخ بہلول کو علم ہوا تو وہ اپنے شہر سے محض شاہ حسین کو تنبیہ کرنے کے لئے لاہور تشریف لائے (حقیقت الفقراء، ص ۶۵)۔

اب شاہ حسین آلات موسیقی کے ساتھ بازاروں میں نظر آنے لگے۔ شیخ الاسلام عبداللہ سلطانپوری نے انہیں اس حالت میں سزا دینی چاہی لیکن ان کے دلائل سے متاثر ہو کر انہیں چھوڑ دیا (دارا شکوہ: حسنات العارفین، ص ۴۳)۔

بعض ذی علم حضرات شاہ حسین سے ملتے رہتے تھے۔ چنانچہ شیخ طیب سرھندی اور ملا عبدالحکیم سیالکوٹی کی زبانی دارا شکوہ نے شاہ حسین کی آزاد مشربی کے اقوال نقل کیے ہیں (دارا شکوہ حسنات العارفین، ص ۷۴)۔ عبدالرحیم خان خانان تسخیر ٹھٹھہ کے لئے روانہ ہونے سے بیشتر دعا کے لئے شاہ حسین کی خدمت میں آیا تھا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷)۔ ان کے علاوہ ملا اسمٰعیل عرب صدر مدرس مدرسہ ہمایونی دھلی کا نام بھی ملتا ہے۔

شاہ حسین کے سولہ خلفاء مشہور ہیں۔ ان میں سے چار کا خطاب ''غریب''، چار کا ''دیوان''، چار کا ''خاکی'' اور چار کا ''بلاول'' تھا۔ دیوانوں میں پہلے دیوان ان کے محبوب مرید و جانشین میاں مادھو تھے جو برھمن زاد تھے، لیکن ان کے زیر اثر پرورش پانے کی وجہ سے اسلام قبول کر لیا تھا (پیر محمد: حقیقت الفقراء، ۸۲)۔ مادھو نے ۲۲ ذی الحج ۱۰۵۶ھ/ ۱۶۴۶ء میں انتقال کیا (ایضاً ۱۶۵)۔ شاہ حسین کو مادھو سے بہت انس تھا۔ مرشد اور مرید کی محبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ آج عوام الناس ان کا اصل نام تک بھول گئے اور وہ شاہ حسین کی بجائے مادھو لال حسین کے عرف سے مشہور ہوئے۔

شاہ حسین کی آزاد مشربی کی داستانیں ایک غیر محتاط مصنف پیر محمد کی کتاب حقیقت الفقراء کے ذریعہ عام ہوئیں۔ اس کے مطالعہ سے شاہ حسین ایک غیر مشروع مجذوب نظر آتے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی کے تین دور تھے۔ طالب علمی کا زمانہ، غیر مشروع، اس سے توبہ کر کے دوبارہ صوم و صلوۃ کی پابندی (عبداللہ خویشگی قصوری:

معارج الولایت، قلمی ورق ۵۱۹ ب)۔ اسی مصنف نے غایت درجہ پابند شریعت بزرگ اور حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کے مرید حضرت شیخ محمد طاہر لاہوری (م ۱۰۴۰ھ / ۱۶۳۰ء) کا شاہ حسین کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے کہ اگر علمائے ظاہر کے طعنوں کا خدشہ نہ ہوتا تو میں اکثر شیخ حسین کے مزار پر جا کر استمداد کرتا (اخبار الاولیاء قلمی ورق ۱۵۴ ب)۔ یہ قول اس بات کا بین ثبوت ہے کہ شاہ حسین ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور ان کی ولایت مسلمہ تھی۔ شاہ حسین کے سال وفات میں اختلاف ہے۔ اکثر مقامی تذکروں میں ان کا سال وفات ۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹ء لکھا ہے۔ حقیقت الفقراء کے چند سال بعد مفتاح العارفین تالیف ہوئی جس میں ان کا سال وفات ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء درج کیا گیا ہے (عبدالفتاح: مفتاح العارفین، قلمی ورق ۲۲۹ - ا)، لیکن معاصر مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے وضاحت کی ہے کہ نجات الرشید کی تصنیف ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء کے دوران مجھے لاہور میں معلوم ہوا کہ شاہ حسین نغمہ سے بےخود ہو کر مکان کی چھت سے گرے اور فوت ہو گئے (نجات الرشید، ص ۳۲۰)۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہ حسین حدود ۹۹۹ھ / ۱۵۹۰ء میں فوت ہوئے۔

ابتداء میں شاہ حسین کا مزار شاہدرہ میں بنایا گیا، مگر جب دریائے راوی نے اپنا رخ بدلا تو ان کا تابوت وہاں سے نکلوا کر موجودہ باغبانپورہ لاہور میں دفن کیا گیا (پیر محمد، حقیقت الفقراء، ۱۶۱ - ۱۶۲)۔ سالانہ عرس مارچ کے آخری ہفتہ میں ہوتا ہے۔

پنجابی کافیوں کے علاوہ شاہ حسین کا ایک فارسی میں نثری رسالہ تہنیت بھی دریافت ہو چکا ہے۔ اس میں انھوں نے تصوف کے مسائل سہل طریقہ سے پیش کئے ہیں۔ محمد اقبال مجددی کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ اس کا مکمل متن مجلہ معارف، اعظم گڑھ اگست ۱۹۷۰ء اور رسالہ صحیفہ لاہور جولائی ۱۹۷۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔

مآخذ: (۱) شاہ حسین: صحیح نے مکمل کافیاں شاہ حسین، مرتبہ چودھری محمد افضل، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۲) وہی مصنف: تہنیت، مرتبہ محمد اقبال مجددی، رسالہ صحیفہ لاہور، جولائی ۱۹۷۲ء؛ (۳) عبدالقادر بدایونی: نجات الرشید، ۹۹۹ھ مرتبہ ڈاکٹر سید معین الحق لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۴) وہی مصنف: منتخب التواریخ، لکھنؤ ۱۸۶۸ء؛ (۵) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، لکھنؤ، ۱۸۸۵ء؛ (۶) دارا شکوہ: حسنات العارفین، ۱۰۶۲ھ، قلمی مخزونہ، کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب نمبر ۵ P IV اردو ترجمہ محمد عمر خان لاہور سال طباعت ندارد؛ (۷) محمد صالح کنبوہ: عمل صالح، جلد دوم لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۸) پیر محمد: حقیقت الفقراء، ۱۰۷۱ھ، لاہور ۱۹۶۵ء، اردو ترجمہ از سعید احمد، لاہور ۱۹۲۳ء؛ (۹) عبدالفتاح بدخشی: مفتاح العارفین، ۱۰۷۸ھ، قلمی ذخیرۂ شیرانی کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب نمبر ۱۶۱۲/۳۲۶۳؛ (۱۰) عبداللہ خویشگی قصوری: اخبار الاولیاء، ۱۰۷۷ھ قلمی مملوکہ مولانا سید محمد طیب شاہ ہمدانی قصور؛ (۱۱) وہی مصنف: معارج الولایت ۱۰۹۶ھ، قلمی ذخیرۂ آذر کتاب خانہ دانش گاہ پنجاب نمبر H ۲۵؛ (۱۲) وڈیرہ گنیش داس: چار باغ پنجاب، مرتبہ کرپال سنگھ، امرتسر ۱۹۶۵ء؛ (۱۳) علی الدین مفتی لاہوری: عبرت نامہ، لاہور، ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) تاج الدین مفتی: تاریخ پنجاب، مرتبہ محمد شفیع لاہوری، اورینٹل کالج میگزین نومبر، ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) غلام سرور مفتی لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، لکھنؤ، ۱۸۷۲ء؛ (۱۶) وہی مصنف، حدیقۃ الاولیاء؛ (۱۷) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاہور، ۱۹۰۹ء؛ (۱۸) کنھیا لال: تاریخ لاہور، لاہور

۱۸۸۳ء؛ (۱۹) سوھن لال سوری: عمدة التواریخ، دفتر دوم، لاھور ۱۸۸۸ء؛ (۲۰) قدرت اللہ ابن عبداللہ سھرکن: یادداشت عرس بزرگان لاھور، اورینٹل کالج میگزین ضمیمہ، فروری ۱۹۶۲ء؛ (۲۱) فوق، محمد دین: شالامار باغ لاھور کی سیر، لاھور ۱۹۳۰ء؛ (۲۲) دیوانہ، موھن سنگھ: حالات و کافیاں شاہ حسین، لاھور ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) پنجابی ادب، شاہ حسین نمبر، مجالس شاہ حسین، اپریل ۱۹۶۲ء؛ (۲۴) شریف کنجاھی: مثنوی گلزار محبت، مجلہ فنون لاھور، ستمبر و اکتوبر ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) محمد لطیف، سیّد: *Lahore*، ۱۹۵۶ء؛ (۲۶) لاجونتی، رام کرشن: *Punjabi Sufi Poets*، اکسفرڈ ۱۹۳۸ء؛ (۲۷) نامی، غلام دستگیر: بزرگان لاھور، لاھور ۱۹۶۶ء؛ (۲۸) عبدالغفور قریشی: پنجابی ادب دی کہانی، لاھور.

(محمد اقبال مجدّدی)

⊗ **تعلیقہ:** مادھو لال حسین (شاہ حسین) پنجابی کے نامور شاعروں میں ھیں، ان کی شاعری کافیوں تک محدود ھے۔ کافی (ع) = کفایت کرنے والا، مکتفی، وافر، بھرپور، حسب دلخواہ؛ [بعض کے نزدیک کافی فی الحقیقت قوالی کی بگڑی ھوئی صورت ھے] چھتیس راگنیوں میں سے ایک کا نام۔ اصطلاحی معنوں میں "کافی" پنجابی شاعری کی ایک صنف ھے، جو پانچ، سات یا زائد مصرعوں پر مشتمل ھوتی ھے۔ قطعہ بند یا انگریزی کی صنف شاعری سانٹ Sonnet کی طرح کافی میں بھی ایک ھی کیفیت حال بیان کی جاتی ھے۔ کافی کے مصرعوں میں بحر اور قافیہ کا اھتمام ھوتا ھے۔ بعض کافیوں میں ترجیع بند کی طرح ٹیپ کے ایک مصرعہ کی تکرار ھوتی ھے، لیکن شاہ حسین کی کافیوں میں ایسی تکرار نہیں ھوئی۔

"کافی" کی صنف پنجابی شاعری کے لیے مخصوص ھے، [لیکن سندھی میں حضرت شاہ بھٹائی نے بھی کافیاں لکھی ھیں] صرف مسلمانوں کے ھاں ھی اس صنف شاعری کو "کافی" کا نام دیا گیا ھے جو عارفانہ کلام کے لیے مخصوص ھے۔ غیر مسلم شعرا کے ایسے کلام کو "شبد" یا "شلوک" کہتے ھیں۔ (دیکھیے کلام شاہ حسین، طبع نذیر احمد، مطبوعہ پیکیجز لمیٹڈ، تعارف، ص ۱۷، بحوالہ "شبد شلوک بھگتاں دے")۔ کافی میں بحر اور قافیے کی پابندی تو ھوتی ھے، لیکن کافیاں گا کر ھی پڑھی جاتی ھیں، اس لیے موسیقی کے آھنگ کو اس میں زیادہ اھمیت دی جاتی ھے۔ اس وجہ سے بحر اور بندش میں کہیں کہیں کمی بیشی بھی ھو جاتی ھے۔

شاہ حسین کی کافیوں میں کہیں کہیں بحر اور وزن میں کمی بیشی نظر آتی ھے۔ اس کا ذمے دار شاہ حسین کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا، کیونکہ وہ ایک عالم شخص تھے اور رموز شاعری میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ھے کہ ان کے ھاتھ کا لکھا ھوا کافیوں کا مسودہ تو کہیں دستیاب نہ تھا، سن سن کے لوگوں کو کافیاں زبانی یاد ھو گئیں، انھیں سرتال ھی کے ذریعے ادا کیا جاتا رھا، جس سے لفظوں میں کچھ رد و بدل ھو گیا۔ بعض ایسے لوگ بھی ان کی کافیاں گاتے تھے، جو لفظوں کی صحت سے پوری طرح آشنا نہیں ھوتے تھے۔ کہیں گاتے گاتے بحر میں کمی کرتے، تو وہ لے کے ذریعے پورا کر دیتے اور گاتے ھوئے اپنی سہولت کی غرض سے لفظوں کو بگاڑ بھی دیتے، گویا دانستہ یا نادانستہ ان کی کافیوں میں تحریف ھوئی۔ مزید یہ کہ کافیاں جوں کی توں شائع بھی ھوتی رھیں۔ یہی وجہ ھے کہ آج ھمیں شاہ حسین کے کلام میں کچھ فنی استقام بھی نظر آتے ھیں اور متون بھی کہیں کہیں ایک دوسرے سے مختلف ھیں۔

شاہ حسین نے کافیوں کو اظہار جذبات کا ذریعہ بنایا ھے اور بنیاد ان کافیوں کی راگنیوں پر

رکھی ہے ۔ کسی کافی کو بھیروں کے آہنگ میں پیش کیا ہے، کسی کو آسا کے رنگ میں، بعض بھیرویں، اساوری اور جوگ بہاگ میں ہیں اور بعض جے جے ونتی، بلاول اور کھماج وغیرہ میں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ موسیقی سے بھی انہیں بہت شغف تھا ۔ یہ شاعرانہ صنف موسیقی کے آہنگ میں ڈھل کر بہت سوز و گداز پیدا کر دیتی ہے ۔ ان کی کافیوں کے اہم مجموعے جو شائع ہوے ہیں، ان میں ہر کافی کی پیشانی پر راگ راگنیوں کے نام درج ہیں ۔ مثلاً مکمل کلام شاہ حسین لاہور، طبع سوہن سنگھ دیوانہ: کافی نمبر ۴۰، (راگ تلنگ)، کافی نمبر ۱۰۵، (راگ نکھاری) وغیرہ ۔

شاہ حسین ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد بہلول دریائی چنیوٹی کے مرید ہوے جو قادری سلسلے کے پیرو تھے ۔ شاہ حسین تصوف کی تربیت کے سلسلے میں نظریہ وحدت الوجود سے بہت متاثر ہوے ۔ اس مسلک میں وہ کسی قدر بھٹک بھی گئے اور کبھی کبھی ملامتیہ طریقہ اختیار کیا ۔ ان کی بیشتر کافیوں کی بنیاد نظریہ وحدت الوجود [رکّ بآں] پر ہے ۔ اس سلسلے میں ان کی ایک کافی کے یہ مصرعے دیکھیے۔

اندر توں ہیں باہر توں ہیں روم روم وچ توں
توں ہے تانا توں ہی بانا سب کجھ میرا توں
کہے حسین فقیر نمانا میں ناہیں سب توں

شاہ حسین اس بات کے بھی قائل ہیں کہ ریاضت شاقہ سے انسان فنا فی اللہ کا درجہ حاصل کر لیتا ہے ۔ وصال حقیقی ان کے نزدیک مقصد حیات ہے ۔ وہ کہتے ہیں ”عشق کا راستہ سوئی کے ناکے کی طرح ہے، اس ناکے میں سے دھاگا ہی گذر سکتا ہے ۔ دھاگے کا سا پیکر تو انسان کو ریاضت شاقہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ حسین کا کہنا ہے کہ جو شخص ریاضت میں دنیا کو تج دے ۔ وہی واصل حق ہونے کا مرتبہ پائے گا“۔

صوفیہ کرام تزکیہ باطن کی تلقین کرتے ہیں؛ تزکیہ باطن ہی ایسا عمل ہے جس سے منشائے خداوندی کے مطابق انسان زندگی گذار سکتا ہے ۔ وہ نیکی کی راہ پر چلنے اور بدی سے اجتناب کرنے کا درس دیتے ہیں، شاہ حسین عام طور سے تفصیل سے بات نہیں کرتے، اشاروں میں دل کی بات کہہ دیتے ہیں ۔ مثلاً ایک کافی میں کہتے ہیں: ”تجھے خدا نے بندہ بنایا ہے اور تو ہے کہ گناہوں کے دام میں اسیر ہے ۔ بندہ کہلانے کا تو مستحق نہیں“۔

شاہ حسین کی کافیوں کے موضوع ”خدا اور انسان“ ”انسان اور انسان“، ”راہ سلوک کی مشکلات“ ”فقر و فنا“ ”ترک دنیا“ ہیں، پیہم عمل بھی ان کی شاعری کا اہم موضوع ہے، جس کا درس انہوں نے ”گھم چرخڑیا“ (گھوم رے چرخے) کہہ کر دیا ہے ۔ شاہ حسین پنجابی کے وہ پہلے شاعر ہیں جنھوں نے عورت کو ”عاشق“ کا اور محبوب کو ”شوہ“ کا مقام دیا ہے ۔ (جس شوہ نوں میں ڈھونڈدی وتّاں لدّھا ای شوہ سوئی) عاشقانہ جذبات بھی عورت ہی کی زبان میں بیان کیے ہیں، جس سے ایک نئی روایت قائم ہوئی ہے ۔ اس انداز نے پنجابی شاعری کو زیادہ حساس اور موثر بنا دیا ہے ۔ ان کے بعد آنے والے پنجابی کے بعض اور شعرا نے بھی ان کی اس روایت کی پیروی کی، جس سے شاہ حسین کی انفرادیت اور نمایاں ہو گئی ہے ۔ عورت کی زندگی سے تعلق رکھنے والی بعض علامات جو انہوں نے صوفیانہ جذبات کے اظہار کے لیے اختیار کیں، حسب ذیل ہیں: سسرال (عاقبت، اگلا جہان) آنگن (دل)، داج (عمل، توشۂ آخرت)، ڈولی (سفر آخرت کی تیاری)، بابل کا گھر (دنیا) ہیر (عاشق) رانجھا (شوہ، محبوب)، سکھیاں (ارمان) رات (عمر، زندگی) وغیرہ۔

شاہ حسین راجپوت خاندان کے فرد تھے، جو مشرف بہ اسلام ہو گیا تھا ۔ گذر اوقات کے لیے

ان کے آبا نے پارچہ بافی کا پیشہ اختیار کیا۔ شاہ حسین فطری شاعر تھے، شاعری میں ان کا آبائی پیشہ ایک حد تک ممد ثابت ہوا۔ اس پیشے کے ساتھ تعلق رکھنے والی چیزوں کو انھوں نے علامات کے طور پر استعمال کیا، جن سے ان کی شاعری میں مقامی رنگ بھی آیا اور ان کے استعمال سے وسیع معنی بھی پیدا ہوئے، مثلاً چرخا (جسم)، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، تانا بانا (جسمانی عناصر)، کاتنا (اعمال)، پنج پونیاں (نماز پنجگانہ) سات پونیاں (تہجد اشراق سمیت پنجگانہ)، لیکھا (حساب یوم آخرت)، ادھار پونجی (زندگی) وغیرہ بھی ان کی معنی خیز علامتیں ہیں۔

شاہ حسین لاہور میں پیدا ہوئے۔ یہیں انھوں نے زندگی کے آخری ایام گذارے۔ ان کے بزرگوں کا مستقل قیام بھی یہیں تھا۔ لاہور کی پنجابی زبان نسبتاً ہموار، سادہ اور رواں ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ حسین کی زبان لاہور کی پنجابی سے کچھ مختلف ہے۔ اس پر پوٹھوہار کا اثر ہے اور لہندے (مغربی پنجاب کی زبان) کا بھی، اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مغل دور میں، جس میں شاہ حسین پیدا ہوئے، پوٹھوہار اور مغربی پنجاب کے لوگ کاروباری سلسلے میں اکثر لاہور آتے تھے، یہیں قیام بھی کرتے تھے، جس کی وجہ سے مختلف بولیوں کا ایک دوسری پر اثر ہوتا تھا۔ شاہ حسین نے بھی مختلف بولیوں کے ایسے الفاظ اپنائے، جو ان کے اظہار خیال کے لیے مفید ہو سکتے تھے۔ ایسے ہی اثرات کی ایک یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاہ حسین بہلول دریائی کے مرید تھے، جو چنیوٹ کے رہنے والے تھے، چنیوٹ سرگودھا سے بھی قریب ہے اور جھنگ سے بھی۔ مرشد سے دل لگاؤ کی وجہ سے شاہ حسین کو چنیوٹ سے بھی جذباتی تعلق ہوگا، اس لیے وہاں اکثر جاتے ہونگے، اسی طرح سرگودھا اور جھنگ کی پنجابی کے بعض مخصوص الفاظ بھی شاہ حسین کی شاعری کی زبان کا جزو بنے۔

شاہ حسین کی کافیوں کا کوئی ایسا نسخہ محققین کو نہیں مل سکا، جو ان کے کسی ہم عصر نے مرتب کیا ہو، البتہ موہن سنگھ دیوانہ نے اپنے مرتب کردہ مجموعہ مکمل کلام شاہ حسین لاہوری میں کلام حسین کے مآخذ کے سلسلے میں چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ان میں سے اصل اہمیت وہ ایک مجہول الاسم گورمکھی پستک کو دیتے ہیں، جو کسی نامعلوم سندھی مولف نے تدوین کی اور جس میں شاہ حسین سمیت ۳۷۴ ہندو، سکھ اور مسلمان فقیروں، صوفیوں اور جوگیوں کا کلام راگوں کی ترتیب سے جمع کیا گیا ہے۔ بقول موہن سنگھ یہ کتاب آخر کار لاہور پہنچی اور ۱۹۰۰ء کے لگ بھگ مفید عام پریس لاہور میں طبع ہوئی، اس میں وہ شاہ حسین کی ۱۳۸ کافیاں شامل بتاتے ہیں۔ (نذیر احمد: تعارف، کلام شاہ حسین۔ شاہ حسین کی کافیوں کے مطبوعہ نسخے حسب ذیل ہیں۔ (۱) مکمل کلام شاہ حسین لاہور، طبع موہن سنگھ دیوانہ، لاہور ۱۹۴۳ء، تعداد کافیاں ۱۶۳؛ (۲) فقیر مادھولال حسین، طبع احمد حسین، کافیاں ۱۶۳، تاریخ ندارد؛ (۳) کافیاں شاہ حسین مع منظوم اردو ترجمہ، طبع عبدالمجید بھٹی، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی، لاہور ۱۹۴۱ء؛ (۴) کافیاں شاہ حسین، طبع افضل خان؛ (۵) کلام شاہ حسین، طبع نذیر احمد، مطبوعہ پیکیجز لمیٹڈ، لاہور ۱۹۸۲ء؛ (۶) کافیاں شاہ حسین انگریزی ترجمہ، مترجم غلام یعقوب انور.

مآخذ: (۱) نور احمد، تحقیقات چشتی، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۲) مرزا محمد دہلوی: تذکرہ اولیائے ہند، ج ۳؛ (۳) داراشکوہ: حسنات العارفین؛ (۴) لعلاں دی پنڈ، مرتبہ اقبال صلاح الدین، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۵) لاجونتی رام کرشن:

(انگریزی سے پنجابی میں ترجمہ) پنجابی دے صوفی شاعر، مطبوعہ مجلس شاہ حسین، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۶) شیخ محمود المعروف بہ محمد پیر: حقیقت الفقراء، مطبوعہ مجلس شاہ حسین، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۷) سید محمد لطیف: Lahore, Its history, Architectural remains and antiquities، لاہور؛ [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا].

[ادارہ]

• **مادیت**: رک بہ مادہ و مادیت۔

⊗ **ماذرا** (= ماذرائیون): ایک فارسی النسل خاندان ہے، جو ماذرا یا مادرایا (دال مہملہ سے) کی طرف منسوب ہے۔ یہ عراق میں، واسط کے علاقے میں ایک قریہ ہے۔ یہاں کے بہت سے لوگ مصر آ کر مقیم ہوے، بڑی دولت پیدا کی اور بڑے بڑے مالی عہدے حاصل کیے، جن سے مصر میں زندگی بسر کرنے کی بہت سی سہولتیں انہیں حاصل ہوگئیں۔ خمارویہ کی سلطنت اور سلطنت اخشیدیہ کے خاتمے کے درمیان کا جو زمانہ ہے، اس کے زیادہ حصے میں، مصر کی حکومت اور انتظامات میں انہیں لوگوں کو سب سے زیادہ عمل دخل رہا۔ شاید پہلا ماذرائی اطروش تھا، جو ۲۶۶ھ میں بعہد احمد بن طولون، مصر کے خراج کا متولی ہوا۔ علی بن احمد ماذرائی، خمارویہ کا وزیر اور کاتب تھا۔ محمد بن علی ماذرائی اولاً ہارون بن خمارویہ کا وزیر رہا پھر سلطنت طولونیہ کے زوال کے بعد دولت اخشیدیہ کے زمانے میں مصر کے خراج کا عامل مقرر ہوا۔ حسین بن احمد ماذرائی، جو ابوزنبور کے نام سے مشہور تھا، وہ بھی بنو طولون کے زوال کے بعد حاکم خراج رہا ہے۔

مآخذ: (۱) الکندی: الولاۃ و القضاۃ؛ (۲) عریب: صلۃ تاریخ الطبری؛ (۳) البلوی: سیرۃ احمد بن طولون (نشر محمد کرد علی، دمشق ۱۳۵۸ھ)؛ (۴) ابن سعید المغربی: المغرب فی حلی المغرب (نشر زکی محمد حسن فی مطبوعات جامعۃ القاہرہ ۱۹۵۳ء)؛ (۵) المقریزی: الخطط بولاق ۱۲۸۰ھ؛ (۶) ابو المحاسن بن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ؛ (۷) سیدۃ اسماعیل کاشف: مصر فی عصر الاخشیدیین (من مطبوعات جامعۃ القاہرہ ۱۹۵۰ء)؛ (۸) H. Gottschalk: *Die Madarijjun*؛ (۹) زکی محمد حسن: *Les Tulunides*، ص ۲۸۳ تا ۲۸۶.

(زکی محمد حسن)

■ **مارِدَہ** (Merida): لاطینی کے لفظ Emerita سے ماخوذ ہے۔ ہسپانیہ کے جنوب مغرب میں ایک شہر کا نام جو آج کل کے صوبہ بَدَجوز میں واقع ہے اور وہاں کے ایک pertido (ضلع) کا صدر مقام ہے۔ یہ دریاے گاڈی آنا Guadina کے دائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس شہر کی حالت اب کچھ خستہ ہوگئی ہے اور اس میں [جب مقالہ نگار نے مقالہ لکھا] فقط ۱۱۱۵۰ کی آبادی ہے۔ یہ میڈرڈ بدجوز ریلوے لائن پر واقع ہے اور ریل ہی کے ذریعے کاسرس Caceres سے شمال میں اور اشبیلیہ سے جنوب میں ملا ہوا ہے۔ لوزیٹانیا Lusitania کے قدیم پاے تخت Augusta Emerita کی ۲۳ قبل مسیح میں بنیاد ڈالی گئی، اور سلطنت روما میں اسے قابل لحاظ اہمیت اور خوش حالی نصیب ہوئی۔ رومانی زمانے کی عمارتوں کے آثار اب تک اس کی اس قدر و منزلت کے شاھد ہیں جو اس زمانے کے اندر جزیرہ نماے ایبیریا میں اسے حاصل تھی: ۲۳ ڈاٹ والا ایک پل، ایک سرکس، ایک تھیٹر اور Los Milagros کا مشہور ڈاٹوں پر قائم آب رو، جس کی خشت ہاے پختہ اور سنگ خارا کی دس محرابیں اب تک قائم ہیں۔ قوطیوں Visigoths کے عہد میں مارده لوزیٹانیا کا مرکزی شہر بن گیا اور بقول

طلیطلہ کے Rodrigo اس کے استحکامات اور دفاعی مورچوں کو خوب مضبوط کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ موسی بن نصیر [رک بآں] کی زیر قیادت مسلم فاتحین کو اس کے فتح کرنے میں کسی قدر مشکلات پیش آئیں۔ اس مسلم قائد نے رمضان ۹۳ھ / جون ۷۱۲ء میں ہسپانیہ کی سرزمین پر قدم رکھا اور مدینہ سدونیہ اور کرمونہ کو فتح کرکے اشبیلیہ کو فتح کیا۔ اس کے بعد اس نے مارده کا محاصرہ کیا اور سات ماہ تک برابر اس شہر کے گرد گھیرا ڈالے پڑا رہا۔ آخر کار باشندوں نے اطاعت قبول کر لی اور یکم شوال ۹۴ھ/ ۳۰ جون ۷۱۳ء شہر پر قبضہ ہو گیا۔ مارده سے موسی بن نصیر نے طلیطلہ پر اپنی پیش قدمی جاری رکھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ عرب گورنروں کے زمانے میں مارده کثیرالتعداد بربری اور ہسپانوی باغیوں کا مرکز اجتماع بن گیا تھا۔ یہی شہر تھا جہاں یوسف الفہری نے ایک ایسی تحریک کو ترقی دینے کی کوشش کی جو عبدالرحمن الداخل کی اپنی مفید مطلب ۱۴۱ھ / ۷۵۸ء میں جاری کردہ تحریک کے خلاف تھی۔ اس کے بعد ایک بربری اصبغ بن عبداللہ بن وانسوس نے وہاں ۱۹۰ھ/ ۸۰۵ء میں الحکم اول کے خلاف بغاوت برپا کر دی اور امیر قرطبہ کو متواتر سات سال تک اس کے خلاف ہر موسم گرما میں ایک مہم بھیجنی پڑی تب کہیں جا کر اس کا مزاج درست ہوا۔ ۲۱۳ھ / ۸۲۸ء میں مارده میں ایک اور بغاوت برپا ہوئی جس کی وجہ سے ۲۱۷ھ میں اور دوسری مرتبہ ۲۵۴ھ/ ۸۶۸ء میں اس شہر کا محاصرہ کرنا پڑا۔ امیر عبداللہ کے دور حکومت میں یہ عبدالرحمن بن مروان الجلیقی (گلیشین Galician) کا صدر مقام تھا۔ یہ ایک عرب نام ہے جس کے پردہ میں ایک مسیحی قومی لیڈر کا نام چھپایا گیا تھا۔ عبدالرحمن ثالث الناصر کے زمانہ میں مارده قطعی طور پر ۳۱۶ھ (۹۲۸ء) میں مطیع ہو گیا جبکہ قائد احمد بن الیاس کے سامنے اس نے ہتھیار ڈال دئیے۔

گیارھویں صدی سے مارده بطلیوس کے مقابلے میں زوال پذیر ہونے لگا، بالخصوص اس وقت سے جب شہر بطلیوس افطسی حکومت [رک بآں] کی ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا پایہ تخت بن گیا۔ یہ شہر تیرھویں صدی کے آغاز میں تک مسلمانوں کے قبضہ میں رہا۔ ۱۲۲۸ء میں اسے الفانسونہم شاہ لیون نے پھر لے لیا لیکن اسے پہلی سی اہمیت کبھی حاصل نہ ہوئی۔

جن عرب جغرافیہ دانوں نے مارده کا ذکر کیا ہے وہ اس کے رومانی کھنڈر بہ تفصیل بیان کرتے ہیں۔ وہ اس اسلامی قلعہ کا بھی ذکر کرتے ہیں جس کا بنیادی پتھر والا کتبہ محفوظ کر لیا گیا ہے۔ یہ قلعہ ۲۲۰ھ / ۸۳۵ء میں یہاں کے والی عبداللہ بن کلیب بن ثعلبہ نے اموی امیر عبدالرحمن ثانی کے حکم سے تعمیر کرایا تھا۔

مآخذ: اموی اندلس کے عرب مؤرخین: (۱) اخبار مجموعہ؛ (۲) ابن عذاری: بیان؛ (۳) ابن الاثیر؛ (۴) النویری؛ (۵) المقری: *Analectes*، مواضع کثیرہ)؛ (۶) الادریسی: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع Dozy و دخویہ، متن، ص ۱۷۵، ۱۸۲، ترجمہ ص ۲۱۱ و ۲۲۰؛ (۷) یاقوت: معجم البلدان، طبع وسٹنفلٹ، ۴: ۳۸۹ و ۳۹۰؛ (۸) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۷۲ تا ۲۳۸؛ (۹) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار، ہسپانیہ عدد ۱۰۷؛ (۱۰) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، اشاریہ؛ (۱۱) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۲: ۳۷، ۳۰ و ۳۰، ۹۲، ۹۹؛ (۱۲) *Recherches hist. litt. Esp.*، بار سوم، ۱:

۴۴ تا ۵۲؛ (۱۲) Codera: *Inscription árabe del Castillo de mérida*, *Bol. R. Acad. Hist.*، میڈرڈ ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۸ تا ۱۴۲)؛ (۱۳) E. Lévi Provençal: *Inscriptions arabes d'Espagne*، لائیڈن - پیرس ۱۹۳۱ء، عدد ۳۹، ص ۴۰۔

(E. Lévi Provençal)

ماردین: بالائی عراق (دیار ربیعہ) کا ایک شہر ہے۔

محل وقوع: بالائی عراق میں دجلہ اور فرات کا پن ڈھال ان کوھستانی بلندیوں کے سے بنا ہے جو دیار بکر کے جنوب مغرب میں قرجہ دغ کی چوٹی (بلندی ۵۰۰۰ فٹ) پر منتہی ہوتی ہیں۔ یہ بسالت پتھر (ایک قسم کا سیاہ مرمر یا سنگ موسی) کا گنجان سلسلہ کوہ مشرق میں جزیرہ ابن ابی عمر کی طرف بڑھ کے سنگ اہک کی پہاڑیوں سے جا ملتا ہے جنھیں قدیم زمانے میں Masius اور بعد میں ازلہ (Ἴζαλα) کہتے تھے۔ اس سلسلہ کوہ کے مشرقی حصہ میں جبل طور یا طور عابدین [رك باں] کا نام ہے جس کا صدر مقام مدیات ہے۔ مسیوس Masius کی جنوبی ڈھلوانوں سے متعدد آبشاریں اترتی ہیں جن میں بہت سی کوہ عبدالعزیز کے پہاڑوں (بجانب مغرب) اور تل کوکب اور سنجار (بجانب مشرق) کے درمیان کے علاقہ میں پہنچنے سے پہلے ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں اور ان کے مشترکہ پانی سے خابور [رك باں] ندی بن جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) الادریسی، مترجمہ Jaubert، ۲: ۱۴۲ (ماردین الجزیرہ کا ایک شہر)؛ (۲) ابن جبیر: سلسلۂ یادگار گب، ص ۲۴۳؛ (۳) ابن بطوطہ: الرحلۃ، ۲: ۱۴۲ تا ۱۴۸؛ (۴) ابو الفداء: تقویم البلدان، ترجمہ Reinaud، پیرس ۱۸۴۸ء، ۲/۲، ص ۵۵ = عربی متن ص ۲۷۹ (ماردین در دیار ربیعہ)؛ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۴: ۵۷ تا ۶۰؛ (۶) *The Travels of Josafa Barbaro* (۱۴۷۱ء) اور *The Travels of a merchant in Persia* (۱۵۱۷ء)، *Hakluyt Society* کی جلد میں جو ۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی؛ (۷) P. della Valle: *Viaggi*، برائٹن ۱۸۴۳ء، ۱: ۵۰۵ (سیاح کی بیوی ماردین کی رہنے والی تھی)؛ (۸) Tavernier (۱۶۴۴ء)، *Les Six Voyages*، ۱۶۹۲ء، ۱: ۱۸۷؛ (۹) Niebuhr (۱۷۶۶ء)، *Reisbeschreibung*، کوپن ہاگن ۱۷۷۸ء، ۲: ۳۹۱ تا ۳۹۸ اور لوحہ ۴۷؛ (۱۰) Olivier (۱۷۹۵ء)، *Voyage*، پیرس ۱۲ (top.) ۳: ۳۴۲؛ (۱۱) Dupre (۱۸۰۸ء)؛ *Voyage*، ۱: ۷۷ تا ۸۲؛ Kinneir: *A geogr. Memoir of the Persian Empire*، ۱۸۱۳ء، ص ۲۶۳ و ۲۶۴؛ (۱۲) Kinnier (۱۸۱۳ء)، *Journey through Asia Minor*، لندن ۱۸۱۸ء، ص ۴۴۴؛ (۱۳) Buckingham: *Travels in Mesopotamia*، لندن ۱۸۲۷ء، ص ۱۸۸ یا ۱۹۴ (مع شہر کا ایک عام منظر)؛ (۱۵) Southgate (۱۸۳۷ء) *Narrative of a tour through Armenia*، ۲: ۲۴۲ تا ۲۸۸؛ (۱۶) Ainsworth (۱۸۴۰ء) *Travels and Researches*، لندن ۱۸۴۲ء، ۲: ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ (۱۷) Defremery: *Observations sur deux points de l'histoire des rois d'Akhlath et de Mardin*، *J.A.*، ۱۸۴۴ء؛ (۱۸) Southgate: *Narrative of a Visit to the Syrian church of mesopotamia*، (۱۸۴۱ء) نیویارک ۱۸۴۴ء، ص ۲۱۵ تا ۲۴۲؛ (۱۹) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱ (۱۸۴۴ء)، ۱۰۰ تا ۱۰۳ و ۳۷۹ تا ۳۹۷ (بہت اچھا خلاصہ)؛ (۲۰) Goldsmid: *An overland Journey from Baghdad, Trans. Bombay Geogr. Soc.*، ۱۸، ۱۸۶۸ء، ص ۲۹ (ماردین کی آبادی بائیس ہزار ہے جن میں نصف عیسائی ہیں)؛ (۲۱) Cernik: *Technische studien-Expendition Erganzungsheft, Peterm. Mitt.* (۱۸۷۵ تا ۱۸۷۶ء)، ص ۴۴ ۱۰ تا ۱۸؛ (۲۲) Howorth: *History of the Mongols*،

۲ : ۶۸۳ تا ۶۸۶؛ (۲۳) Sacin : *Zur Geogr. des Tur' Abidin*، *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ۳۵ ص ۲۳۷ تا ۲۹۹ (نقشہ)؛ ۲۲۷ تا ۳۱۵؛ (۲۴) Sachau : *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۳۰۳ تا ۳۰۷ و ۳۲۸؛ (۲۵) Cuinet : *La Turquie d'Asie*، ۲ : ۳۹۳ تا ۵۱۹؛ (۲۶) Tomilov : *Otcet o poyezdke 1904*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۷ء، ۱ : ۲۶۳ تا ۲۶۷؛ (۲۷) Chapot : *La frontiere de l'Euphrate de pompee a la conquete arabe*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۳۱۲؛ (۲۸) Marke Sykes : *The Caliph's last Heritage*، لنڈن ۱۹۱۰ء، اشاریہ.

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

الماردینی : یہ تین مہندسوں اور تین سیاست دانوں کی ''نسبت'' ہے، مگر ان کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں.

(۱) عبداللہ بن خلیل بن یوسف جامع امویہ دمشق کا مؤذن نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے عشرہ اوّل میں فوت ہوا جس کی تصانیف کو اس بے پروائی سے نقل کیا گیا کہ بسا اوقات وہ اس کے پوتے سبط المارديني (عدد ۳ ذیل میں) کی تصنیفات مان لی جاتی ہیں ان کی تصانیف کی فہرست کے لیے دیکھیے Brockelmann : *G.A.L.*، ۲ : ۱۶۸ اور Suter : *Die mathematiker und Astronomen der Araber und ihre werke*، ۱۹۰۰ء، عدد ۴۲۱.

۲۔ اسمعیل بن ابراهیم بن غازی معروف بہ ابن فلوس ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) کے نصف اول میں گزرا اور علم حساب میں متعدد کتابیں تصنیف کیں؛ فہرست Brockelmann، ۱ : ۳۷۲ اور زوٹر Suter عدد ۳۵۹ میں موجود ہے.

۳۔ محمد بن محمد بن احمد سبط المارديني تینوں ماردینیوں میں سب سے زیادہ مشہور اور جس کی کتابیں بھی پہلے والوں کی نسبت زیادہ تعداد میں محفوظ رہیں۔ وہ اول الذکر کا پوتا اور قاہرہ کی جامع ازہر کا مؤذن تھا۔ تاریخ پیدائش ۸۲۶ھ/۱۴۲۳ء ہے، انتقال نویں صدی کے اواخر میں ہوا۔ علم ریاضی کی متعدد شاخوں میں اس کی تصنیفات جبرو مقابلہ اور علم ہیئت پر ہیں بالخصوص ان آلات کی تشریح میں جو علم نجوم میں استعمال ہوتے ہیں اور علی ھذا بعض دوسرے اصطلاحی امور سے متعلق فہرست Brockelmann، ۲ : ۱۶۷ اور Suter، عدد ۴۴۴ میں درج ہے.

(M. PLESSNER)

مارستان : رک بہ بیمارستان.

مارکسزم : رک بہ مزدکیت.

مارگلا : (پہاڑیاں اور درہ)؛ مارگلا کی پہاڑیاں راولپنڈی (پاکستان) کے کہستانی سلسلے سے تعلق رکھتی ہیں اور راولپنڈی تحصیل کے مغربی حصے میں واقع ہیں۔ ان کا آغاز ضلع ہزارہ کے پہاڑوں سے ہوتا ہے جو مری کی پہاڑیوں کے شمال میں موجود ہیں۔ جس جگہ مری، ہری پور اور راولپنڈی تحصیل کی حدود آپس میں ملتی ہیں وہاں یہ پہاڑیاں ضلع راولپنڈی میں داخل ہوتی ہیں اور راولپنڈی تحصیل کے شمال میں جنوب سے مغرب کی سمت میں پائی جاتی ہیں۔ تحصیل کے بیشتر حصے میں ان کی بلندی ۵۲۰۰ فٹ سے زیادہ رہتی ہے۔ اٹک کی حدود میں پہنچ کر ان کا سلسلہ پست ہونا شروع ہو جاتا ہے جہاں یہ ایک میدان میں ختم ہو جاتی ہیں۔ لیہہ کا دریا مارگلا پہاڑوں سے نکلتا ہے اور ان کی دیگر چھوٹی ندیوں کو ساتھ لے کر راولپنڈی کے شمالی علاقہ کو سیراب کرتا ہوا شہر اور چھاؤنی کے گرد گھوم کر دریائے سون میں جا گرتا ہے۔

راولپنڈی شہر سے تقریباً ۱۵ میل شمال مغرب

میں ان پہاڑیوں میں درہ مارگلا ہے۔ وہاں سے اوپر ۲ میل کے فاصلہ پر شاہ ڈھیری (ڈھیری شاہان) ہے جہاں ٹیکسلا کے تاریخی کھنڈرات ہیں۔ اس شہر میں فاهیان اور ہیون سانگ چینی سیاح بھی آئے تھے۔ درہ مارگلا تاریخی حیثیت کا حامل ہے۔ سکندر اعظم، محمود غزنوی، محمد غوری اور بابر اسی طرف سے گزرے، لیکن اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں اس شہر کا مقام واضح طور پر متعین ہو جاتا ہے۔ درے میں سے جو پرانی سڑک گزرتی ہے وہ پتھر کی سلوں سے بنائی گئی تھی۔ وہاں ایک پتھر پر ۱۰۸۳ھ کی تاریخ کندہ ہے جو ۱۶۷۲ء سے مطابقت رکھتی ہے۔ ان دنوں اورنگ زیب عالمگیر حسن ابدال آیا ہوا تھا۔ اس نے اپنے بیٹے شہزادہ سلطان کو دریائے سندھ کے پار خٹک قبیلے کی شورش فرو کرنے کے لئے بھیجا۔ (دیکھیے محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء، ص ۱۳۲).

معلوم ہوتا ہے ۱۰۸۳ھ درہ کاٹنے کی تاریخ ہے۔ اس سے زیادہ اس سلسلے میں مزید کچھ معلوم نہیں ہو سکا۔ پتھر کی سلوں سے اس زمانے میں سڑک تعمیر کرنا ایک بہت بڑا کارنامہ تھا۔ برطانوی عہد میں سابقہ سڑک کے مشرق میں جدید قسم کی سڑک بنائی گئی۔ یہ جرنیلی سڑک ہے جو لاہور سے پشاور تک جاتی ہے۔ انگریزوں نے درے میں دونوں سڑکوں کے درمیان جنرل نکسن کی یاد میں ایک مینار بنوانے کے علاوہ جست کے نلوں کے ذریعے کافی دور سے پانی لا کر ایک چشمہ بھی جاری کیا تاکہ آنے جانے والے مسافر پیاس بجھا سکیں۔ درے سے شمال کی طرف ایک سو فٹ کے فاصلے پر ریل گزارنے کے لئے پہاڑی میں سرنگ بنائی گئی ہے جو نو سو فٹ لمبی ہے۔ جرنیلی سڑک پر بسوں، کاروں اور چھکڑوں کی آمد و رفت ہر وقت جاری رہتی ہے۔ اس آمد و رفت کی وجہ سے درہ مارگلا کی اہمیت بڑھ گئی ہے کیونکہ راولپنڈی سے آگے ٹیکسلا، واہ چھاؤنی، حسن ابدال، ایبٹ آباد، کیمبل پور، پشاور جیسے شہر اس طرف واقع ہیں.

مآخذ: (۱) District and states Gazetteers of the Punjab لاہور ۱۹۷۷ء، ۲: ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۹۰، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۹، ۲۶۸، ۲۷۰؛ (۲) Canningham: Ancient Geography of India، لندن ۱۸۷۱ء، ص ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۰؛ (۳) District Census Report Rawalpindi، ۱۹۹۱ء، ۲۰۰، ۲۰۶؛ (۴) Abdul Ghani: Life and Works of Bedil، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۴۰؛ (۵) محمد ساقی مستعد خان: مآثر عالمگیری، کلکتہ ۱۸۷۱ء، ۱۳۲ تا ۱۴۸، (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا).

[ادارہ]

مارگولیتھ (D. S. Margoliouth)، ڈیوڈ سموئل مارگولیتھ انگلستان کا مشہور مستشرق جس نے نصف صدی تک آوکسفرڈ یونیورسٹی میں عربی کی تدریس کی۔ اس کا سن ولادت ۱۸۵۸ء اور سن وفات ۱۹۴۰ء ہے۔ اس کے آباؤاجداد پولینڈ کے یہودی تھے، لیکن اس کے والد نے اپنا آبائی مذہب ترک کر کے عیسائیت اختیار کر لی تھی اور مارگولیتھ اس لحاظ سے پیدائشی عیسائی تھا۔

مارگولیتھ ۱۸۸۹ء میں آوکسفرڈ یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور جب وہ ۱۹۳۷ء میں سبکدوش ہوا، تو اس وقت اس کی ملازمت کو ۴۸ سال گزر چکے تھے۔ اس نے بیضاوی کی تفسیر سے سورۂ آل عمران کا انگریزی میں ترجمہ کیا، جو ۱۸۹۴ء میں Chrestomathia Baidawiana کے نام سے شائع ہوا۔ اس کے علاوہ اس نے رسائل ابی العلاء المعری کو ایڈٹ کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مارگولیتھ کو عربی زبان پر بڑی قدرت

حاصل تھی۔ اس نے ارسطو کی کتاب الشعر (بوطیقا) کے سریانی اور عربی تراجم کو شائع کیا، اور ان کے یونانی متن کی تصحیح میں کام کیا۔ اس نے یاقوت کی معجم الادبا کو سات جلدوں میں شائع کرکے عربی ادب اور تاریخ کی بیش بہا خدمت انجام دی [السمعانی کی کتاب الانساب کی عکسی اشاعت بھی اس کی کاوش کا نتیجہ ہے]۔

۱۸۹۶ء میں پروفیسر مارگولیتھ نے ایک خاتون Jessie Payne Smith سے شادی کی اور اس کے بعد وہ کئی سال تک اپنی اس بیوی کے ساتھ سریانی لغت (*Thesaurus Syriacus*) کی تکمیل میں مصروف رہا، جسے اس کا والد نامکمل چھوڑ گیا تھا۔

برٹش میوزیم اور باڈلین (Bodleian) لائبریری میں جو قراطیس (Arabic Papyri) محفوظ ہیں، موصوف نے ان کا دقت نظر سے مطالعہ کیا اور سخت مشکلات کو حل کرکے ان کی فہرستیں تیار کیں۔ مانچسٹر کی John Rynolds لائبریری میں جو عربی قراطیس موجود ہیں، اس نے ان کی فہرست بھی ۱۹۳۳ء میں مکمل کی۔ مارگولیتھ نے اسلام پر جو کتابیں لکھیں ان میں ذیل کی تین کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۱۔ *Mohammad and the Rise of Islam* مطبوعہ ۱۹۰۵ء؛ ۲۔ *Mohammedanism* مطبوعہ ۱۹۱۱ء اور ۳۔ *Early Development of Mohammedanism* مطبوعہ ۱۹۱۴ء۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان کتابوں سے مارگولیتھ کے علم و فضل کا ثبوت ملتا ہے، لیکن ان میں تعصبات کا بڑا حصہ ہے۔ اس طریق تصنیف کو خود مغربی علماء نے بھی پسند نہیں کیا اور مسلمان قاری تو اس سے یقینا اور بجا طور پر برافروختہ ہوتا ہے۔ اس کی ایک کتاب رسول مقبول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی سیرت ہے۔ ٹائن بی (Toynbee) کی رائے میں یہ سیرت یورپ کے روایتی مسیحی تعصب کی آئینہ دار ہے۔ آمدروز Amedroz نے ابن مسکویہ کی تجارب الامم کو شائع کیا تھا۔ مارگولیتھ نے اس کا انگریزی ترجمہ کیا، جو ۱۹۲۰ء میں *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* کے نام سے متعدد جلدوں میں شائع ہوا۔

اگست ۱۹۱۴ء میں جنگ عظیم اول شروع ہوئی تو مارگولیتھ سوئٹزرلینڈ میں پھنس گیا، لیکن جلد ہی اس نے جنوآ کے راستے سے خلاصی پائی۔ سرکار برطانیہ نے اس کو ہندوستان بھیج دیا، جہاں اس نے کلکتہ، بمبئی اور لاہور میں لیکچر دیے۔ ۱۹۱۸ء کے بعد اس نے کچھ عرصہ بغداد اور اس کے مضافات میں گزارا۔

۱۹۲۵ء میں مارگولیتھ نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں ایک مضمون لکھا جس میں اس نے شعر جاہلی کے تمام ذخیرے کو جعلی قرار دیا۔ اس نے اس شاعری کا تمسخر اڑایا، حالانکہ اس ذخیرے کو آج تک مشرق و مغرب کے تمام علماء معتبر سمجھ کر بنظر استحسان دیکھتے آئے تھے۔ مصری ادیب طٰہٰ حسین نے شعر جاہلی پر شک و شبہ کا اظہار کیا ہے مگر یہ مارگولیتھ کی کورانہ تقلید کے سوا کچھ نہیں۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۵۱۸، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) *Dictionary of National Biography*، ص ۹۷۰، مطبوعہ امریکہ۔

(شیخ عنایت اللہ)

مارواڑ: "مارو وار" (= منطقۂ ہلاکت) کی بدلی ہوئی صورت ہے۔ بھاٹ اسے مارو دیسا بھی کہتے تھے۔ اولین مسلمان تذکرہ نویسوں نے اسے "مردیس" لکھا ہے (دیکھیے James Tod : *Annals of Antiquities of Rajasthan*، ج ۲، ص ۸۲)۔ یہاں قدیم زمانے سے راٹھور راجپوتوں کی حکومت رہی ہے۔ یہ علاقہ دریاے ستلج سے لے

کر سمندر تک پھیلا ہوا ہے۔

اکبر اعظم نے اجمیر فتح کیا تو ۱۵۶۲ء میں مارواڑ کے راجا مالدیو نے بحالت مجبوری دور اندیشی سے اپنے دوسرے بیٹے چندر سین کو اکبر اعظم کی خدمت میں تحفے تحائف دے کر اجمیر بھیجا اور بذات خود اکبر کے دربار میں حاضر ہونے سے پہلو تہی کی۔ اکبر صحرا کے اس راجا کی متکبرانہ روش سے برہم ہوا اور مارواڑ پر فوج کشی کی۔ مارواڑ کے راجا نے قلعہ بند ہو کر مدافعت کی، لیکن آخر خراج ادا کرنے کے وعدہ پر مصالحت کر لی۔ اس کے بعد راجستان کی تقریباً سب ریاستوں کے جن میں مارواڑ بھی ہے حکومت مغلیہ سے اچھے تعلقات رہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں بھی یہ صورت قائم رہی۔ راجپوت بدستور اعلی عہدوں پر فائز رہے۔ راجا جسونت سنگھ نے کئی مرتبہ بغاوت بھی کی، لیکن اورنگ زیب نے ہر دفعہ اسے معاف کر دیا اور آخر میں نہ صرف اس کا منصب بحال کر دیا بلکہ کابل کے اسلامی علاقے کی حکومت بھی تفویض کی اور گجرات، مالوہ اور اجمیر کا بھی اسے حاکم بنا دیا (وہی کتاب، ص ۸۰)۔

اورنگ زیب کے بعد حکومت مغلیہ کی کمزوری کی وجہ سے مارواڑ کے راجا جسونت سنگھ کے بیٹے اجیت سنگھ نے اجمیر پر قبضہ کر لیا (۱۷۲۰ء) اور اپنے نام کے سکے ضرب کرانے شروع کیے۔ محمد شاہ نے لشکر کثیر جمع کر کے اجیت سنگھ کو مار بھگایا۔ اجیت سنگھ کی ہلاکت کے بعد محمد شاہ نے اجیت سنگھ کے بیٹے ابھے سنگھ کو اجمیر اور احمد آباد کا حاکم بنا دیا اور اجمیر عملی طور پر مارواڑ کا حصہ بن گیا (Rajputana Distt. Gazetteer ج ۱: ۱۱، ۱۲)۔ اس کے بعد یہ علاقہ راجپوتوں کے مابین وجۂ نزاع بنا رہا اور ۱۸۵۷ء کے بعد حکومت انگلشیہ کے ماتحت آ گیا۔

تقسیم ہند کے بعد ۱۹۵۶ء میں ریاستوں کی نئی تنظیم کے عمل پذیر ہونے پر یہ علاقہ کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو راجستان میں شامل ہو گیا (The Statesman's Year-Book، ۱۹۷۵ - ۱۹۷۶ء، ص ۳۸۲)۔ ابرق، جپسم، چونا اور نمک یہاں بمقدار کثیر پیدا ہوتا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں (مضمون بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

ماروت: رک بہ ہاروت و ماروت۔

ماریا: ارتریا (Eritrea) کے مغربی منطقے میں ایک قبیلے کا نام؛ جو لوگ زیادہ تر گڈریے ہیں اور کرن کے ضلعے میں دریائے عنسبا کے وسط کی وادی میں رہتے ہیں۔ اس قبیلے میں خاندانی امیروں کی دو شاخیں ہیں۔ "ماریا قیح" یعنی "ماریا سرخ" اور ماریا صلیم یعنی "ماریا سیاہ"، پھر ان کے باجگذاروں (Vassals) کے کنبے ہیں۔ سرخ ماریا روایۃً ماریا سیاہ سے کچھ کم حیثیت کے سمجھے گئے ہیں اور انھیں بعض موقعوں پر سیاہ ماریا کو خاص تحفے دینا پڑتے تھے مثلاً جب ماریا سیاہ کا سردار فوت ہو جاتا تھا۔ باجگذار عملاً بٹے ہوئے تھے کیونکہ ہر ایک کنبہ کسی نہ کسی امیر خاندان کے سردار کے ماتحت سمجھا جاتا تھا اور دونوں شاخوں کا رئیس اپنی شاخ کے سب ارکان کے باجگذاروں پر بھی خاص خاص حقوق رکھتا تھا مثلاً اسے یہ اختیار حاصل تھا کہ باجگذار سے حکماً وہی نذرانہ خود وصول کرے جو وہ اپنے ذاتی سرپرست کو دیتا تھا یا ان سرپرستوں پر لازم کر دے کہ جو نذرانہ یا حبوب اپنی رعایا سے وصول کریں اس کا دسواں حصہ رئیس قبیلہ کا حق سمجھ کر اسے ادا کریں۔

ماریا اپنے آپ کو ماریا نامی جنگ جو کی اولاد میں بتاتے ہیں جو سہو نسل سے تھا اور ۱۴ سپاہیوں کے ساتھ عنسبا کی حدود میں آ بسا تھا۔ مقامی باشندوں نے مہمان کے طور پر اس کی آؤ بھگت کی لیکن رفتہ رفتہ ماریا کی اولاد کی تعداد اس حد تک بڑھ گئی کہ انہوں نے سارے ملک پر قبضہ کر کے اس کے مقامی باشندوں کو اپنے مطیع کر لیا۔ انجام کار وہ ان کے باجگزار بن گئے۔ یہ مقامی باشندے نسلاً "تگرائے" کہلاتے ہیں اور اصل میں حبشی اور بجہ قبیلے کے لوگ تھے۔ بہرحال ماریا اور ان کے باجگزار آج کل دونوں صرف تگرے (Tigre) زبان بولتے ہیں، بجہ بولی کی طرح سہو بالکل فراموش ہو چکی ہے۔

ماریا مذہباً عیسائی تھے لیکن بعد میں انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اسلامی شریعت کے نفاذ کا آہستہ آہستہ ان میں بڑا اثر ہوتا گیا جس سے آبادی کو کئی ایک پہلوؤں سے حقیقی فائدہ پہنچا؛ اس لیے کہ شریعت اسلامیہ کے نفاذ نے زمانۂ قدیم کی ان کرخت رسوم کی سختی کو بہت حد تک کم کر دیا جن کی بدولت امرا کو خاص مراعات حاصل تھیں اور ان کو باجگذاروں پر آقائی کا حق ملا ہوا تھا۔ بات یہ ہے کہ پرانے قانونِ وراثت کی رو سے فرزندِ اکبر کو مروجہ طور پر جو حق حاصل تھا اور علیٰ ہذا لڑکیوں کو باپ کے ورثے سے محروم رکھا جاتا تھا اسلامی اثرات کی بدولت انہیں آہستہ آہستہ متروک کر دیا گیا

اسی طرح یہ رسم بھی پائی جاتی تھی کہ ان باجگزاروں کو غلام بنا لیا جاتا تھا جو امرا کا قرضہ ادا نہیں کر سکتے تھے یا قانونِ تعزیرات میں ارتکابِ جرم پر امراء اور باجگزاروں کی سزا میں امتیاز روا رکھا جاتا تھا، ماریا قبائل نے جب اسلام قبول کر لیا تو ان باتوں میں کمی واقع ہو گئی۔ پھر جب اہلِ اٹلی نے اریتریا پر قبضہ کر لیا تو اس قسم کے جملہ قوانین یک قلم منسوخ ہو گئے۔

مآخذ: (۱) W. Munzinger: *Ostafrikanische Studien*، Schaffhausen ۱۸۶۴ء؛ (۲) E. Littmann: *Lieder der Tigre Stamme*، *publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*، ج ۳ اور ۴، لائیڈن ۱۹۱۳ و ۱۹۱۵ء؛ (۳) C. Conti Rossini: *Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea*، روم ۱۹۱۶ء۔

(ENRICO CERULLI)

• **ماریہ قبطیہ**: [ماریہ بنت شمعون القبطیۃ المصریۃ] کو مقوقس حاکم مصر [و اسکندریہ] نے مع ان کی بہن سیرین [سیرین] کے ۷ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں تحفۃً ارسال کیا تھا۔ (ایک اور بیان کے مطابق وہ چار بیبیاں تھیں، [جو بقول ابن کثیر احتمال یہ ہے کہ دوسری دو عورتیں دونوں بہنوں کے لئے بطور خادمہ تھیں۔ اس تحفے کے ساتھ ایک خصی غلام مسمّی مابور اور ایک سفید رنگ کا خچر دلدل نام بھی تھا۔ نیز ہزار مثقال سونا اور ریشمی کپڑے]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے انہیں اپنی سرّیہ قرار دیا اور سیرین کو حضرت حسانؓ بن ثابت کو عنایت فرمایا [اور ان کے بطن سے عبدالرحمن بن حسان پیدا ہوئے]۔ مدینہ کے بالائی حصے (العالیہ) میں آپؐ نے حضرت ماریہؓ کی رہائش کا انتظام فرما دیا تھا جہاں آپؐ تشریف لے جایا کرتے تھے۔ ان کے نام پر یہ مکان بعد میں مشربۂ ام ابراہیم کہلانے لگا تھا۔ [ذوالحجہ ۸ھ میں] ان کے بطن سے رسول اللہؐ کے ایک فرزند تولد ہوئے جن کا نام آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم نے ابراہیمؑ رکھا اور جن کی پیدائش سے آپؐ اتنے خوش ہوئے کہ ابو رافعؓ کو جو یہ بشارت لے کر آیا تھا ایک غلام

عطا کیا ۔ ساتویں دن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے بیٹے کا نام ابراہیم رکھا اور سر منڈوایا اور عقیقہ کیا ۔ ام بردہؓ نے دودھ پلایا ۔ [جسے آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایک قطعہ نخلستان عطا فرمایا]، لیکن وہ بچپن ہی میں [بقول البلاذری اٹھارہ ماہ اور بقول ابن کثیر بیس ماہ زندہ رہنے کے بعد] انتقال کر گئے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو لخت جگر کی وفات سے بڑا صدمہ ہوا ۔ آپؐ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے ۔ اس عالم میں آپؐ فرمانے لگے: آنکھیں ڈبڈبا آتی ہیں، دل غمگین ہے، لیکن زبان پر ایسا کلمہ نہیں لا سکتے جو اللہ تعالٰی کو ناپسند ہو ۔ اے ابراہیم! ہم تیرے فراق میں غمزدہ ہیں ۔ اللہ کے حکم کے مطابق ہم اِنَّا لِلّٰہِ وَ اِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ پڑھتے ہیں (انساب الاشراف، ۱: ۴۵۱-۴۵۲) ۔ حضرت فضل بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہ اور بقول بعض ام بردہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے انہیں غسل دیا اور چھوٹی سی چارپائی پر جنازہ اٹھایا گیا اور جنت البقیع میں حضرت عثمانؓ بن مظعونؓ کے پاس دفن کیے گئے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت عباسؓ قبر کے کنارے پر تشریف فرما رہے اور حضرت فضلؓ بن عباس اور اسامہؓ بن زید قبر میں تدفین کے لیے اترے ۔ آپؐ کے حکم سے قبر کے سرہانے ایک پتھر رکھا گیا اور قبر پر پانی چھڑکا گیا ۔ [حدیث میں آیا ہے کہ ان کے انتقال کے دن سورج گرہن ہوا تھا ۔ اس سے ہم ان کی وفات کی کچھ صحیح تاریخ معلوم کر سکتے ہیں ۔ حساب سے ۲۹ شوال ۱۰ھ / ۲۷ جنوری ۶۳۲ء کو گویا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے انتقال سے چند ماہ قبل] ۔ جب گرہن لگا تو لوگوں نے خیال ظاہر کیا کہ حضرت ابراہیمؑ کی وفات پر سورج بھی ماتم کناں ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فوراً اس امر کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ نہ تو کسی کی موت پر اور نہ پیدائش پر سورج کو گرہن لگتا ہے ۔ یہ تو اللہ تعالٰی کی ایک نشانی ہے ۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ اپنے زمانۂ خلافت میں حضرت ماریہؓ کی بہت تعظیم و تکریم کرتے رہے اور انہوں نے ان کے لیے وظیفہ بھی مقرر کر دیا تھا جو ان کی وفات تک انہیں ملتا رہا ۔ حضرت ماریہؓ نے محرم ۱۶ھ کو عہد فاروقی میں وفات پائی ۔ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز جنازہ پڑھائی اور بقیع کے قبرستان میں انہیں دفن کیا گیا ۔ یاقوت حموی (معجم البلدان، ۲: ۲۹۰) کے بیان کے مطابق حضرت ماریہؓ قبطیہ صعید مصر کے علاقہ اَنْصنا کے گاؤں حفن کی رہنے والی تھیں اور حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کی سفارش پر حضرت امیر معاویہؓ نے اہل حفن کو خراج ارضی معاف کر دیا تھا] ۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ (de Goeje)، ۱: ۱۵۶۱، ۱۶۸۶، ۱۷۷۴ ببعد؛ (۲) ابن سعد، طبع Sachau، ۱/۲: ۶ ببعد، ۸: ۱۳۱ تا ۱۳۸، ۱۵۳ تا ۱۵۶؛ [(۳) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۴۴۸ تا ۴۵۳؛ (۴) ابن حزم: جوامع السیرہ، ۳۰، ۳۱، ۳۸؛ (۵) وہی مصنف: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۵، ۱۶؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۴۷؛ (۷) ابن حبیب: المحبر، ۷۹؛ (۸) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۵: ۵۴۳؛ (۹) ابن حجر: الاصابہ، کتاب النساء، عدد ۹۸۴؛ [(۱۰) قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری: رحمۃ للعالمین، جلد ۲]؛ (۱۱) Caetani: *Annoli dell, Islam*، ۲: ۲۱۱ ببعد و ۲۳۴، ۲۹۱ ببعد؛ (۱۲) Lammens: *Fātima*، ص ۲ ببعد؛ سورج گرہن کے متعلق: (۱۳) Rhodokanakis: *W.Z.K.M.*، ۱۴: ۷۸ ببعد ۔

(Fr. Buhl [و ادارہ])

• **مازن** : متعدد عرب قبیلوں کا نام جو جزیرۃ العرب کے بڑے بڑے نسلی گروھوں کی نمائندگی کرتا ہے۔ الأغانی، ۸ : ۱۳۱ (= یاقوت : ارشاد، ۲ : ۳۸۲ و ۳۸۳) کی ایک روایت سے اس کی مخصوص مثال مل جاتی ہے۔ کہتے ھیں جب خلیفہ الواثق نے مشہور نحوی ابوعثمان المازنی سے جو اس کے دربار میں حاضر تھا، یہ پوچھا کہ تم کس مازن میں سے ہو؟ بنو تمیم کے، بنوقیس کے، ربیعہ کے یا یمن کے مازن سے؟

اول الذکر میں مازن بن مالک بن عمرو بن تمیم (Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen*، L ۱۲) دوسرے میں؛ مازن بن منصور (D، ۱۰) یا مازن بن فزارہ (H، ۱۳)؛ تیسرے میں مازن بن شیبان ذُھل (C، ۱۹) اور آخری مازن بن النجار جو خزرج انصار کا ایک قبیلہ تھا (۱۹ و ۲۰)۔ ان کے علاوہ کئی ایک اور قبائل بھی ھیں جن کا نام مازن تھا۔ جمهرۃ الانساب (ابن کلبی) میں اس نام کے کوئی ستر قبائل درج ھیں جن میں سے زیادہ مشہور یہ ھیں : مازن بن سعد بن ضبّہ (ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۶؛ جمهرۃ کے مخطوطہ موزہ بریطانیہ AD ۲۳،۲۹۷، ورق ۱۳۱ الف کے مطابق زیادہ صحیح مازن بن مناۃ بن بکر بن سعد بن ضبہ جو *Tabellen* میں درج نہیں ہے)؛ صعصعہ بن معاویہ بن بکر بن ھوازن (ابن قتیبہ، ص ۴۳؛ *Tabellen*، H، ۱۴)؛ مازن بن ربث بن غطفان (H، ۱۰)؛ مازن بن ربیعہ بن زبید یا مازن مذحج (۷، ۱۸)؛ مازن بن الازد (۱۱، ۱۱)۔ مازن کی اس کثرت تعداد کی حقیقت یہ ہے کہ مختلف سربراھوں کے نام مازن تھے جو مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سربراھوں کے ناموں کی وجہ سے ان کی اولاد بنو مازن کہلائی؛ البتہ ان سب کے آبا و اجداد الگ الگ ھیں۔

[مازن نام کے قبائل کے لیے نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ بذیل مازن]۔

ماخذ نے ان مختلف قبائل کے متعلق جن کو مازن کہا جاتا تھا چند ایک جغرافی اور تاریخی حوالے بھی ملتے ھیں، لیکن عام طور پر یہ معلومات بڑی قلیل ھیں، کیونکہ ان قبائل میں کسی نے بھی اتنی اھمیت حاصل نہیں کی جس کی بنا پر وہ کسی بڑے قبیلہ سے جس سے اس کا تعلق بھی تھا بے نیاز ھو جاتا۔ مازن بن النجار کے بارے میں کچھ معلومات ملتی ھیں۔ یہ مدینہ منورہ کے بنو خزرج کا ایک اچھا خاصہ گروہ تھا (اسلام کے آغاز میں ان کی خدمات کے لیے دیکھیے Caetani : *Annali dell'Islam*، اشاریہ جلد ۱ و ۲)۔ ایسے ھی مازن بن فزارہ کا بھی تھوڑا بہت حال معلوم ہے۔ وہ بنو ذُبیان میں شامل تھے، اس لئے انھوں نے قبیلہ داحس اور الغبراء کے معرکوں میں حصہ لیا (قب مادہ ذبیان اور الأغانی، ۱۶ : ۲۷)، ابن میادہ نے جو خود بھی ذبیانی تھا پہلی صدی ھجری کے آخر میں ان کی ھجو کہی (الأغانی، ۲ : ۹۰ و ۱۰۲)۔ مازن بن شیبان بن ذھل کے بارے میں بھی کہ ابو عثمان نحوی بھی انھی میں سے تھا، مذکورہ بالا روایت سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی بولی میں (ابتدائی؟) م کو ب کی طرح بولتے تھے (باسمک بجائے ماسمک = تیرا کیا نام ہے)۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو دوسرے ربیعہ کی زبان کے بارے میں کہیں مذکور نہیں۔ آخر میں مازن بن الازد ھیں جن کے متعلق روایت ہے کہ وہ شمال کی جانب ھجرت کر کے گئے۔ انھوں نے اپنا نام غسان [رک بآں] رکھ لیا اور اسی نام سے مشہور ھوے۔

صرف مازن بن مالک بن عمرو بن تمیم ھی ایک ایسا قبیلہ ہے جس کے متعلق ھمیں ایک حد تک

معلومات حاصل ھیں ۔ تمیم [رک باں] کے بیٹوں کے متعلق جو روایت غیر معمولی تفصیل کے ساتھ مشہور ہے، اس میں مازن کی ایک کہانی بھی شامل ہے جس میں اس کے چچا عبد شمس بن سعد بن زید مناة بن تمیم العنبر بن عمرو بن تمیم (قب المفضل بن سلمہ : الفاخر، طبع Storey، ص ۳۳۲ اور حوالہ جات جو حاشیہ میں دیے ھیں) کے خلاف معرکہ آرائی کا ذکر بھی آ جاتا ہے ۔ اس قبیلے نے عمرو بن تمیم کا جو اس سے بڑا قبیلہ تھا، ساتھ کبھی نہیں چھوڑا جس میں یہ خود بھی شامل تھا اور جس کا قیام انھیں کے ساتھ نجد کے انتہائی شمال مغربی علاقے میں تھا ۔ ان کا صدر مقام عین سفاری کے ارد گرد تھا ذوقار کے قریب (۱) نقائض، طبع Bevan، ص ۴۸، سطر ۷، کا حاشیہ؛ (۲) یاقوت، ۳ : ۹۵؛ (۳) البکری، ص ۳۲۷، سطر ۱ ص ۷۸۷ تا ۷۸۸) ۔ اس مازن کے بڑے بڑے گروہ یہ تھے : بنو حرقوص، خزاعی، رزام، انمار، زبینہ، ابانہ اور رعلان ۔ زمانہ جاھلیت میں مازن اپنے آبائی قبیلے کے پیرو تھے؛ چنانچہ ھم انھیں ان کی لڑائیوں میں حصہ لیتے بھی دیکھتے ھیں دوسرے تمیمی قبائل کی طرح ۔ عکاظ کے میلے میں وہ بھی باری باری سے حاکم ھوا کرتے تھے (نقائض، ص ۳۳۸) ۔ اسلام کے زمانے میں مخارق بن شہاب ان کا سردار تھا جو شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہے (قب بالخصوص (۱) الجاحظ : بیان، ۲ : ۱۷۱؛ (۲) القالی : الامالی، ۳ : ۵؛ (۳) ابن حجر : الاصابہ، قاھرہ ۱۳۲۵ھ، ۶ : ۱۵۶) ۔ معلوم ھوتا ہے مازن اسلام کے سرگرم پیرو بن چکے تھے کیونکہ انھوں نے دوسرے بنو تمیم کے ساتھ مل کر ردّہ میں حصہ نہیں لیا، (۱۱ھ) یہاں تک کہ انھوں نے ان پیام بروں کو مار بھگایا جو سجاح کذابہ [رک باں] نے ان کے پاس بھیجے تھے بلکہ ان میں سے ایک کو جس کا نام تغلبی الھذیل بن عمران تھا، قید بھی کر لیا تھا ۔ یہ تغلبی انتقام کے لیے مناسب موقع کا منتظر رھا اور حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد جو پر آشوب زمانہ آیا (۳۵ھ/ ۶۵۶ء). اس سے فائدہ اٹھاتے ھوئے سفاری کے علاقے میں تاخت و تاراج کرنے لگا، لیکن مازن نے اس کا مقابلہ کیا اور اسے قتل کر کے کوئیں میں پھینک دیا (الطبری، ۱ : ۱۹۱۱ و ۱۹۱۵، قب الاغانی، ۱۹ : ۱۳۵ تا ۱۳۹، ترجمہ در Caetani : *Annali dell 'Islam*، ۱۰ : ۵۵۳ تا ۵۵۵ آخری عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ سفاری کے خلاف سہم کا ردّہ کے واقعات سے کوئی کوئی تعلق نہیں تھا) ۔

بعد کے زمانے میں قبیلہ مازن کے لوگ دوسرے تمیمی قبائل کی طرح بتعداد کثیر خراسان میں آباد ھو گئے ۔ انھوں نے وسط ایشیا کی فتوحات میں حصہ لیا ان مازنوں میں جن افراد نے کارھائے نمایاں سرانجام دیے، شہاب بن مخارق بھی تھا اس سردار کا بیٹا جس کا اوپر ذکر آ چکا تھا (الطبری، ۱ : ۲۵۶۹ و ۲۷۰۷) پھر ھلال بن الاحوذ جس نے (۱۰۲ھ/ ۷۲۰ء) میں یزید بن المھلب کو شکست دے کر اس کے سارے خاندان کو قتل کر ڈالا ۔ عمر بن سنان جس نے ایرانی سردار رتبیل (ابن الکلبی : نسب الخیل، ص ۴۰، نوٹ سطر ۳ و ۴) کو قتل کیا ۔ بنو امیہ کے خلاف بغاوت میں تو بنو عباس کی افواج میں بھی کئی قوّاد موجود تھے لیکن جو بنو مازن خارجیوں سے جا ملے ان کی تعداد بھی کچھ کم نہ تھی ۔ ازرقیوں کا مشہور سردار قطری بن الفجاة [رک باں] کابیہ بن حرقوص کے قبیلہ سے تھا ۔

ان مشہور و معروف شعراء میں جو بنو تمیم نے پیدا کیے بہت کم ایسے ھیں جن کا تعلق بنو مازن سے ھو؛ تاھم اموی دور کا شاعر ھلال بن اسعر قابل ذکر ہے (الاغانی، ۲ : ۱۸۶)، مالک بن الریب شاعر بھی تھا اور ڈاکو بھی، وہ الحجاج کا ھمعصر ہے (۱)

الأغانی، ۱۹ : ۱۶۲ تا ۱۶۹؛ (۲) ابن قتیبه : الشعر و الشعراء، طبع دخویه، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷ وغیرہ) ۔ زهیر بن عروة السکب (الأغانی، ۱۹ : ۱۵۶) ۔ اس کے چند اشعار جو ہم تک پہنچے ہیں ان کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے اور یہی اشعار اس کے باپ سے بھی منسوب کیے جاتے ہیں۔ اس کا نام عروہ بن جلہم تھا مگر یہی اشعار عبدالرحمن بن حسان بن ثابت سے بھی منسوب ہیں؛ قب مفضلیات، طبع Lyall، ص ۲۴۹ نوٹ Ly) ۔ آخر میں یہ کہہ دینا بھی ضروری ہے کہ عربی لسانیات کے دو باکمال ماہرین فن مازنی تھے : ابو عمرو بن العلاء [رک باں م ۱۵۴] اور النضر بن شمیل جس کے شجرے Wüstenfeld کی کتاب *Tablcn* (L) میں منقول ہیں۔

مآخذ : Wüstenfeld : *Register Z. d. Geneal. Tabellen*، ص ۲۹۱؛ ۲) ابن قتیبه : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۴۳ تا ۴۴؛ (۳) ابن درید : کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۲۴ تا ۱۲۶ و ۱۷۰ و ۲۱۱ و ۲۵۸؛ (۴) ابن الکلبی : جمهرة الأنساب، مخطوطه موزه بریطانیه، ۲۳ و ۲۹۷ و ورق ۹۰ تا ۹۲ اور مواضع کثیره۔

(G. Seir Della Vida)

مازندران : بحیرہ خزر کے جنوب میں ایک صوبے کا نام جس کے مغرب میں گیلان ہے اور مشرق میں استر آباد کا صوبہ ہے [رک باں، نیز گرگان] . . . . [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائڈن بار اول بذیل مادہ] .

مآخذ : سیاحت : (۱) Pietro della ، ۱۶۱۸ء *Viaggi* حصه دوم، خط چہارم، Brighton، ۱۸۴۳ء، ص ۲۸۵ - ۳۰۷؛ اصفہان : سیاہ (کوہ موجودہ جھیل قم کے مشرق میں) فیروز کوہ، شیرگاہ، ساری، فرح آباد، اشرف ساری، فیروز کوہ، گل یارد، تہران؛ (۲) سر ٹامس ہربرٹ *Some Year's Travels*، (۱۶۳۴ء) اور فرانسیسی ایڈیشن *Relation du Voyage*، پیرس ۱۶۶۳ء، ص ۲۹۵ تا ۳۱۱ اصفہان، سیاہ کوہ، فیروز کوہ، علی آباد، اشرف، آمل، تہران؛ Hanway : *A historical account*، لندن ۱۷۵۴ء، باب ۲۷، ۳۹ تا ۴۹، استر آباد، بارفروش، اشرف؛ (۴) S. G. Gmelin : *Reise d. Russland*، ۳ (*Reise d. d. nordliche Persien 1770-1772*)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۷۷۴ء، ص ۳۴۴ تا ۳۷۴ (آمل، بار فروش، علی آباد، ساری، اشرف)؛ (۵) G. Forster : *A Journey from Bengal to England* (۱۷۸۳ء)، لندن ۱۷۹۸ء، ۲ : ۱۷۹ تا ۲۰۱ (بسطام، دہ ملا، چلاو، ساری بار فروش)؛ (۶) Morier : *Second Journey*، لندن ۱۸۱۸ء، باب ۲۳ (تہران، بومہن، دماوند، باغ شاہ، فیروز کوہ، اسران، فولاد محلہ، چشمہ علی، استر آباد)؛ (۷) Macdonald Kinnier : *Geogr. Memoir*، لندن ۱۸۱۳ء، ص ۱۶۱ تا ۱۶۷؛ (۸) Gusoley : *Travels*، لندن ۱۸۱۹ء، ۳ (فیروز کوہ، سرخ رباط، زیر آب، شیرہ گاہ، علی آباد، ساری، اشرف، فرح آباد، آملی، میان قلعہ، دماوند)؛ (۹) Trezel : *Notice Sur le Ghilan et mazenderan*، در Jaubert : *Voyage en Armene et en Perse*، ۱۸۲۱ء، ۲ : ۴۲۱ تا ۴۶۲؛ (۱۰) Fraser : *Travels and Adventures . . . on the southern Bank of the Caspian Sea*، لندن ۱۸۲۶ء، باب ۲-۸، ۱۲ تا ۱۲۵ : اشرف، ساری، بار فروش، آمول، ازدہ (Izideh)، علی آباد، تورو (Towar)، آب گرم، لاہیجان؛ Eichwald : *Reise auf d. Kasp. meere* (۱۸۲۵-۲۶ء)، Stuttgart ۱۸۳۴ء، باب ۱۱ : مازندران، ص ۳۳۰ تا ۳۵۸، مشہد سر، بار فروش)؛ (۱۱) Conolly : *Journey to the North of India overland*، لندن ۱۸۳۴ء، ۱ : ۲۰ تا ۲۷، (تہران، فیروز کوہ، ساری، اشرف)؛ (۱۲) Burns : *Travels into Bokhara*، ۱۸۳۵ء، ۳ : ۱۰۳ تا ۱۲۲، (استر آباد، اشرف، علی آباد، فیروز کوہ، تہران)؛ (۱۳) Stuart : *Journal of a Residence in Northern Persia*، (۱۸۳۵ء)، لندن

۱۸۵۳ء، ص ۲۴۷ تا ۲۸۹، (شہر دماوند، فیروز کوہ، زیر آب، ساری، آمول، تہران)؛ (۱۴) d'Arcy Todd : *Memoranda to accompany a sketch of part of Mazandran*، *J.R.G.S.*، ج ۸، ۱۸۳۸ء، ۱۰۱ تا ۱۰۸، نقشہ، (تہران، آمول، بارفروش، بیرگاہ، سرخہ رباط، فیروز کوہ، تہران، دماوند، فیروز کوہ، منبع ہائے تالار، دیو سعید، شیرگاہ، علی آباد، ساری، بارفروش، آمول، تہران، فیروز کوہ، فولاد محلہ)؛ (۱۵) Ritter : *Erd kunde*، ج ۶/۱، جزو ۸/۲، برلن ۱۸۳۸ء، ۴۷۱ تا ۵۱۴ (کوہ البرز میں سے ہو کر جانے کے راستے)، ص ۴۹۵ تا ۵۰۰ (مازندران کا ساحلی علاقہ)، ص ۵۰۰ تا ۵۹۵ (دماوند)؛ (۱۶) Fraser : *A winter's Journey*، ۱۸۳۸ء، ۲ : ۱۲۱ تا ۱۳۵ (فیروز کوہ، شمشیر زادہ، شاہ رود)، ۲ : ۳۱۶ تا ۳۸۲ (تہران، لار، کلارستاق، پرسیب، آمل، بارفروش، مشہد سر، ازدبہہ، سخت سر)؛ (۱۷) Wilbraham : *Travels in the Trans-Caucasian* (۱۸۳۷ء)، لندن ۱۸۳۹ء، ص ۳۲۳ تا ۳۴۴ (تہران، فیروز کوہ، زیر آب، ساری، اشرف، آمل؛ (۱۸) Holmes : *Sketch of the Shores of Caspian*، اس شہر کا نام آمون لکھا ہے۔ آج کل آمل کہتے ہیں، لندن ۱۸۴۵ء، باب ۱۰ (کلارستاق، نور، آمل، فرح آباد، استر آباد)، (باب ۱۷۰ (ساور، شاہ کوہ، شمشیر بر، چشمہ اعلی اعلی سمنان)؛ (۱۹) Vas Kcbinikov : *Puteshestviye po severnoi Persil*، *Gornü Zurnal* (۱۸۴۳-۴۴ء)، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۶ء، ۵ : ۱۷۱ تا ۲۲۰، نقشہ جرمن ترجمہ در *Ermans Russ. Archiv*، باب پنجم Heft ص ۶۷۳ تا ۷۰۸ (طبقات الارض Geology شاہ کا کوساری، فیروز کوہ، کجور، تہران)؛ (۲۰) Buhse : *Berg-eise von Gilan nach Asterabad* در *Baer and Halmersens Beitrage Z. Kenntniss des russ. Reiches*، ۱۸۴۷ء، ج ۱۳، ص ۲۱۷ تا ۲۳۶ (لسبوہ، کلاردشت، کجور، اسک، فیروز کوہ، فولاد محلہ)؛ (۲۱) Hommaire de Hell : *Voyage en Turquie et en Perse*، پیرس ۱۸۵۵ء، ۳ : ۳۱۲ تا ۳۳۶ (تہران، لار آمول، اشرف، استرآباد، رادکان، خورد محلہ، علی چشمہ سمنان) ص ۳۸۵ تا ۳۹۰ (تفصیل سیاحت، اٹلس تختہ ۷۳ تا ۸۲ از Lawrens)؛ (۲۲) de Bode : *Očerki turkmen. Zemli i Yugo vostoč. Pribrez. Kaspiiskago moria*، *Otečest. Zapiski*، ۱۸۵۶ء، عدد ۷، ص ۱۲۳ تا ۱۵۰ (تہران، سربندان فیروز کوہ، چہاردہ، ہزار جریب، استرآباد) عدد ۸، ص ۳۰۹ تا ۳۲۷ (ساور، رادکان)؛ (۲۳) F. Mackenzie : *Report on the Persian Caspian Provinces*، رشت ۱۸۵۹ء، تا ۱۸۶۰ء، (مخطوطہ سے نقل Rabino نے کیا ہے)؛ (۲۴) Gasteiger : *Kobach Rundreise durch die nordl. Prov. Persiens. Z.F. Allgem. Erd.*، ۱۲ : ۱۸۶۲ء، ص ۳۴۳ تا ۳۵۶، (تہران، فیروز کوہ، "سبت کوہ" (سوار کوہ)، ساری، اشرف، استر آباد؛ (۲۵) Dorn : *Bericht uber eine wissensch. Reise in den Kaukasus* وغیرہ؛ *Mel. Asiat*، ۴ : ۱۸۶۲ء، ص ۴۲۹ تا ۵۰۰ (اشرہ، ادہ، اشرف، بارفروش، مشہد سر)؛ (۲۶) Dorn : *Reise nach Masanderan im J. 1860*، حصہ ۳، (سینٹ پیٹرز برگ، اشرف) سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۵ء، (مع ایک اٹلس)؛ (۲۷) Melgunov : *O Yuznom bergi Kaspiskago moria*، ضمیمہ جلد ۳ مرتبہ *Zapiski Akadem Nauk*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۳ء، ص ۹۵ تا ۱۹۵ جرمن ترجمہ از Zenker : *Das Sudliche Ufer d. Kasp. meeres*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، (مع چند اغلاط املا)؛ (۲۸) Eastwick : *Three year's Residence*، لنڈن ۱۸۶۴ء، باب ۳؛ ۲ : ۵۰ تا ۱۰۰ (استر آباد، اشرف، ساری، علی آباد، شیرگاہ، زیر آب، سرخہ رباط، فیروز کوہ، سربندان، بومہن)؛ (۲۹) Seidlitz : *Handel und Wandel an d. Kaspischen Süd Küste*

(از Russkii Vestnik Pet mitt)، ۱۸۹۹ء، ص ۹۸ تا
۱۰۳، ۲۵۵ تا ۲۶۸ (سفید رود - مشہد سر - بندرگز - اشرف
صفی آباد)؛ (۳۰) G.C. Napier : Extracts from a
diary of a tour in Khorasan، J.R.G.S.، ۱۸۷۶ء، ص
۶۲ تا ۱۷۱ (اچھا نقشہ گل گیج، کباد؟، فیروز کوہ،
گور سفید، خنگ، روبار چشمہ اعلی، چاردہ، شمشیر بر،
اسب نیزہ، شاہ رود)؛ (۳۱) V. Baker : Clouds in the
East، لندن ۱۸۷۶ء (ص ۶۲ تا ۹۸ اشرف، ساری،
شیرگاہ، زیرآب، فیروز کوہ، سربندان، بومہن، تہران
ص ۷۸ تا ۱۳۲ لار، اسک، خلر(؟)، علی آباد، زیرآب،
کسلیون(؟)، علی آباد اتّے (Atteane)، سرکندہ، چشمہ
اعلی، دہ ملا، دامغان؛ (۳۲) Stack : Six months in
Persia، باب ہفتم و ہشتم لندن ۱۸۸۲ء ۲: ۱۲۰ تا
۲۰۲ (تہران، کوہ دماوند مشہد سر)؛ (۳۳) Beresford
Lovett : Itinerary notes of route surveys in Proc.
Northern Persia، R.G.S.، ۵: ۱۸۸۳ء فروری ص ۵۷ تا
۸۳ (تہران، چلاوس، نور، بلدہ، لار، اسک، فیروز کوہ،
فولاد محلہ، چاردہ، زیارت استرآباد)؛ (۳۴) Curzon :
Persia، ۱۸۹۲ء ۱: ۳۶۳ تا ۳۸۹ باب ۱۲ (مازندان
اور گیلان) مع خاکہ؛ (۳۵) Sven Hedin : Genom
Khorasan، سٹاک ہالم ۱۸۹۲ء ۱: ۵۷ تا ۶۹
(دامغان، چاردہ، جہان نما، استرآباد)؛ (۳۶) E. G.
Browne : A year amongst the Persians، لندن ۱۸۹۳ء
ص ۷۵ تا ۸۹ (تہران - مشہد سر)؛ (۳۷) de Morgan:
Mission Scientifiques Etudes Geographiques، ۱ :
۱۸۹۳ء ص ۱۱۳ تا ۲۰۸ (مختلف تصاویر)؛ (۳۸)
A. F. Stahl : Reisen in Nord-und Erganzungsheft
Zentral-Persian Pet. Mitt.، عدد ۱۱۸، ۱۸۹۶ء، ص
۷ تا ۱۸ (تہران، کلارستاق، نور لار، دماوند، تہران،
آمل، فیروز کوہ، علی آباد، آمل، استر آباد، تاش، چاردہ،
سمنان) (مع مفصل نقشہ)؛ (۳۹) H. L. Wells : Across
the Alburz Mountains The Scott. Geogr. magazine،
۱۳: ۱۸۹۸ء، ص ۱ تا ۹ (ضمیمہ Lovett : انجلہ، ورسن
Varasun کجور نور و دیار سلاقطہ)؛ (۴۰)
Sarre : Reise in mazanderan. Z. Gesell. Erdkunde،
۱۹۰۲ء، ص ۹۹ تا ۱۱۱ (دماوند، آمل، اشرف، بندرگز)؛
(۴۱) Stahl : Reisen in Nord und West Persien،
Pet. mitt، ۱۹۰۷ء، Heft ۹ : ۲۰۱ تا ۲۰۳ (مع
نقشہ بارفروش، فیروز کوہ)؛ (۴۲) O. Niedermayer :
Mitt, d. Geogr. gessel (Die Persien Expedition)
In Munchen، ۸ : ۱۹۱۳ء، ص ۱۷۷ تا ۱۸۸ (فیروز
کوہ، ترد Turud، پلوار، ساری، نیکا سفید چے
(Safiddija)؛ (۴۳) Rabino : A Journey in Mazandran
J.R.G.S.، نومبر ۱۹۱۳ء، ص ۴۳۵ تا ۴۵۳ (رشت،
ساری)؛ (۴۴) Golubiatnikov : Petrol in Northern
Persia، روسی زبان میں Neftiyanoye i Slantsevoye
Khozlaytvo ماسکو ۱۹۲۱ء، ستمبر، اکتوبر، ص ۸۷
تا ۹۱؛ (۴۵) Noel : A reconnaissance in the
Caspain Provinces in Persia، J.R.C.S.، جون ۱۹۲۱ء،
ص ۴۰۱ تا ۴۱۸ (تہران، آمل، فرح آباد، کجور،
تنکابن)؛ (۴۶) Herzfeld : Reisebericht Z.D.M.G.،
۱۹۲۶ء، ص ۲۷۸ تا ۲۷۹ (بسطام، رادکان، شمشیر بر،
دامغان)؛ (۴۷) A. F. Stahl : Die orographischen und
hydrographischen Verhaltnisse des Elburs-Gebirges
In Persien, Pet. mitt.، ۱۹۲۷ء، Heft ۷ تا ۸،
ص ۲۱۱ تا ۲۱۵ (مع نقشہ)؛ (۴۸) H. L. Rabino :
Mazandaran and Astarabad، G.M.S.، ۱۹۲۸ء (ساحل
کی سفر گاہیں بندوبست کی علاقائی تقسیم مع
فہرست مواضعات مسلم کتبات) قب ص ۲۰ اہل
تصانیف کی مکمل فہرست؛ G. M. Bell : Geological
Notes on Part of Mazandaran (Geological
Transactions، سلسلہ ۲، ج ۵، ص ۵۷۷).

نسلی خصوصیات: (۱) Khanykov :
Memoire sur l'ethnographie de la Perse، پیرس

۱۸۶۶ء، ص ۱۱۶ تا ۱۱۷؛ (۲) Inostrantsov : *The customs of the inhabitants of the Caspian province in the tenth century*، (روسی متن) *Ziwaya Starina*، ۱۹۰۹ء حصہ ۲، ۳، ص ۱۲۰ تا ۱۵۲ .

زبان : قب Geiger : *Die Kaspischen Dialecte* در *Grundriss de. Iran Phil.*، ۱ / ۲، ص ۳۴۴ تا ۳۸۰، جہاں اس موضوع پر معلومات دی گئی ہیں (بالخصوص تصانیف Dorn).

مآخذ : جغرافیہ طبعی وغیرہ : *.B.G.A*، بذیل مادہ ہائے دیلم طبرستان آمل۔ ساریہ وغیرہ ابن الفقیہ، ص ۳۰۱ تا ۳۱۴ خاص طور پر طبرستان کے متعلق مفصل معلومات بہم پہنچاتا ہے؛ (۲) مسعودی : مروج الذہب، اشاریہ؛ (۳) ادریسی، ترجمہ Jaubert، ۲ : ۱۶۹، ۱۷۹ تا ۱۸۰، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸ (اس میں کوئی جدید بات نہیں ہے)؛ (۴) زکریا قزوینی : آثار البلاد (اقلیم : ۴) آمل، ص ۱۹۰؛ بلاد الدیلم، ص ۲۲۱؛ (۵) رویان، ص ۲۰۵؛ طبرستان؛ (۶) یاقوت، قب Dorn : *Auszüge*، ۱۸۵۸ء، ص ۲ تا ۴۵ جہاں طبرستان کے متعلق کل مقالے جمع کیے گئے ہیں لیکن وستنفلڈ ایڈیشن کا متن قابل ترجیح ہے)؛ (۷) حمد اللہ قزوینی : نزھۃ القلوب *.G.M.S*، ص ۱۵۹، ۱۶۱؛ (۸) Dorn : *Auszüge aus 14 morgenl. Schriftstellern betreffend d. Kaspische meer, melanges Asiatiques*، ۶ ; ص ۲۰۸، ۷ : ۱۹ تا ۴۴، ۴۵ تا ۹۲، قب نیز تاریخی۔

مآخذ : یورپی تصانیف (۱) Spiegel : *Eran Alterthumskunde*، ۱۸۷۱ء، ۱ : ۶۳ تا ۷۴؛ (۲) Dorn : *Caspia*، ۱۸۷۵ء (غیر مرتب معلومات کا طومار)؛ (۳) Geiger : *Ostiranische Kultur*، ۱۸۸۲ء، اشاریہ؛ (۴) Brunnhofer : *Vom Pontus bis zum Indus*، لیپزگ Leipzig ۱۸۹۰ء، ص ۳۷ تا ۴۹، البرز اور مازندان (مصنف ایران کا جغرافیہ سنسکرت کی کتابوں کے ذریعے بیان کرنا چاہتا ہے)؛ (۵) Barthold : *Istro- Geogr. Obsor Irana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۱۰۸ تا ۱۶۱، فارسی ترجمہ تہران ۱۹۳۰ء، ص ۲۸۹ تا ۲۹۰؛ (۶) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۶۸ تا ۳۷۶؛ (۷) Vasmer : *Die Eroberungetc* .

مآخذ : تاریخ : متفرقہ مہمات سکندر اعظم اور Antiochus III (در ۲۰۹ ق - م، قب Polybius : ۱۰ : ۲۸ تا ۳۱) قب (۱) Dorn : *Caspia*، تحت سکندر اعظم، Dorn : *Reise*، ص ۱۵۶ تا ۱۶۱؛ (۲) Marquart : *Alexander's marsch von Persepolis nach Herat*، در *Untersuch Z. Gesch. Von Eran* (۳)؛ Stahl : *Ecbatana to Hyrcania*، ۲ ; ۱۹۰۵ء، ۳۵ تا ۶۳؛ (۴) *J.R.G.S.* اکتوبر ۱۹۲۴ء، ۳۱۲ تا ۳۱۹، اشکانی (Arsacid) اور ساسانی عہد سے متعلق (۱) Darmesteter : *Letter de Tansar a Jasnasf, roi de Tabaristan*، ۱۸۹۴ء ۱ : ۱۸۵ تا ۲۵۰ اور ۵۰۲ تا ۵۵۵ (تنسر (توسر ؟) توذرا (توذر) انذکی طبری، ص ۸۷) اردشیر اول ساسانی کا مذہبی پیشوا جُسنسف کو اطاعت قبول کر لینے پر آمادہ کرتا ہے۔ دستاویز، جس کا ترجمہ پہلوی زبان سے عربی میں کیا گیا ہے، ابن المقفع نے فارسی میں ابن اسفندیار کی تصنیف میں دی ہے؛ (۲) Justi : *Grund. d. Iran Phil.* ۱۸۹۰ء، ص ۴۲۰ تا ۴۳۵ گوشوارے)؛ (۳) Justi : در *Iranisches Namenbuch*، ۲ : ۵۴۷؛ (۴) Marquart : *Erānshahr*، ۱۲۹ تا ۱۳۶ .

مآخذ : اسلامی عہد کے لیے : (۱) البلاذری، ۳۳۴ تا ۳۴۰؛ (۲) الطبری : اشاریہ؛ (۳) الیعقوبی Houtsma ed *Historiae* ۲ : ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۶۵، ۴۷۹، ۵۱۳، ۵۸۲؛ (۴) کتاب العیونہ طبع de Jong and de Goeje، ۲۹۹ تا ۳۰۵، ۳۰۲، ۵۱۶ تا ۵۲۰، ۵۲۳؛ (۵) ابن الفقیہ کتاب مذکور؛ (۶) ابن الاثیر : اشاریہ، نیز مقامی تواریخ، جن کی تفصیل ذیل میں دی جاتی

ہے (جن تصانیف پر ستارہ کا نشان دیا گیا ہے، وہ غالباً ضائع ہو چکی ہیں) ابوالحسن علی بن محمد المدائنی (م ۲۲۵ھ/ ۸۳۹ء): (۱) کتاب فتوح جبال الطبرستان؛ (۲) باوند نامہ (جو شہریار بن قارن کے لیے لکھا گیا جس نے ۴۶۶ھ تا ۵۰۲ھ/ ۱۰۷۲ء تا ۱۱۰۹ء حکومت کی؛ (۳) عبدالحسن محمد یزدادی: عقود السحر و قلائد الدرر؛ (۴) محمد بن الحسن بن اسفندیار: تاریخ طبرستان ۶۱۳ھ/۱۲۱۶ء میں لکھی گئی، ترجمہ بالاختصار از E.G. Browne : G.M.S. ۱۹۰۵ء۔ جس قلمی نسخے کا Dorn نے حوالہ دیا ہے، اس میں ۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸ء تک بیان جاری رکھا گیا ہے)؛ (۵) بدر المعالی اولیاء اللہ آملی؛ (۶) تاریخ طبرستان: (فخر الدولہ شاہ غازی کے لیے لکھی گئی، ۷۶۱ھ تا ۷۸۰ھ/ ۱۳۵۹ء تا ۱۳۷۸ء)؛ (۷) علی بن جمال الدین بن علی محمود التجیبی رویانی: تاریخ طبرستان (کارکیا مرزا علی کے لیے ۸۸۱ھ/۱۴۷۶ء سے پہلے لکھی گئی۔ اسے ظہیر الدین نے استعمال کیا)؛ (۸) سید ظہیر الدین (پیدائش ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) بن سید ناصر الدین المرعشی: تاریخ طبرستان و رویان و مازندران ۸۸۱ھ (۱۴۷۶ء) میں ختم ہوئی طبع Dorn سینٹ پیٹرزبرگ ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء، Dorn کا جرمن ترجمہ ۱۸۸۵ء میں شائع ہوا تھا، لیکن اس کے بھی فقط چند ہی نسخے معلوم ہیں؛ (۹) ابن ابی مسلم: تاریخ مازندران (سنہ نامعلوم)؛ (۱۰) کتاب گیلان و مازندران و استرآباد و سمنان و دامغان وغیرہ (فارسی مخطوطہ ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۹ء)؛ قب Dorn : *Bericht*؛ (۱۱) محمد حسن خان اعتماد السلطنۃ: کتاب التدوین فی احوال جبال شروین، تہران ۱۳۱۱ھ (جغرافیہ و تاریخ سواد کوہ، باوندیوں، بادسپان وغیرہ کی فہرستیں) قب نیز مقامی تواریخ گیلان: (۱) ظہیر الدین مرعشی: تاریخ گیلان و دیلمستان (۱۴۸۹ء تک) طبع Rabino، رشت ۱۳۳۰ھ/ ۱۹۱۲ء (ملحقہ ص ۴۷۶ تا ۴۹۸) خان احمد خان گیلانی کی خط و کتابت)؛ (۲) علی بن شمس الدین: تاریخ خانی (۸۸۰ھ تا ۹۲۰ھ) طبع Dorn، ۱۸۵۸ء؛ (۳) عبدالفتاح فومنی: تاریخ گیلان (۹۲۳ء تا ۱۰۳۸ء)، طبع Dorn ۱۸۵۸ء اور جرجان کی مقامی تاریخیں ابو سعید الرحمٰن بن محمد الادریسی (م ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء) تاریخ استرآباد، جس کا ابن القاسم حمزہ بن یوسف السہمی الجرجانی (م ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء) نے تتمہ لکھا، جو تاریخ جرجان کا بھی مصنف ہے (شاید اس سے مراد ہے، کتاب معرفۃ العلماء اہل جرجان، جو ابوالقاسم حمزہ السہمی نے ۶۸۹ھ/ ۱۲۹۰ء میں لکھی تھی، قب فہرست Bodleiana، آکسفرڈ ۱۷۸۷ء (Uri) ص ۱۶۰ عربی مخطوطات عدد ۷۴۶)؛ (۲) علی بن احمد الجرجانی الادریسی: تاریخ جرجان (سنہ نامعلوم) Dorn نے کثیر التعداد اسلامی ماخذ جمع کیے ہیں جو مازندران سے تعلق رکھتے ہیں: *Die geschichte Tabaristans und der Serbedare nach Chondemir, Mem de l'Acad. de St. Petersbourg*، ۱۸۵۰ء، ج ۸ اور *Auszüge aus muham. Schriftstellern betreffend d. Gesch. und Geographie*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۸ء، (۲۲ تصانیف کے اقتباسات)۔

تیموری مہمات کے لیے: (۱) ظفر نامہ، ۱: ۲۳۸، ۳۵۸، ۳۷۹، ۰۷۵، ۲: ۵۷۷؛ (۲) منجم باشی (۱۶۳۰ء تا ۱۷۰۲ء): صحائف الاخبار، استنبول ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء (مازندران کے خاندان؛ قب Sachau کا ترجمہ *Ein Verzeichniss d. Muhamm. Dynastien*، برلن ۱۹۲۳ء، *Die Kaspischen Furstentumer*، عدد ۳ تا ۱۳۔

یورپی تصانیف: (۱) d'Ohsson: *Hist. des Mongols* ۱۸۳۵ء، ۳: ۲، ۱۰، ۴۴، ۴۸، ۱۰۶، ۱۰۹ (Cintimur گورنر در مازندران) ۱۲۰ تا ۱۲۲، ۱۹۳، ۳۱۳ تا ۳۱۸ (ابقا) ۳: ۳، ۳۲ تا ۳۵ (مازندران غازان کی باجگزار ریاست)، ۱۰۶، ۱۵۵، ۱۵۹، ۶۰۰ (ابوسعید در مازندران) ۶۱۳، ۶۲۲ (بغاوت یسور Yasawur) ۶۸۵ (حسن بن چوبان

در مازندران) ۲۲۶، ۲۳۰ (تغا تیمور رگ بان) ۲۴۹
(سردار رگ بان)؛ (۲) Melgunov : کتاب مذکور
(مازندران کے گورنروں اور خاندانوں کی فہرست؛ (۳)
Rehatsek : *The Bāw and Gaobārah Sepahbuds*
Jour. Bombay Branch R.A.S.، ۱۸۷۶ء، ۱۲ : ۴۱۰
تا ۴۴۴ (بقول ظہیرالدین میرخوند اور منتخب التواریخ؛
(۴) Howorth : *Hist. of the Mongols*، اشاریہ
(شائع شدہ ۱۹۲۷ء)؛ (۵) Horn در *The Grundr d.*
Iran Phil. ۲ : ۵۶۳ (علویان)؛ (۶) Lane Poole :
The Muhammadan Dynasties، قب اضافہ جات از
Barthold، جو اس نے روسی ترجمہ میں کیے ہیں
۱۸۹۹ء، ص ۲۹۰ تا ۲۹۳؛ (۷) Casanova : *Les*
Ispehbeds de Firim، در *A Volume ... presented to*
E. G. Browne، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۷ تا ۱۲۶
(فریم کو فیروز کوہ سمجھنا غلطی ہے)؛ (۸)
Huart : *Les Ziarides Mem. de l'Acad. des Inscr.*،
ج ۴۲، پیرس ۱۹۲۲ء، اشاریہ؛ (۹) Barthold : *La*
place des provinces Caspiennes dans l'histoire du
monde musulman، (روسی) باکو ۱۹۲۵ء، ص ۹۰ تا
۱۰۰ (تیمور مازندران میں)؛ (۱۰) Rabino : *Les*
dynasties alaouides du Mazandaran J.A.، ۱۹۲۷ء،
ج (۲۰۵) ۲۵۳ تا ۲۷۷ (فہرستیں بغیر حوالہ جات
کے)؛ (۱۱) Zambaur : *Manuel de geneal. et de*
Chronologie، Hanovor، ۱۹۲۷ء، باب ۹ اور گوشوارہ
C اور P؛ (۱۲) Vasmer : *Die Eroberung Tabaris-*
tans durch die araber Z. Zeit des Chalifen al
Mansur، *Islamica*، ۱۹۲۷ء، ۳/۱، ص ۸۶ تا ۱۰۰
(اسلامی ماخذ کا ایک اہم تجزیہ)؛ (۱۲)
Rabino : *Mazandaran and Astarabad*، ص ۱۳۳ تا
۱۴۹ (گورنروں اور خاندانوں کی مفصل فہرستیں بلا
حوالہ جات دی ہیں)؛ (۱۳) Vasmer : *Die munzen*
d. Ispehbede und Statthalter von Tabaristan،
(زیر تالیف).

مازندران پر روسی مہمات کے متعلق دیکھیے : (۱)
Dorn : *Caspia*؛ (۲) Kostomarov : *Bunt Stenki*
Razina، (۱۸۶۸/۶۹ء) در *Sobraniye Socinenii*، سینٹ
پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، Kniga I، ج ۲ : ۲۰۷ تا ۳۰۵
(فارسی ماخذ) میں کلمک سردار Stenka Razin، کواستین
گرازی Istin Gurazi، لکھا ہے : (۳) Butkow : *Sur*
les evenementsqui eurent lieu en 1781 lors de la
fondation d' un eta blissement russe sur le golfe d'
Astarabad، (روسی) Zurn. Min. Vnutr. del، ۴۲،
۱۸۴۹ء، ص ۹؛ (۴) Butkow : *Materiali dlia novoi*
istorii Kavkaza، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء، اشاریہ
(فارسی ماخذ میں ۱۷۸۱ء کی روسی مہم کے سردار کونٹ
Woinowic، کرفص (Karafs = Graf)، خان
لکھا ہے).

آثار قدیمہ : Bode، استر آباد کے قرب و جوار میں
ایک اونچے مقبرے کے نیچے ایک عمارت ہے جو حال ہی
میں کھولی گئی ہے۔ اس کا ذکر دیکھیے *Archaeologia*،
لنڈن ۱۸۴۴ء، ۳۰ : ۲۴۸ تا ۲۵۵ ان حالات کی تفصیل کے
لیے جن کے ماتحت تورنگ تپہ Turang tapa، کے آثار
دستیاب ہوئے ہیں، قب Bode : *Otecestvennyia Zapiski*،
۱۸۴۶ء، عدد ۷، ص ۱۶۲ تا ۱۷۰؛ (۵) Rostovtsev :
The Sumerian treasure of Astarabad' Journal of
Egyptian Archaeol، ۱۹۲۰ء، ۶ : ۴ تا ۲۷؛ (۶)
Minorsky : *Transcaucasica*، در *J.A.*، ۱۹۳۰ء)؛ (۷)
De Morgan : *Mission Scientifique, Researches*
Archaeologiques، حصہ اول، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۱ تا
۴ (مازندران کے قبل تاریخ کے چند مواقع یا مقامات)؛
(۸) Crawshay Williams : *Rock dwellings in Ratnch*
J.R.A.S.، ۱۹۰۳ء، ص ۵۵۱ تا ۵۵۷، ۱۹۰۵ء، ص
۲۱۷؛ (۹) Hommaire de Hell، قب مذکورہ بالا
(اللس)؛ (۱۰) Hantzsche : *Paläste Schah abbas I*،

در مازندران .Z D M.G، ۱۰، ۱۸۹۲ء، ۲۰، ۱۸۶۶ء، ص ۱۸۶؛ (۱۱) Sarre : Denkmäler persischer Baukunst، برلن ۱۹۰۱ — ۱۹۱۰ء، Text band، ص ۹۰-۱۱۶؛ Die Bauwerke d. Landschaft Taberistan، Amol: (Grabtürme von Mazanderan Amol)، Sari: die palastanlage Von Aschref: (صفی آباد، فرح آباد)؛ (۱۲) Diez : Churasanische Baudenkmäler، برلن ۱۹۱۸ء، ص ۸۸)، رادکان میں سپہبد ابو جعفر محمد بن وندرین باوند کا کتبہ ۴۰۷ھ/ ۱۰۱۶ء جس کا Van Berchem، نے مطالعہ کیا ہے).

(V. MINORSKY)

مازندران کے سکے: یہ مسئلہ اب تک زیرِ بحث ہے، کہ آیا ساسانی بادشاہوں نے کوئی سکے مازندران میں مضروب کرائے یا نہیں اس سوال کا فیصلہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے، کہ ان حروف کی جو ساسانیوں کے سکوں پر ٹکسال کا نشان ظاہر کرتے ہیں، ٹھیک ٹھیک تشریح ہو جائے ۔ مکمل مساعی جو اس بارے میں اب تک ہو چکی ہیں حروف الف اور م جو فیروز اول کے زمانے سے پائے جاتے ہیں، لفظ آمول کا اختصار معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس بیان کا کوئی ثبوت نہیں.

دابویہیوں، Dabwaihids اور طبرستان کے ابتدائی عرب گورنروں نے دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں خسرو ثانی کے عہد کے ساسانی درھموں کے نمونے پر سکے مضروب کرائے تھے، جن کے چہرے کے رخ پر حکمران وقت کے بالائی حصہ جسم کی تصویر ہے اور اس کا نام پہلوی حروف میں دیا گیا ہے ۔ دوسری طرف درمیانی حصے میں آتشکدہ کی تصویر ہے، جس پر دو پاسبان کھڑے ہیں ۔ دائیں طرف دارالضرب تپورستان ہے اور بائیں طرف طبرستان کا مروجہ سن سنہ درج ہے (جس کی ابتداء ۱۱ جون ۶۵۲ء سے ہوتی ہے) ان چاندی کے سکوں کا وزن ۱ء۹ گرام = ۲۹ء۳ گرین ہے اور یہ آدھا درھم شمار ہوتا تھا ۔ دابویہ حکمرانوں میں سے فرخ‌وان دات بور جستوں اور خورشیت کے نام ان پر ثبت ہیں ۔ فرخ وان کے سکوں پر ۶۰ - ۷۷ھ / ۶۷۹ - ۶۹۶ء دات بور جستوں پر ۸۶ - ۸۷ھ / ۷۰۵ء اور خورشیت نام کے سکوں پر ۸۹ - ۱۱۰ھ / ۷۰۷ - ۷۲۳ء درج ہیں ۔ ان تاریخوں کے ذریعے ہم ان تاریخوں کے سلسلے کو درست کر سکتے ہیں جو مؤرخین نے دی ہیں۔ کچھ سکوں پر بعض قدیم تر مطالعہ کرنے والوں نے خورشیت کے نام کے ساتھ ۶۰ - ۶۳ھ کا سال پڑھا ہے۔ اس کو اس طرح سمجھ سکتے ہیں کہ ”شصت“ اور ”دہ ست“ پہلوی رسم الخط میں مماثل و مشابہ ہیں اور درحقیقت یہ سکے ۱۱۰ھ کے بعد کے ہیں۔ اس لیے اس مفروضے کی کوئی بنیاد نہیں ہے، کہ پہلے بھی ایک بادشاہ خورشیت ہو گا جس کی حکومت طبرستان میں سنہ ۶۰ - ۷۰ھ کے درمیان رہی ہو گی (Mordtmann) بالکل بےبنیاد ہے، چونکہ خورشید کی وفات ۱۴۴ھ کو طبرستان میں ہوئی اور عرب گورنروں کے نام کے سکے ۱۱۶ سے پہلے کے پائے جاتے ہیں ۔ اس لیے یہ مان لینا پڑتا ہے کہ عرب مازندران کو فتح کرنے کے بعد ملک کے سابق حکمرانوں کے نام پر سکے کچھ مدت تک مضروب کراتے رہے جیسا کہ انہوں نے خلیفہ عمر کے زمانے میں ایران کی فتح کے بعد کیا تھا.

طبرستان کے ابتدائی عرب گورنروں کے عہد کے سکوں پر خالیت (خالد بن برمک ۱۱۶ - ۱۱۹ھ) اور اومر (عمر بن العلاء ۱۲۰ - ۱۲۵ھ) کے نام پہلوی رسم الخط میں ثبت ہیں ۔ ۱۲۲ھ سے گورنر کا نام کوفی رسم الخط میں بھی دیا گیا ہے اور اس کے بعد فقط کوفی خط استعمال کیا گیا ہے، صرف ایسی خط

میں (عمر، سعید، یحیی، جریر، سلیمان) - ۱۲۰ھ اور ۱۳۰ھ میں بسا اوقات سکوں پر ایسے نام نظر آتے ہیں، جو گورنروں کے نہیں، بلکہ دیگر عہدے داروں کے معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اس زمانے کے گورنروں کے نام جو مورخین نے دیے ہیں، وہ ان سے مختلف ہیں - علاوہ بریں بے نام سکے بھی مضروب ہوئے - ساسانی ضرب کے سکے ۱۴۳ھ میں متروک ہو گئے (۷۶۰ء بے نام) لیکن ہمارے پاس ۱۹۶ھ / ۸۱۲ء کا ایک سکہ ایسا بھی موجود ہے، جس کے چہرے کے رخ پر بادشاہ کا سر نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے گورنر سلیمان کے عہد (۱۳۶-۷۴۲ء) میں نہیں تھا - اس کے بجائے ایک شکل معین (لوز نجی) بنی ہوئی ہے اور اس کے اندر حیرت انگیز عربی حروف "ب ح" درج ہیں اور حاشیہ پر الفضل بن سہل ذ والریاستین کا نام (عربی حروف میں) ثبت ہے - اس کی پچھلی طرف آتشکدہ اور اس کے پاسبانوں کی بجائے تین متوازی نقوش شاخہائے سرو کی طرح بنے ہوئے ہیں غالبًا خط سرو میں لفظ اللہ تحریر ہو گا - آج کل بھی بعض پرانی تحریروں میں یہ لفظ پیشانی کی تحریر پر ابرو کی شکل میں لکھا ہوا ملتا ہے - واللہ اعلم اور ان کے درمیان چار سطور کا ایک کتبہ کندہ ہے جس میں کلمہ طیبہ کوفی رسم الخط میں اور تاریخ اور ٹکسال کا نام پہلوی زبان میں درج ہے (Tiesenhausen : Zap voss. otd. arch obshč، ۹ : ۲۲۳).

خلفاء کے عہد حکومت کے سکے جو طبرستان کی ٹکسال میں مضروب ہوئے ہمارے علم میں ہیں - یعنی ۱۰۲ (Lavoix)، ۱۴۷ (Br. Museum) گورنر کا نام روح) ۱۹۱-۹۲ھ ۱۳۵ اور ۱۵۷ کے تانبے کے سکے (Zambaur : Numism Zschr، ۲۹) ان تانبے کے سکوں پر عمر بن العلاء کا نام درج ہے) - اس سے متأخر زمانے میں یہاں علوی حکمرانوں کے داعیوں کے مضروب کردہ سکے (آمل ۲۵۳، AR ۳۰۶، AV اور AR) بویہ اور زیاری عہد کے سکے (آمل - ساریہ اور فریم) باوندی (فریم ۳۶۷ - ۳۵۳، ۴۰۱ AR) کے سکے چلے - بعض اوقات سامانیوں نے بھی اپنا سکہ چلایا (آمل ۳۴۱ AV، ۳۰۲ AR، ۳۵۳ - ۳۵۷) اس کے بعد بھی ہلاکو خانیوں، سربداریوں، تیموریوں (آمل، ساری) کے سکے بھی مضروب ہوئے اور شاہان ایران (آمل، ساری، طبرستان، مازندران) کے سکے بھی چلے - آمل میں بے نام تانبے کے سکے سولھویں صدی سے بعد کے زمانے تک مضروب ہوتے رہے - اس زمانے کے کئی سکوں پر طبرستان کی ٹکسال، مازندران کا نام درج ہے - چونکہ یہ سکے بہت نایاب ہیں، اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ موقع بموقع کبھی کبھی مضروب کیے گئے ہوں گے - نمونوں میں سے کسی پر تاریخ ضرب محفوظ نہیں رہی - زیادہ عام وہ تانبے کے سکے ہیں، جن کی قیمت چار قازبیکی ہے (۱۸ سے ۲۲ گرام ۲۸۰ سے ۳۴۰ گرین تک) ان پر شیر ببر اور سورج کا نشان اور مازندران کی ٹکسال کی تصویر ہے - یہ تصویر اور نشان اٹھارھویں صدی کے ہیں - جب ۱۷۲۳ء - ۱۷۳۲ء میں گیلان پر روسیوں کا قبضہ ہوا اور روس میں مالی ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے مروجہ سکوں کی کمی پڑ گئی تو اس کمی کو پورا کرنے کی غرض سے تانبے کے ایرانی سکے روسی ٹھپے (دوگانہ عقاب) کے ذریعے معین مقدار سے کہیں زیادہ بنا لیے گئے اور مقبوضہ علاقے میں روسی سکوں کے بجائے رائج کر دیے گئے - ان سکوں کو اکثر مازندرانی سکے کہتے ہیں لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ روسی قبضہ فقط گیلان پر ہوا تھا، نہ کہ مازندران پر.

مآخذ: (۱) Olshausen : *Die Pehlevi-Legenden auf den munzen der letzten Sasaniden*، کوپن ہیگن Copenhagen ۱۸۴۳ء؛ (۲) Krafft : Weiner

Jahrbücher، ۱۰۶ *Anzeigeblatt*، ۱۸۴۴ء؛ (۳) Mordtmann: *Z.D.M.G.*، ۸، ۱۲، ۱۹، ۳۳؛ (۴) *S.B. Bayr. Ak.*، ۱۸۷۱ء؛ (۵) Dorn: *Melanges Asiatiques*، ج ۱، ۳ تا ۶، ۸؛ (۶) Thomas: *J.R.A.S.*، ۱۸۴۹ء، ۱۸۵۲ء، ۱۸۷۱ء (طبرستانی پہلوی سکوں پر ایک نئی تصنیف R. Vasmer تالیف کر رہے ہیں)۔ زمان متاخر کے لیے: فہرست ہائے سکہ جات از S. Lane-Poole و R. Stuart Poole؛ (۷) Markov: *Inventarnyi katalog*؛ (۸) Zambaur: *Numism Zischr.*، ۴۷: ۱۳۶؛ (۹) R. Vasmer: *Sbornik Ermitaža*، ۳: ۱۱۹ تا ۱۳۲ (روسی)۔

(R. Vasmer [تلخیص از ادارہ])

مَازْیَار: (بلاذری مایزدیار — ماہ یزد یار لکھتا ہے)۔ طبرستان کا آخری قارنی بادشاہ تھا، جس نے المعتصم کے خلاف بغاوت میں سرکردگی کی۔

اصل و نسل: ''قارن ۔ وند'' خاندان کے افراد اپنے آپ کو قارن بن سوخرا کی اولاد سے بتاتے تھے، جسے نوشیروان نے طبرستان میں آباد کیا اور ایران پہلوان کے روایتی شخص کاوہ لوہار کی اولاد میں سے تھا، جس نے فریدون کو بچایا اور ایران کا تخت و تاج دلایا تھا۔ خاندان کی موروثی جاگیر ''کوہ قارن'' (یا ونداد ہرمز) تھی، (طبری: ۳: ۱۲۹۰) اس علاقے کا پایۂ تخت غالباً لپورہ تھا (قب لفور دریائے بابل کے مشرقی منبع پر، جو اس کے بعد بارفروش میں سے ہو کر گزرتا ہے)۔ قارن وند، باوندی سپہبدوں (صدر مقام فریم) کے ماتحت تھے۔ ظہیر الدین (ص ۱۶۷، اور ۳۲۱) نے جو شجرہ نسب قارن کا دیا ہے وہ خیالی سا ہے۔ سب سے پہلا قارن جس کا کچھ حال معلوم ہو سکا ہے، ونداد ہرمز (۱۳۸ تا ۱۹۰ھ/ ۷۵۵ تا ۸۰۵ء) تھا، جس نے عربوں کے خلاف مقامی سرداروں (باوندی شروین، ماصموغان ولاش سردار میاندرود، پادوسپان شہریار بن پادوسپان) کا اتحاد قائم کیا اور المہدی کے بھیجے ہوئے جرنیلوں کو شکست دی۔ (پہلے سالم فرغانی پھر فراشہ کو (۱) ابن اسفندیار: ص ۱۲۸؛ (۲) ظہیر الدین: (ص ۱۵۵ تا ۱۵۹)۔ ونداد ہرمز کو خلیفہ کے بیٹے ہادی کی اطاعت قبول کر کے اس کے ساتھ بغداد جانا پڑا، لیکن وہ جلد ہی اپنے وطن کے پہاڑوں میں واپس آ گیا اور خود مختارانہ رویہ اختیار کر لیا (وہی کتاب، ص ۱۶۰)۔ بقول ابن الفقیہ، (ص ۳۰۴) ونداد ہرمز خلیفہ ہارون الرشید کے دربار میں آیا جس نے اسے خراسان کا اسپہبد مقرر کر دیا۔ وہ المامون کے عہد میں فوت ہوا۔ اس کا بیٹا اور جانشین قارن تھا۔ (جو باوندی شہریار کا ہم عصر تھا)۔ بقول ابن اسفندیار: (ص ۱۴۵)، وہ المامون کی ہمراہی میں بازنطینیوں کی مہم پر گیا، لیکن یہ بات اس تاریخ سے مطابقت نہیں رکھتی، جو اس کے جانشین کے لیے دی گئی ہے۔

بقول ظہیر الدین (ص ۳۲۱) مازیار بن قارن نے ۳۰ سال تک حکومت کی (۱۹۴ تا ۲۲۴ھ/ ۸۰۹ تا ۸۳۹ء)، لیکن ص ۱۶۷ پر یہی مصنف لکھتا ہے کہ اس کی (ظالمانہ) حکومت سات سال تک رہی (۲۱۷ تا ۲۲۴ھ)، طبری: ۳: ۱۰۱۵، تحت سال ۲۰۱ھ طبرستان کی فتوحات کا حال لکھتا ہے، جو عبداللہ بن خورداذبہ نے حاصل کیں۔ ان فتوحات کا نتیجہ یہ ہوا کہ باوندی شہریار بن شروین کو پہاڑی علاقہ چھوڑنا پڑا اور ایسے مازیار بن قارن کو المامون کے پاس بھیج دیا گیا۔ بعد کے مآخذ کے مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شروین نے مازیار کو اس کے مقبوضات سے محروم کر دیا تھا۔ مازیار نے اپنے عم زاد ونداد امید بن ونداد اسپان کے ہاں پناہ لی، جس نے اس کو شہریار کے حوالے کر دیا۔ تاہم مازیار بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور المامون کے پاس آ کر پناہ لی۔ اس نے اسلام قبول کر لیا

اور اس کا نام محمد رکھا گیا۔ شہریار کی موت کے بعد (۲۱۰ھ/۸۲۵ء، طبری: ۳: ۱۰۹۳) مازیار طبرستان واپس آیا۔ اس نے شاپور بن شہریار کو قتل کر کے کوہستان پر قبضہ کر لیا (طبری: وہی کتاب)۔ (ابن الفقیہہ، ص ۳۰۵ تا ۳۰۶ پر جو سرگذشت "شروین بن شہریار" کے بیٹے کے متعلق ہے کہ اسے مازیار نے غداری کر کے قتل کرا دیا تھا، غالباً شاپور سے متعلق ہے۔ مقتول کے متعلق شبہات کو رفع کرنے کے لیے اس نے فریم میں ایک مسجد تعمیر کرائی)۔ مازیار نے عرب گورنر موسیٰ بن حفص بن عمر بن العلاء کو کوہ شروین کا علاقہ فتح کرنے میں مدد دی اور المامون نے اسے طبرستان، رویان اور دُنباوند کا گورنر مقرر کر کے اسپہبد کا منصب عطا کیا (۱) بلاذری: ص ۳۳۹؛ (۲) ابن الفقیہہ: ص ۳۰۹)۔ اس وقت (یعقوبی: ۲: ۵۸۲) مازیار لقب "جیل جیلان، اسپہبد اسپہبدان پشوار خور شاد (صحیح تلفظ پَتشوار جر شاہ) محمد بن قارن موالی (کذا) امیرالمومنین" اختیار کیے ہوئے تھا۔ جب موسیٰ بن حفص فوت ہو گیا تو مازیار نے اس کے بیٹے محمد بن موسیٰ کی طرف کچھ توجہ نہ دی۔ مازیار کے خلاف باوندیوں اور راسخ الاعتقاد مسلمانوں کی جانب سے بغداد میں شکایتیں پہنچنے لگیں، لیکن چونکہ المامون بازنطینیوں کے خلاف فوج کشی کر کے روانہ ہو رہا تھا (۲۱۶ھ - ۲۱۸ھ؟) مازیار اپنے آپ کو ہر قسم کے ضبط سے آزاد سمجھنے لگا۔ اس اثنا میں مازیار نے محمد بن موسیٰ پر سازش کا الزام لگایا، کہ وہ علویوں کے ساتھ مل گیا ہے اور اس خود ساختہ الزام پر آمل کا محاصرہ کر لیا۔ آٹھ مہینے کے بعد یہ شہر فتح ہو گیا۔ مازیار نے اپنے دشمنوں کو موت کے گھاٹ اتار کر تمام عمائدین کو قید کر لیا، جن میں محمد بن موسیٰ بھی شامل تھا۔ پہلے انہیں رودبست میں قید رکھا پھر اپنے مستحکم مقام ھرمزد آباد میں لے آیا۔ طبری: ۳: ۱۲۸۹ تا ۱۲۹۲، سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے، کہ یہ مقام تالار کی وادی میں ہوگا جو آرم (آرَم)، سے اوپر آمل سے اور ساری سے آٹھ فرسخ کے فاصلے پر واقع ہو گا (قب مادّہ مازندان).

المعتصم کے عہد (۲۱۸ تا ۲۲۷ھ) کے چھٹے سال میں مازیار نے کھلم کھلا بغاوت کر دی (بلاذری: ص ۳۳۹، کُفر و غدر)۔ عبداللہ طاہری والئی خراسان نے مازیار کے "ظلم، ارتداد اور بد اعمالیوں" کی بڑے زور سے شکایت کی تھی جب المعتصم کا سفیر مازیار کے پاس آیا تو اس نے اس کی بھی ایک نہ سنی۔ ابن اسفندیار (ص ۱۵۳) نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے "بابک، مزدک اور دوسرے مجوسیوں کو اعزازات عطا کیے جنھوں نے مساجد کو منہدم کرنے اور اسلام کے کل آثار ملیامیٹ کر دینے کے احکام صادر کیے تھے".

مازیار کی منصوبہ بندیاں: ماخذ سے جو مازیار کے معاند اور مخالف ہیں، یہ پتا چلانا مشکل ہے کہ مازیار نے کیا کیا منصوبہ بندیاں کیں لیکن معاصرین کے بیانات سے کچھ عجیب و غریب اور اہم تفصیلات کا پتا چلتا ہے جو طبری: ۳: ۱۲۶۸ تا ۱۳۰۳ میں ۲۲۴ھ کی ذیل میں درج ہیں.

مازیار کے اقتدار کی وسعت (باوندی شاپور کے قتل اور کوہ شروین پر قبضہ ہو جانے کے بعد) اسے خراسان کے بنو طاہر سے متصادم کرنے کا موجب بن گئی، کیونکہ اس نے بنو طاہر کو خراج دینے سے انکار کر دیا تھا۔ یہ بات بھی غور طلب ہے کہ مازیار کا لقب اسپہبد خراسان (یہ اختلافی بیان یعقوبی: *B.G.A*، ۷: ۲۷۶ کا ہے) بھی طاہریوں کو ناگوار گزرا ہو گا۔ اس کے علاوہ مشہور و معروف افشین بھی جو بابک پر فتح پانے کے بعد بام عروج پر پہنچ چکا تھا، خراسان کے علاقے پر دانت

تیز کیے بیٹا تھا۔ اس نے مازیار کو خفیہ طور پر اپنے حریفوں کا مقابلہ کرنے پر اکسایا اور بقول الطبری (۳ : ۱۲۶۹) یہ کہہ کر اُبھارا کہ تو ایرانی امرا کا خونِ خالص رکھتا ہے (یستمیله بالدهقنة).

قومی نقطۂ نظر سے مازیار کو اپنے دادا وِنداد ہرمز کی قائم کردہ مثال بھی یاد ہو گی، جس سے بعد کے ماخذ یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ اس نے عرب قلعہ گیر افواج کے قتل عام کی مہم منظّم کی تھی۔ مازیار بھی پہاڑوں سے نکل کر جہاں وہ صرف ایک غیر معروف سے گاؤں میں رہتا تھا، (اصطخری، ص ۲۰۶ : اَلاَسْہار ؟) میدانوں کے بڑے بڑے شہروں کی شان و شوکت کو وہ استفسارانہ نگاہوں سے دیکھتا ہوگا، کہ ان میں عرب اور ان کے موالی (ابناء) چھائے ہوئے ہیں۔ زمیندار طبقہ اس کا یقینی طور پر مخالف تھا اور انھیں کمزور کرنے، بلکہ انھیں بیخ و بنیاد سے اکھاڑ دینے کے لیے اسے دھقانوں کی تائید پر بڑا بھروسہ تھا۔ مازیار کی سرگرمیاں متشددانہ قسم کی تھیں، کیونکہ دس صدیوں کے بعد بھی ظہیر الدین (ص ۱۶۷) یہ ضرب المثل لکھتا ہے: ''فلاں فلاں نے ایسی بے انصافی کی ہے، جو مازیار بھی نہ کر سکتا تھا''.

کھلم کھلا باغیانہ رویّہ اختیار کرلینے کے بعد (غالباً ۲۲۴ھ سے پہلے جس میں البلاذری اور الطبری اس حادثے کا ذکر کرتے ہیں) مازیار نے اپنے متعلق حلف اطاعت لیا، برغمال حاصل کیے اور فوراً ہی خراج عاید کر دیا۔ اس کے گورنرِ سرخاستان نے جو ساری میں رہتا تھا، وہاں کے بیس ہزار آدمیوں کو ہرمز آباد کے کوہستانی علاقے میں بھیج دیا۔ ساری، آمُل اور طَمِیسہ کی دیواریں مسمار کرا دیں اور یہ سب کام اس نے بانگ دھل کرائے.

مازیار نے دھقانوں کو یہ حکم دے دیا تھا کہ وہ اپنے آقاؤں کو لوٹ لیں (الطبری، ۳ : ۱۲۶۹)۔ اس سے اگلی عبارت (۳ : ۱۲۷۰) سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مالی بندوبست کا حکم ہوا تھا (امر ان یمسح البلد) اور اراضی کو ٹھیکے پر دے دیا گیا، لیکن کل پیداوار کا تیس فیصد قرار پایا۔ ادھر اس نے سرخاستان کے شرفا (ابناء القوّاد) اکٹھے کر لیے، جو شجاع ترین افراد تھے اور اس بہانے سے کہ یہ ابنا عربوں اور عباسیوں کے حامی ہیں، انھیں دھقانوں کے لیے خطرناک قرار دے کر دھقانوں کے حوالے کر دیا، جنھوں نے اس کے ایما پر ان سب کو ڈھیر کر ڈالا۔ پھر اس نے تمام زیر حراست مالکان زمین کو موت کے گھاٹ اتارنے کے لیے دھقانوں کو یہ کہہ کر اکسایا کہ ''میں تمھیں امرا کے مکانات اور اثاثے دے چکا ہوں'' لیکن اس دفعہ دھقانوں نے اس کے مشورے پر عمل کرنے سے احتراز کیا۔

بعد کے ماخذ مازیار کو برابر ارتداد کا ملزم ٹھیراتے ہیں، کیونکہ ''اس نے ایک دفعہ پھر زرتشتیوں کا طوق پہن لیا تھا (دیکھیے اسفندیار، ص ۵۰، بحوالہ قول قاضی آمل)۔ بلاذری، (ص ۳۳۹) اور ابن الفقیہ (ص ۳۰۹) بھی یہی کہتے ہیں کہ مازیار نے ''دین متین چھوڑ کر غداری کی''۔ لیکن الطبری میں یہ واقعہ مبہم طور پر بیان ہوا ہے، جہاں صرف افشین کے خلاف فرد الزامات کے ضمن میں اس کا ذکر آیا ہے (۳ : ۱۳۱۱، ترجمہ در Browne : *Lit. Hist. of Persia*، ۱ : ۲۳۳)۔ مازیار کے مراسلے کا لب و لہجہ جو اس نے اپنے نمایندوں کو لکھا، (کتاب مذکور، ۳ : ۱۲۸۱) خلیفہ کے حق میں کم از کم اسلوب بیان کے لحاظ سے مودبانہ ہی ہے۔ لیکن جہاں آگ ہو، دھواں وہیں اٹھتا ہے۔ اگر ہم ان مصنفین کی تحریروں پر اعتبار کریں، جو یہ لکھتے ہیں، کہ طبرستان میں ایک مازاریہ فرقہ بھی تھا، جس کا تعلق خُرّمیہ [ارک بان] یا محمّرہ [ارک بان] (یعنی بابک کے پیرو) فرقے سے تھا تو اس

کے ارتداد کی کہانی کو تسلیم کرنا پڑے گا (دیکھیے (۱) البغدادی (م ۴۲۹ھ): الفرق بین الفرق، ص ۲۵۱ - ۲۵۲؛ (۲) طاهر الاسفرائنی (م ۴۵۱ھ): تبصیر فی الدین (محولہ Flügel 'بابک' ZDMG ۱۸۶۹ء، ص ۵۲۳) اور (۳) السمعانی: GMS، ورق ۵۰۱ الف).

مازیار کا انجام: عبداللہ بن طاہر نے مازیار کے خلاف اپنے چچا حسن بن حسین کو روانہ کیا کہ وہ جرجان کی طرف سے فوجی نقل و حرکت شروع کرے اور حیان بن جبلہ کو بھی بھیجا، جو چار ہزار سوار همراہ لے کر قومس کے راستے جبل شروین (= سواد کوہ؟ - [رک بہ مازندران]) کی طرف روانہ ہوا - اس کے ساتھ ھی خلیفہ المعتصم نے بھی محمد بن ابراهیم کی قیادت میں کثیرالتعداد فوج بھیجی جو رویان (مغربی طبرستان) میں شلنبہ اور رودبار کے راستے داخل ہوئی (الطبری، ۳: ۱۲۶۸) - منصور بن حسن نے رے کی طرف سے حملہ کیا اور ابوالساج نے لارز اور دنباوند کی جانب سے چڑھائی کر دی.

عربوں نے مازیار کے درباریوں کی باهمی دشمنی اور رقابتوں سے فائدہ اٹھایا - سب سے پہلے تو یہ ہوا کہ مازیار کا بھتیجا قارن بن شہریار (جو کوهستانی علاقہ شروین = سواد کوہ میں اس کا نمایندہ تھا) حیان سے مل گیا، جس نے ساری کی طرف کوچ کر کے مازیار کے بھائی کوہ یار سے گفت و شنید شروع کر دی - اس اثنا میں سرخاستان کی فوج جو طمیشہ کے محاذ پر تھی، منتشر ہو گئی اور اس طرح حسن بن حسین کو پیش قدمی کرنے کا موقع مل گیا - کوہ یار نے، جس سے یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ اسے شہریار کی جگہ مقرر کر دیا جائیگا، حسن کی اطاعت قبول کر لی - معلوم ہوتا ہے کہ مازیار اپنے آپ کو عربوں کے گھیرے میں دیکھ کر اور اپنے پیروؤں کی غداری کا مشاہدہ کر کے جی چھوڑ بیٹھا - اس نے کوہ یار پر بھروسا کر لیا جس نے اسے امان دلانے کا وعدہ کیا - وہ اسے ساتھ لے کر حسن کے پاس آیا (الطبری: ۳: ۱۲۸۸ تا ۱۲۹۱؛ ایک چشم دید شاہد کا ڈرامائی بیان)، لیکن حسن نے اس کے سلام تک کا جواب نہ دیا اور مازیار کو محمد بن ابراهیم کے حوالے کر دیا - آخر اسے سامرہ بھیج دیا گیا - یہاں اس کا افشین سے آمنا سامنا ہوا تو اس نے افشین کو بہت لعنت ملامت کی - خلیفہ نے حکم دیا کہ مازیار کے چار سو دُرّے لگائے جائیں چنانچہ دروں کی ضربات سے وہ ہلاک ہو گیا اور اس کی لاش کو بابک کی لاش کے ساتھ ۲۲۴ھ/ ۸۳۹ء میں منظر عام پر لٹکا دیا گیا.

کوہ یار کی یہ مکاری اسے کچھ فائدہ نہ پہنچا سکی - اس کے چچیرے بھائی شہریار بن ماصمغان نے جو مازیار کی ملازمت میں دیلمیوں کا قائد تھا، اسے غداری کے جرم میں قتل کرا دیا.

طمیشہ کی شکست کے بعد سرخاستان سے بھی اس کے سپاهیوں نے غداری کی اور مازیار کا دوسرا جرنیل الدری جو محمد بن ابراهیم کے خلاف رویان کے محاذ پر لڑ رہا تھا، دیلم پہنچنے کی کوشش میں مر گیا (الطبری: ۳: ۱۳۰۰).

مآخذ: (۱) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۱: ۴۵۱؛ ۲: ۵۸۲؛ (۲) البلاذری، ص ۳۳۹؛ (۳) الطبری، ۳: ۱۲۶۸ تا ۱۳۰۳ - اس کے اسناد میں محمد بن حفص الثقفی [ثکفی غلط معلوم ہوتا ہے]، الطبری (جو شاید عرب والی موسی بن حفص کا رشتہ دار تھا؟) اور علی بن سہل ربّان "نصرانی" (مصنف فردوس الحکمۃ، طبع محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء) ہے جسے مازیار نے اپنا کاتب مقرر کیا تھا، دیکھیے فہرست، طبع Flügel، ص ۲۹۹ - الطبری بعد کے خلاصہ نویسوں کا ماخذ ہے: کتاب العیون، طبع de Jong-de Goejo، ص ۳۹۹ تا ۴۰۰؛ (۵) ابن مسکویہ، ج ۶، طبع ڈخویہ، ص ۵۰۲ تا ۵۰۶، ۵۲۲ تا ۵۲۵؛ (۶) ابن الاثیر، ۶: ۳۵۱ تا ۳۵۹، ۳۶۲ تا

۲۹۳، ۳۹۳ وغیرہ، دیکھیے نیز ابن رستہ، ص ۱۶۷؛ (۷) ابن القتیبہ، ص ۳۰۳ تا ۳۰۶ و ۳۰۹، ۳۱۰؛ (۸) المسعودی، BGA، ۷ : ۱۳۷؛ (۹) یاقوت، ۲ : ۶۰۸؛ ۳ : ۲۸۳، ۴۰۰، ۹۰۵؛ (۱۰) ابن اسفند یار: مترجمہ Browne، ص ۱۳ تا ۱۰۵؛ (۱۱) ظہیر الدّین: اشاریہ (یہ آخری دو ماخذ طبری سے ناواقف ہیں اور ان کی تصانیف میں کئی روایتیں اور افسانے درج ہیں)؛ (۱۲) Weil : *Gesch d. Chalifen*، ۲ : ۲۲۱ تا ۲۲۵؛ (۱۳) Justi : *Iran Namenbuch*، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴ (ماخذ)؛ (۱۴) Marqurt : *Eranšahr*، ص ۱۳۴۔

(V. MINORSKY)

ماسّہ : (بربر زبان میں ماسِت) علاقۂ سوس مراکش کا ایک چھوٹا سا بربر قبیلہ، جو وادی ماسہ کے کنارے پر اغادیر (Agadir) کے جنوب میں کوئی تیس میل کے فاصلے پر آباد ہے۔ یہ غالباً وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر پلینی کبیر نے *Flumen masatat* (ج ۹) کے نام سے کیا تھا، جو *Flumen Darat* کے شمال میں واقع ہے اور وہ عصر حاضر کی وادی درعہ ہے، لہٰذا جغرافیہ نویس کا Masatas وہ مقام ہے جو اس زمانے کا "اہل ماسہ" ہے۔

ماسّہ کا نام قدیم عرب فتوحات سے وابستہ ہے : روایت کے مطابق یہ ایک ساحلی مقام تھا۔ سوس کے فتح کے بعد یہیں عقبہ بن نافعؓ نے اپنا گھوڑا سمندر کی لہروں میں ڈال کر خدا کو گواہ رکھتے ہوئے پکار کر کہا کہ اب مغرب کی سمت کوئی زمین باقی نہیں ہے، جسے میں فتح کروں۔ معلوم ہوتا ہے ماسّہ زمانۂ قدیم ہی سے ایک مذہبی اور تجارتی مرکز تھا۔ الیعقوبی (تیسری صدی کا آخری حصہ = نویں صدی) لکھتا ہے کہ بندرگاہ میں بڑی چہل پہل رہتی ہے اور ایک رباط کا ذکر بھی کرتا ہے، جو پہلے ہی سے بہلول کی رباط کے نام سے مشہور تھی۔ البکری اور الادریسی ماسِت کی بندرگاہ کا ذکر کرتے ہیں۔ البکری نے اس رباط کی شہرت اور ان میلوں کی اہمیت کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جو یہاں لگتے تھے۔ ابن خلدون نے بھی کتاب العبر میں ماسہ کی رباط کے لیے کئی صفحے وقف کیے ہیں، جہاں عام عقیدہ یہ تھا کہ مہدی یا فاطمی (امام) کا ظہور ہو گا، لہٰذا بہت سے پر جوش عقیدتمند وہاں جا کر آباد ہو جاتے، بلکہ چند ایک منچلوں کو بھی بھیجتے رہے تا کہ وہاں بغاوت پھیلائیں۔

پندرھویں صدی کے آخر میں الجزولی نے جس مذہبی تحریک کی ابتدا کی اس کی بدولت ماسّہ سوس کا ایک عظیم زاویہ شمار ہونے لگا۔ نویں صدی/سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں لیو افریقی (Leo Africanus) ماسّہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہ مقام پتھر کی ایک فصیل سے گھرے ہوئے تین چھوٹے چھوٹے قصبوں پر مشتمل ہے، جو ایک گھنے نخلستان کے وسط میں واقع ہے۔ باشندے زراعت پیشہ تھے اور وادی میں سیلاب آتا تو اس سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ شہر کے باہر ساحل پر ایک نہایت متبرک "معبد" ملیگا جہاں "مہدی" کا ظہور ہوگا۔ اس معبد کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اس کے باہر کو نکلے ہوئے جھروکے ویل مچھلیوں کی پسلی کی ہڈیوں سے بنے تھے۔ سمندر فی الواقع اس قسم کی مردہ مچھلیاں ساحل پر پٹکتا رہتا۔ یہاں عنبر بھی جمع کیا جاتا تھا، پھر باعتبار مقامی روایت کہ یہ ماسہ ہی کا ساحل تھا جہاں ویل مچھلی نے (حضرت) یونسؑ کو کنارے پر دے پھینکا تھا۔

خاندان سعدیہ کے زوال اور مرابطی ریاست تارودانت کی ترقی کی بدولت ماسہ ایک دفعہ پھر تجارتی مرکز بن گیا۔ یہاں اہل یورپ اکثر آیا جایا کرتے تھے، لیکن جلد ہی اس کی جگہ اغادیر نے لے لی۔ تارودانت کے نوری زوال اور مرکزی

حکومت کے بڑھتے ہوئے اقتدار نے آخر کار ماسہ کی رہی سہی مذہبی اور اقتصادی اہمیت کا بھی تقریباً خاتمہ کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: مقدمہ، ترجمہ de Slane، ۲: ۲۰۱ تا ۲۰۲؛ (۲) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Schefer، ۱۶۸؛ (۳) R. Basset: *Relation de Sidi Brahim de Massat*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۴) R. Montagne: *Une tribu berbère du Sud Marocain: Massat*، در *Hespéris*، ۴، ۱۹۲۴ء: ۳۵۷ تا ۴۰۳۔

(G. S. COLIN)

ماشاء اللہ: اثری (حرف ثانی مفتوح یا ساکن) یا ساریہ کا بیٹا؛ ایک مشہور و معروف منجم جس نے نوبخت کے ساتھ مل کر خلیفہ المنصور کے حکم سے شہر بغداد کی بنا رکھنے کی ساعت اور دن مقرر کیا۔ الفہرست کے مطابق وہ [ابتداءً] یہودی تھا اور اس کا اصلی نام میشا تھا (یہ منشی یعنی منس Manasse کی ایک بگڑی ہوئی صورت معلوم ہوتی ہے)۔ [غالباً] اس نے بعد میں اسلام قبول کیا اور اس وجہ سے اپنا نام ماشاء اللہ رکھا۔ اس کی تاریخ پیدائش بھی معلوم نہیں لیکن ۱۱۲ھ / ۷۳۰ء سے بعد کی نہیں ہو سکتی۔ کہتے ہیں وہ ۲۰۰ھ/ ۸۱۵ء میں فوت ہوا۔

اپنی بے شمار تصانیف میں ماشاء اللہ نے علم نجوم کے جملہ پہلوؤں پر قلم اٹھایا جس میں علم ہیئت کے آلات کی ساخت اور استعمال بھی شامل ہے؛ لیکن ان تصانیف میں سے صرف ایک عربی رسالے کے اجزا محفوظ رہے ہیں جس میں مختلف قسم کی چیزوں کی قیمتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کے بعض اجزا کا لاطینی زبان میں بعنوان *Mesahallae Libellus de Mercibus* ترجمہ ہوا۔ لاطینی زبان میں علم ہیئت میں اس کی متعدد تصانیف کا ترجمہ Johannes Hispalensis اور دوسرے مصنفین نے بھی کیا جو آگے چل کر طبع بھی ہوئیں۔ عبرانی زبان کے ترجموں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پھر یہ قیاس بھی قرین صواب ہے کہ بعض مشرقی کتاب خانوں میں ان کتابوں کے اصل عربی متون اب بھی دستیاب ہوں۔ لاطینی ترجموں کا تنقیدی مطالعہ، جو ابھی قلمی نسخوں یا طبع شدہ صورت میں موجود ہیں، نہایت ضروری ہے، کیونکہ ماشاء اللہ کا شمار قدیم مصنفین میں ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، طبع Flügel، ۱: ۲۷۳؛ ۲: ۱۲۹؛ (۲) H. Suter: *Das Mathematiker-verzeichnis*، ۱۸۹۲ء، ص ۶۱ و ۶۲؛ (۳) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*، ۱۹۰۰ء، ص ۵ تا ۶؛ (۴) *Nachträge*، ۱۹۰۲ء، ص ۱۵۸؛ (۵) M. Steinschneider: *Die arab. Literatur der Juden*، ۱۹۰۲ء، ص ۱۵ تا ۲۳؛ (۶) P. Duhem: *Système du monde*، ج ۲، ۱۹۱۴ء، ص ۲۰۴ تا ۲۰۶؛ (۷) G. Sarton: *Introduction*، ۱: ۵۳۱۔

(J. RUSKA)

اَلْمَاعُوْن: [قرآن مجید کی ایک مکی سورت کا نام، جس کا عدد تلاوت ۱۰۷ ہے اور عدد نزول ۱۷، اس سورت میں سات آیات، ۲۵ کلمات اور ۱۲۵ حروف ہیں]۔ الماعون کا مادہ معن ہے (م ع ن) اور روزمرہ استعمال میں آنے والی ایسی اشیا کو کہا جاتا ہے جو عادۃً ایک دوسرے کو مستعار دی جاتی ہیں (تفسیر المراغی، ۳۰: ۲۵۱)۔ ابن منظور نے معروف معنی گھریلو اشیا کے علاوہ، حضرت علیؓ کے حوالے سے، ماعون کے ایک معنی زکوٰۃ کے بھی بیان کیے ہیں اور زجاج کا یہ قول استشہاد میں پیش کیا ہے: "من جعل الماعون الزکاۃ فھو فاعول من المعن و ھو الشیء القلیل فسمیت الزکوٰۃ ماعونا بالشیء القلیل لانہ یؤخذ من

انما ل ربع عشرۃ و ھو قلیلٌ من کثیر (لسان العرب، ۱۷ : ۲۹۷) - ابن کثیر نے اس سے معمولی استعمال کی اشیا مراد لی ہیں، مثلاً ہنڈیا، ڈول، پھاوڑا اور اسی قسم کی ملتی جلتی چیزیں (تفسیر القرآن العظیم، ۴ : ۵۵۵)۔ قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی نے اس ضمن میں چھ اقوال ذکر کیے ہیں : بقول امام مالک‎ؒ اس سے مراد زکوۃ ہے؛ ابن شہاب کے مطابق الماعون مال ہے؛ ابن عباس کی رائے میں اس سے مراد وہ اشیا ہیں جن کا لوگ باہمی فراخدلانہ لین دین کرتے ہیں؛ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ ہنڈیا، ڈول، پھاوڑا اس جیسی عام استعمال کی دوسری چیزیں ہیں؛ ایک رائے یہ ہے کہ اس سے مراد پانی اور چارہ ہے اور آخری قول کے مطابق الماعون صرف پانی ہے (احکام القرآن، ۲ : ۳۲۶) - القرطبی نے ماعون کے ضمن بارہ اقوال نقل کیے ہیں، جن میں سے پہلا یہ ہے : انہٗ زکاۃ اموالھم (الجامع لاحکام القرآن، ۲۰ : ۲۱۳)؛ سیّد قطب شہید کے بقول الماعون سے مراد معونت، نیکی اور خیر ہے جو اخوت انسانی کا تقاضا ہے (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۹۳)؛ ابن کثیر نے عکرمہ کے اس قول کو تمام اقوال کا جامع قرار دیتے ہوئے اسے پسند کیا ہے : و ھذا الذی قالہ عکرمۃ حسن فانہٗ یشمل الاقوال کلّھا" (تفسیر القرآن العظیم، ۴ : ۵۵۶؛ [نیز دیکھیے السجستانی : غریب القرآن، بذیل مادہ])۔

جمہور مفسّرین کے مطابق یہ مکّی سورت ہے (روح المعانی، ۹ : ۳۶۲؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ تفسیر القرآن العظیم، ۴ : ۵۵۴؛ التفسیر الکبیر، [۸ : ۹۰۴ ببعد]؛ الجامع لاحکام القرآن، ۲۰ : ۲۱۰) - بعض مفسرین نے اسے مدنی قرار دیا ہے (تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۷۲) اور بعض نے اسے مکّی اور مدنی دونوں قرار دیا ہے کہ اس کا ابتدائی حصہ مکّی ہے اور آخری حصہ مدنی - قاضی ثناءاللہ پانی پتی‎ؒ نے حضرت ابن عباس‎ؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سورۂ اَرَأَیْتَ الَّذِیْ یُکَذِّبُ بِالدِّیْنِ ایک منافق شخص کے متعلق نازل ہوئی ہے (التفسیر المظہری، ۱۰ : ۳۴۹) - سورت کی داخلی شہادت بھی اس امر کی مقتضی ہے کہ فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ سے لے کر الماعون تک کا حصہ مدینہ منورہ ہی میں نازل ہوا ہو، کیونکہ اس میں ان نماز پڑھنے والوں کو تباہی و بربادی کی وعید سنائی گئی ہے، جو نمازوں سے غفلت برتتے اور دکھاوے کی نماز پڑھتے ہیں - مدینے میں ہی منافقین کا ایسا گروہ پایا جاتا تھا، جو اسلام اور اہل اسلام کے دبدبے سے، دکھاوے کی نماز پڑھتا تھا؛ گزشتہ سورت سے سورۃ الماعون کے ربط کو بیان کرتے ہوئے محمود الآلوسی لکھتے ہیں کہ سورۃ قریش میں اللہ تعالٰی نے "اَطْعَمَھُمْ مِّنْ جُوْعٍ" کی نعمت کا ذکر کیا ہے اور اس سورت میں مساکین کو کھلانے کی ترغیب نہ دینے والوں کی مذمّت کی ہے - سورۂ قریش میں "فلیعبدوا" کے ارشاد سے عبادت و طاعت کی طرف توجہ دلائی ہے تو اس سورت میں نماز اور عبادت سے غفلت برتنے کو مذموم قرار دیا ہے (روح المعانی، ۲ : ۱۳۶۲؛ نیز دیکھیے تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۴۷ [المہائمی : تبصیر الرحمٰن، بذیل سورۃ] - المراغی نے وجہ مناسبت میں یہ نکتہ بھی بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورت میں اللہ تعالٰی نے قریش پر اپنی نعمتوں کا ذکر فرمایا، جبکہ وہ لوگ ان نعمتوں کے حصول کے باوجود بعثت اور جزا و سزا کا انکار کرتے رہے - اس سورت میں انہیں وعید سنائی گئی ہے اور عذاب خداوندی سے ڈرایا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۴۷) -

رازی نے اسی ضمن میں ایک بڑی عمدہ بات کہی ہے کہ اس سورت میں منافقین کا ذکر ہے اور اس کے بعد کی سورۃ الکوثر میں رسول خدا حضرت محمد مصطفٰی

صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا ذکر بابرکت ہے (التفسیر الکبیر، ۸ : ۴۹۱ ببعد) ۔

سورت کا آغاز سوال سے ہوتا ہے ۔ اس استفہام سے سامع کی توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنا ہے، تاکہ مضمون پوری طرح ذہن نشین ہو سکے (ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۶؛ تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۷۳) ۔ سورت میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو مخاطب کیا گیا ہے ۔ بعض کی رائے میں ہر صاحب عقل کو دعوت فکر دی گئی ہے (ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۷؛ التفسیر الکبیر [۸ : ۴۹۰ ببعد؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۴۳۵) ۔ پہلی تین آیات میں منکرین آخرت کا ذکر ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ انکار آخرت کس طرح انسان کے اخلاقی رویے پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس سے غیر انسانی، نازیبا اور مذموم افعال سر زد ہوتے ہیں ۔ آخری چار آیات میں منافقین کا ذکر ہے جو بظاہر مسلمان ہیں اور حقیقت میں ریاکاری سے کام لیتے ہیں (ابن العربی نے ریا کی مختلف اقسام پر روشنی ڈالی ہے (احکام القرآن، ۲ : ۳۲۲۶) ۔ ان آیات میں اگرچہ ان منافقوں کا ذکر ہے جو عہد نبویؐ میں تھے، لیکن اس میں وہ سب لوگ شامل ہیں جن میں اس قسم کے برے اطوار پائے جاتے ہیں (تفسیر القاسمی، ۱۷ : ۶۲۷۵) ۔ عہد نبویؐ کے یہ منافق جب مسلمانوں میں آتے، تو دکھاوے کے لیے نماز ادا کرتے اور جب غائب ہوتے تو نماز ترک کر دیتے اور اپنے بغض اور کینے کی وجہ سے مسلمانوں کو عام استعمال کی اشیا دینے میں بھی، جو اخوت انسانی کا عام تقاضا ہے، بخل سے کام لیتے (کتاب مذکور، ۶۲۷۵) ۔ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی نے حضرت انسؓ اور حضرت حسنؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ دونوں نے فرمایا کہ یہاں: ''عن صلاتہم ساھون'' کہا گیا اور ''فی صلاتہم ساھون'' نہیں فرمایا، گویا نماز میں سہو ہونا نفاق نہیں، بلکہ نماز سے لاپرواہی، بے اعتنائی اور ترک کرنا نفاق ہے (التفسیر المظہری، ۱۰ : ۳۳۹) ۔ قاضی صاحب نے ہی ''فویل للمصلّین'' ... کی تشریح میں یہ نکتہ بیان کیا ہے کہ ''فا جزائیہ ہے، یعنی جب یتیم کی پروا نہ کرنا ضعف دین کی علامت اور موجب ذم و زجر ہے تو پھر اس نماز کی طرف سے غافل ہونا، جو دین کا ستون ہے، اور دکھاوا کرنا جو کفر کی ایک شاخ ہے اور اس زکوٰۃ کو روکنا جو اسلام کا پل ہے، بدرجۂ اولٰی موجب ذم اور مستحق تنبیہ ہے (حوالۂ مذکور) ۔

سورت کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ عقیدۂ آخرت یا مسئولیت کا تصور ہی انسان کے اندر ایک مضبوط اور مستحکم پاکیزہ کردار کی تشکیل کرتا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے تفہیم القرآن، ۶ : ۴۸۰ ببعد) ۔ خوف خدا سے سرشار اور قانون جزا و سزا پر یقین رکھنے والا انسان ایک پاکیزہ کردار کا حامل ہوتا ہے، جس کا رویہ یتامیٰ اور مساکین کے ساتھ ہمیشہ ہمدردانہ ہوتا ہے، جبکہ منکرین آخرت اور جزا و سزا کے نہ ماننے والے انسانیت اور اخلاق کے تمام تقاضوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے بڑی بے باکی سے معاشرے کے محتاج افراد کے ساتھ ظالمانہ رویہ روا رکھتے ہیں اور انہیں حقارت سے دیکھتے ہیں ۔

امام فخر الدّین الرازی نے اس سورت کی فضیلت میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے: من قرأ سورۃ أرأیت غفراللہ لہ ان کان للزّکاۃ مؤدّیا، یعنی جس شخص نے سورۃ الماعون پڑھی، اللہ تعالٰی اسے بخش دیتا ہے، بشرطیکہ وہ واجب شدہ زکوٰۃ کو باقاعدہ ادا کرنے والا ہو (التفسیر الکبیر، [۸ : ۴۹۱ ببعد؛ ارشاد العقل السلیم، ۵ : ۲۸۷ [مجدالدین فیروز آبادی (م ۸۱۲ھ) نے اس سورت کی فضیلت میں اس کے

علاوہ ایک اور حدیث بھی نقل کی ہے اور دونوں حدیثوں کو ضعیف قرار دیا ہے (بصائر ذوی التمیز، ۱ : ۵۳۶)].

اسلام دین فطرت ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ انسانی معاشرے کو مستحکم اور خوشگوار بنانے کے لیے ایسے اصول اپنائے جائیں جن سے انسانوں میں باہمی ربط و تعاون پیدا ہو اور وہ چھوٹے بڑے معاملات میں ایک دوسرے کے کام آ سکیں۔ ان اصول کی اساس و بنیاد پر اخلاق کی جو عمارت تعمیر ہوگی وہ لازماً باہمی ربط و تعاون کو فروغ دے گی۔ اس ربط و تعاون کا ادنی درجہ یہ ہے کہ ایک شخص عام استعمال کی اشیا دوسرے کو بوقت ضرورت دے۔

سید قطب شہید نے یہ عمدہ نکتہ پیدا کیا ہے کہ دین کی تصدیق کی حقیقت، ایک ایسا کلمہ نہیں جسے صرف زبان سے ادا کر دیا جائے اور بس؛ یہ تو دل کی گہرائیوں میں تحلیل ہو کر، انسانیت کے رشتے میں منسلک، اپنے حاجت مند بھائیوں کی اعانت کے لیے جذبہ خیر کو ابھارتی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۲۶۳ ببعد).

مآخذ : ابن العربی : احکام القرآن ، قاہرہ ۱۳۳۱ھ؛ (۲) الرازی : التفسیر الکبیر ، قاہرہ ، بار اوّل؛ (۳) ابن کثیر : تفسیر القرآن العظیم ، قاہرہ ، بلا تاریخ؛ (۴) الخازن : لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۰۹ھ؛ (۵) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ (۶) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ؛ (۷) ابو السعود : ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم ، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۸) الآلوسی : روح المعانی، بیروت ۱۳۹۱ھ؛ (۹) سید قطب : فی ظلال القرآن ، بیروت، بار سوم؛ (۱۰) القاسمی : تفسیر القاسمی، قاہرہ، ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۲) التفسیر المظہری، مطبوعۂ دہلی، بار دوم؛ (۱۳) ابوالاعلیٰ مودودی : تفہیم القرآن، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۱۴) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ معن؛ [(۱۵) مفتی محمد شفیع : معارف القرآن؛ (۱۶) سید امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن؛ (۱۷) مجد الدین الفیروز آبادی : بصائر ذوی التمییز، قاہرہ ۱۳۸۳ھ، ۱ : ۵۳۶؛ ۴ : ۵۱۲؛ (۱۸) الراغب : مفردات؛ (۱۹) السجستانی : غریب القرآن، بذیل مادہ؛ (۲۰) علی المہائمی : تبصیر الرحمٰن ، بذیل سورۃ الماعون].

(بشیر احمد صدیقی [و ادارہ])

ماکان بن کاکی : ابو منصور، طبرستان کے علوی حکمرانوں کی فوج میں، اپنے باپ کی طرح فوج کا ایک سردار تھا۔ سید ابوالقاسم جعفر بن سید ناصر، ماکان کا داماد، جو سید ابومحمد حسن بن قاسم معروف بہ داعی الی الحق کے فرار کے بعد تخت نشین ہوا، اس نے ماکان کو جرجان کا والی مقرر کر دیا، لیکن سید ابوالقاسم ۳۱۲ھ/۹۲۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ سید ابوعلی محمد بن ابو الحسن احمد تخت نشین ہوا تو ماکان نے اسے معزول کر کے اپنے بھتیجے علی بن حسین بن کاکی کے پاس بطور قیدی بھیج دیا تاکہ وہ اسے اپنی حراست میں رکھے اور اس کے بجائے اپنے پوتے سید اسمعیل بن ابوالقاسم کو تخت پر بٹھا دیا۔ تھوڑی ہی مدت گزری تھی کہ سید ابو علی محمد قید سے بھاگ نکلا، جس میں اسفار بن شیرویہ [رک بآں] نے اس کا ساتھ دیا، چنانچہ اس نے ماکان کے خلاف بغاوت کی اور جرجان کا مالک بن بیٹھا۔ ماکان نے اگرچہ اس کے خلاف معرکہ آرائی کی، لیکن شکست فاش کھا کر ساری کے قرب و جوار کی پہاڑیوں میں پناہ گزین ہو گیا.

سید ابو علی محمد کا انتقال ۳۱۵ھ/۹۲۷ء میں ہوا اور اس کی جگہ اس کا بھائی سید ابو جعفر حسین تخت نشین ہوا، تو ماکان اپنی پہاڑی کمین گاہ سے نکل کر اسفار کو، جو سید ابو جعفر

کی افواج کا کماندار تھا، ایسی شکست دی کہ اسے خراسان کی جانب بھاگنے پر مجبور کردیا۔ اب ماکان نے حاکم طبرستان کے داعی ہونے کا اعلان کیا، تو ۳۱٦ھ/ ۹۲۸ء میں محمد بن صعلوک سامانی والی رے نے داعی الی الحق اور ماکان دونوں کو بلا کر صوبے کی حکمرانی ان کے سپرد کر دی اور خود خراسان کی طرف روانہ ہو گیا، لیکن داعی الی الحق اور ماکان کی غیر حاضری میں اسفار خراسان سے واپس آگیا۔ اس نے جرجان کو فتح کرلیا اور داعی الی الحق کو شکست دے کر قتل کر دیا اور خود طبرستان کا حاکم بن بیٹھا۔ پھر رے کی طرف کوچ کیا اور ماکان کو شکست دے کر فرار ہونے پر مجبور کر دیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں ماکان سے مصالحت کرلی اور اسے آمل کا علاقہ دے دیا۔ اس پر اس نے بتدریج اپنا اثر و رسوخ جرجان کی طرف بڑھانا شروع کیا، یہاں تک کہ ۳۱۸ھ / ۹۳۰ء میں اس نے نیشاپور بھی فتح کر لیا۔ یہی زمانہ تھا جب مرداویج نے اسفار کے خلاف بغاوت کی اور اسے طبس واقع کوھستان میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا، لیکن ماکان نے نیشاپور سے اچانک اس پر حملہ کر کے اسے رے کی جانب بھگا دیا۔ ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں ماکان نے امیر نصر بن احمد کی درخواست پر خراسان کا علاقہ خالی کر دیا اور طبرستان واپس چلا آیا، لیکن مرداویج نے جو اسفار کی موت کے بعد رے کا حکمران بن گیا تھا، اسے جلد ہی وہاں سے نکال دیا، جس پر ماکان نے ابوالفضل جیلانی کی مدد سے طبرستان پر دوبارہ قبضہ کرنے کی کوشش کی اور بعد ازاں حصول مقصد کے لیے احمد بن محمد بن محتاج سردار لشکر خراسان کی امداد بھی حاصل کی، لیکن مرداویج کا پلہ بھاری رہا، لہذا ماکان کو خراسان میں جا کر پناہ لینا پڑی جس پر امیر نصر بن احمد نے اسے کرمان کا والی مقرر کر دیا؛ چنانچہ وہ کرمان روانہ ہوا۔ وہاں کا جو والی تھا، اسے شکست دے کر کرمان کے صوبے پر قابض ہوگیا، لیکن ۳۲۳ھ میں جب اس نے مرداویج کے قتل کی خبر سنی تو کرمان سے واپس آ کر امیر نصر بن احمد سے ولایت جرجان کی حکومت کا فرمان حاصل کر لیا۔ پھر مرداویج کے بھائی وشمگیر سے، جو اپنے بھائی کی جگہ جرجان کا والی ہوگیا تھا، مطالبہ کیا کہ اس کا کاروبار اس کے حوالے کر دے۔ وشمگیر نے اس کا مطالبہ مان لیا۔ یوں ان دونوں کے باہمی تعلقات دوستانہ ہو گئے تو ماکان نے حکومت بخارا کا طوق غلامی اتار پھینکا۔ امیر نصر بن احمد کو یہ معلوم ہوا تو اس نے خراسان کے سرعسکر احمد کو اس کی سرکوبی کے لیے روانہ کیا۔ سات مہینوں کی خونریز جنگ کے بعد ماکان کو شکست ہوئی اور وہ بھاگ کر رے میں وشمگیر کے پاس چلا گیا۔ احمد نے اس کا وہاں بھی تعاقب کیا۔ ماکان اور وشمگیر کی متحدہ افواج کو رے کے نواح میں اسحق آباد کے مقام پر ۲۱ ربیع الاول ۳۲۹ھ / ۲۵ دسمبر ۹۴۰ء کو شکست دی۔ لڑائی کے دوران میں، ماکان کے سر میں ایک تیر ایسا آ کر لگا کہ اس کی موت کا سبب بن گیا۔ اس کا سر کاٹ کر بخارا بھیجا گیا۔

مآخذ: تجارب الامم، طبع Amedroz، ترجمہ از Margoliouth، ۱ : ۲۷۵ تا ۲۹۷؛ (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸ : ۱۳۰ تا ۲۹۲؛ (۲) ابن اسفندیار، *G.M.S.*، ۲ : ص ۲۰۸ تا ۲۱۹؛ (۳) سید ظہیر الدین : تاریخ طبرستان، طبع B.Dorn، ۱۷۱ تا ۱۸۶؛ (۴) حبیب السیر، مطبوعہ طہران، ۲ : ۱۳۵ ببعد.

(M. NAZIM)

مَاکُو : ایران کی ولایت آذربیجان میں ایک خانیت (جاگیرداری ریاست) کا نام.

ماکو ایران کے شمال مغرب کی انتہائی سرحد پر واقع ہے اور ترکی (قدیم سنجق بایزید) اور ماورائے

قفقاز کے درمیان مملکت غیر سے گھرا ہوا علاقہ ہے، مغرب میں ترکی کی سرحد ان رکاوٹوں کے ساتھ ساتھ چلی جاتی ہے جو کوہ ارارات کی جانب زاگروس (Zagros) کے سلسلے کو جاری رکھتی ہیں۔ یہ سرحد ایک میدان کو عبور کرتے ہوئے اس پہاڑ کے جنوب کی جانب پھیلتی چلی گئی ہے (وادی صری صو) اور ارارات کلاں اور ارارات کوچک کے درمیانی پشتہ کوہ پر سے گذر جاتی ہے! ۱۹۲۰ء تک تو ارارات کلاں روس اور ترکی کے درمیان سرحد قائم کرتا تھا اور ارارات کوچک روس اور ایران کے درمیان منقسم تھا۔ ۱۹۲۰ء کے بعد سے ارارات کلاں بالکل ترکی علاقے میں گھر گیا اور ارارات کوچک ترکی اور ایران کے درمیان تقسیم ہو گیا۔ ترکی ایرانی سرحد اب دریاے اراکس Araxes تک آ جاتی ہے۔ قرہ صو زیرین اور Araxes (قوترچای جو دائیں ہاتھ کا معاون دریا ہے اس کے مقام اتصال تک) ماکو اور نخجوان کے خود مختار علاقے کے درمیان سرحد بناتے ہیں، جو اب ارمنی سوویٹ یونین میں شامل ہے۔ اس مثلث کا تیسرا ضلع یعنی خانیت اور خوئی کی ایرانی ولایت کے درمیان اندرونی سرحد کچھ غیر معین سی ہے۔ جب یہاں کے خوانین کا اقتدار اپنے عروج پر تھا تو ان کی مملکت چائی پارہ چلدران (قرہ عینی) اور الند تک وسیع تھی۔ اوجق کی چھوٹی سی ریاست (۳۰ گاؤں جو ایرملو خوانین کی ملکیت تھے) بایزید چال دران [رک بآں]۔ خوئی سڑک پر واقع ہے اور ترکی ایرانی سرحد کے نزدیک ہر چہار جانب مملکت غیر سے گھری ہوئی ہے۔ اس خانیت میں کئی پہاڑیاں اور زرخیز وادیاں ہیں۔ عین وسط میں زنجمار اور اخ چائی کی وادیوں کے درمیان سوقر کا الگ تھلگ پہاڑ واقع ہے۔ ارارات کوچک کے دامن میں سرحدی سلسلہ کوہ کے ساتھ ساتھ اور سقر کی گھاٹیوں پر اعلی قسم کی چراگاہیں موجود ہیں۔ . . [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) Montieth : Journal of a tour through Azerbidjan، J.R.G.S.، J.R.G.S. ج ۳، ۱۸۳۳ء، ص ۴۰ تا ۴۹ (عرب ترہ بیگدہ، ماکو، سرپ، نوشوس، راوطاپان)؛ (۲) E. Smith and Dwight : Missionary Researches، لندن ۱۸۳۴ء، ص ۳۱۲ (خزائی زورہ، اوجق)؛ (۳) J. B. Fraser : Travels in Koordistan، لندن ۱۸۴۰ء، ۲ : ۳۱۳ تا ۳۲۲ (خوئی، قرہ ضیاء الدین، سوفیان، ماکو، بازرگان)؛ (۴) Ritter : Erdkunde، Kunde ۹ : ۹۱۶ تا ۹۲۳؛ (۵) E. Flandin : Voyage en perse، پیرس ۱۸۵۱ء، ج ۱ : (۶) Likhutin : Russkiye v Aziat Turtsii، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۳ء، ص ۳۴۴ تا ۳۵۰؛ (۷) Čirikow : Putewoi Journal، ۱۸۷۵ء، ص ۶۰۵ تا ۶۰۸ (ستمبر ۱۹۰۲ء کی آمد؛ بایزید، ماکو)؛ (۸) M. Schachtachtinski : Aus dem Leben eines orientalischen Kleinstaates an der grenze Russlands، Das Ausland، Stuttgart، ۱۸۸۲ء، ۹ : ۲۳ تا ۲۶؛ (۹) H. Abich : Aus kaukasischen Ländern، وی آنا ۱۸۹۶ء، ۱ : ۹۷ تا ۱۲۲، ۱۲۶ تا ۱۲۵ (بحث ماکو در ۱۸۴۴ء)، ۲ : ۱۲۱؛ (۱۰) S. Wilson : Persian life and Customs، لندن ۱۸۹۶ء، ص ۸۵ تا ۸۹؛ (۱۱) A. Iwanowski : V. makinskom Khanstve، russk. Vedomosti، ۱۸۹۷ء، شمارہ ۳۱۳ و ۳۲۲ و ۳۳۰؛ (۱۲) وہی مصنف : Po Zakowkozyn v 1893-4 mater po arkheol. kawkaza، ج ۶، ۱۹۱۱ء، ص ۶۸؛ (۱۳) Pringean : Atrpataken، تفلس ۱۹۰۵ء، ص ۱۰ تا ۲۷؛ ماکو، ص ۳۲ تا ۳۴؛ سرپ، تہدیرس؛ (۱۴) Minorsky : Otčet o poezdke v Mkinskoye khanstvo v 1905 mater. puhizuč. Wostoka، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۹ء، ص ۱ تا ۲۹؛ (۱۵) وہی مصنف : Drevenosti Mākū، ص ۱ تا ۲۹ (ار[illegible] از Wostoč sbornik، پیٹروگراڈ

۱۹۱۶ء، ج ۲)؛ (۱۶) M. Philips Price : A journey through Azerbaijan، The Persian Society، ۱۹۰۳ء، ص ۱۳ تا ۱۷؛ (۱۷) Makinskoye khanstvo : Norli wostok، ماسکو ۱۹۲۲ء، ج ۱، ص ۲۲۳ تا ۲۳۳؛ (۱۸) V. A. Gordlevsky : Kara-koyunlu Izv. [Canton of Maku] Izv. Obshč obsled. v Azerbaidjana، باکو ۱۹۲۷ء، ص ۵ تا ۲۳.

(V. MINORSKY)

مال، (ع) : [نیز رک بہ مالیات، دولت، علم (معاشیات)، بیت المال، ذھب، دینار، درھم وغیرہ]: قدیم زبان میں اس کے معنی کوئی مقبوضہ مملوکہ چیز ہیں؛ بدویوں کے ہاں اس سے خاص طور پر اونٹ مراد ہوتے تھے، لیکن اس لفظ کا اطلاق جائداد اور روپے پیسے پر بھی ہوتا ہے؛ بہرحال اس کا اطلاق کسی قسم کی بھی مادی اشیا پر ہو سکتا ہے [جو منفعت اور ضرورت کے نقطۂ نظر سے وسیلہ بن سکیں] ۔ یہ لفظ ما اور ل سے بنا ہے اور اس کا صحیح مفہوم کوئی ایسی شے، جو کسی کی ملکیت ہو، بحیثیت اسم کے اپنے قدرتی طور پر مادہ م ۔ و ۔ ل سے مشتق قرار دے کر اس سے فعل (تمول) بنتا ہے ۔ نقدی کے مفہوم میں اس لفظ کو مال صامت (گونگا مال) کی شکل میں استعمال کیا جاتا ہے، برعکس مال ناطق (بولنے والا مال) کے، جو غلاموں اور مویشیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے ۔ اس کے مفہوم کی مفصل توضیح ابوالفضل جعفر بن علی الدمشقی کی کتاب الاشارة الی محاسن التجارة (قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۴ ببعد) میں موجود ہے جس کا مطالعہ اور اس کے زیادہ تر حصے کا ترجمہ H. Ritter نے Isl.، ج ۷، (۱۹۱۶ء)، ص ۱ تا ۹۱ میں کیا ہے ۔ وھاں اور مفاتیح العلوم (دیکھیے ماخذ) ص ۵۹ پر مال کی مختلف قسمیں شمار کی گئی ہیں، چونکہ مال میں مملوکات کی مختلف حیثیتیں شامل ہیں اس لیے اس کے معنی ''محاصل'' بھی ہو سکتے ہیں.

زر (روپیہ) نیز جائداد اور اس کی تحصیل کے متعلق اسلام کا نقطۂ نگاہ مسلمانوں میں دور تصنیف کے آغاز ہی سے زیر بحث رہا ہے ۔ مستند مذہبی اور اخلاقی نقطۂ نظر وہ ہے جو الغزالی (دیکھیے محمد بن شنب : R.A.A.، ج ۷، ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۳ ببعد) نے احیاء العلوم کے دوسرے دس ابواب، بالخصوص تیرھویں (H. Ritter : کتاب مذکور نے اس کا تجزیہ کیا ہے) اور چودھویں ''کتاب'' (ترجمہ از A. Bauer: Erlaubtes und verbotenes Gut = Islamische Ethik، ج ۳، ۱۹۲۲ء؛ دیکھیے R. Hartmann در Isl.، ج ۱۳)، میں پیش کیا ہے.

جائداد کا حصول، اس کی حفاظت اور اس کا لین دین علم الاقتصاد یعنی تدبیر المنزل کے چار بڑے شعبوں میں سے ایک ہے، یعنی عملی فلسفے کا دوسرا حصہ جو علم الاخلاق، علم الاقتصاد اور علم السیاسة میں منقسم ہے اور دیگر یونانی علوم کے ساتھ مسلمانوں کے ہاں رائج ہوا [مقالہ نگار کا یہ خیال صرف اس حد تک درست ہے کہ باضابطہ تدوین کے وقت، یونانیات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا جو دوسری تیسری صدی ہجری کا واقعہ ہے لیکن مال اور اموال کے مفاہیم اور اصولوں کے بارے میں خود قرآن مجید میں آیات موجود ہیں، حدیث میں بھی ملکیت اور مال کے مسائل آئے ہیں۔ اور فقہ حنفی کے اولین مدوّنین نے خالصتاً قرآن و سنت کی روشنی میں ملکی اور وقتی حالات کے مطابق مال (بمعنی دولت) اور مال (بمعنی اسباے صامت ذوی الحیات ملکیتی) کے قواعد مرتب کیے] اور چونکہ ارسطو کی تصنیف Politics کا، جس کی پہلی کتاب اقتصادیات سے متعلق ہے، عربی میں ترجمہ نہ ہوا تھا، اس لیے مسلمانوں کو اقتصادیات کی صرف اس تصنیف پر انحصار کرنا پڑا جو فیثا غورثی حکیم Ps. Bryson نے لکھی تھی اور جس کا ترجمہ ہو چکا تھا ۔

چنانچہ مسلمانوں کی تمام اقتصادی تالیفات پر اس کتاب نے فیصلہ کن اثر ڈالا ہے [لیکن اس بیان کے ناکافی ہونے کے ثبوت کے لیے دیکھیے علم (الاخلاق)]: اس کتاب کا عربی متن جس کا اصل یونانی متن ضائع ہو چکا ہے، سب سے پہلے L. Chiekho نے *Machriq*، ج ۱۹ (۱۹۲۱ء) میں طبع کرکے شائع کیا تھا، اور حال ہی میں M. Plessner نے (دیکھیے مآخذ) عبرانی اور لاطینی ترجموں کے علاوہ ایک جرمن ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے۔ اسی کتاب میں مال کے متعلق جو دلچسپ باب موجود ہے اسے Ps. Bryson کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے مسلمان مصنفین نے، خاص طور پر مذہبی تالیفات کی مدد سے، وسعت دے دی ہے۔ [بلکہ زیادہ بہتر الفاظ میں، اپنی مذہبی تعلیمات کو مرتب کرتے وقت مسلم فلسفہ نگاروں نے ثانوی درجے میں اسے بھی پیش نظر رکھا۔ ان کے نزدیک بنیادی اولین مآخذ قرآن و حدیث ہی تھے] اس ضمن میں ایک معیاری تصنیف الطوسی [رک بآں] کی اخلاق ناصری بھی ہے جس کے حصۂ اقتصادیات کا تجزیہ و ترجمہ Plessner نے کیا ہے۔ زر (روپے پیسے) کی ابتدا کے بارے میں جو نظریہ ارسطو نے *Nic. Ethics* میں پیش کیا ہے وہ مسلمانوں میں Ps. Bryson کے توسط کے علاوہ براہ راست بھی آیا ہے، سب سے پہلے یہ مسکویہ (اس کا صحیح نام یہی ہے نہ کہ ابن مسکویہ [رک بآں]) کی تصنیف تہذیب الاخلاق میں ملتا ہے۔ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۳۸؛ (دیکھیے نیز مادہ ناموس اور ذہب])۔

لفظ ''مال'' بہت قدیم زمانے ہی میں علم حساب کی ایک اصطلاح بن گیا۔ سب سے پہلے یہ میراث کی تقسیم سے متعلق مسائل میں وصیت کنندہ کی اس جائداد کے لیے استعمال ہوا ہے جسے اس کے ورثا میں تقسیم کرنا ہو۔ بعد ازاں ہم اس لفظ کو باقاعدہ طور پر کسی مساوات (equation) کی غیر معلوم مقدار کے لیے استعمال ہوتا دیکھتے ہیں، اگرچہ ان معنوں میں اس جگہ بعد میں لفظ شی [رک بآں] نے لے لی۔ معادلات مربعہ (quadratic equations) میں غیر معلوم مقدار کے لیے مستعمل ہوتے وقت اس سے مراد کسی عدد کا مربع ہونے لگا، چنانچہ کسی عدد کے مربع المربع کو مال المال کہتے ہیں اور اس کے پانچویں نصف (fifth power) کو مال کعب، یعنی مکعب کا مربع؛ اس تبدیل شدہ مفہوم کی تاریخ کی تشریح و توضیح J. Ruska نے *Zur ältesten arabischen Algebra und Rechenkunst* میں کی ہے (S.B. Ak. Heid ; Phil-hist. kl، ۱۹۱۷ء، شمارہ ۲، بالخصوص باب ۲؛ دیکھیے بمدد اشاریہ بذیل مادہ مال)۔

مآخذ: (۱) Brockelmann: *Grundriss*، ج ۱؛ (۲) H. Ritter: *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft*، *Isl.*، ۷: ۱ تا ۹۱، بالخصوص وہ عبارت جو صفحہ ۵۰، حاشیہ ۲ پر عرب لغت نویسوں، لسان العرب اور Dozy، بذیل مادہ سے منقول ہے؛ (۳) M. Plessner: *Der οἰκονομικός des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*، ۱۹۲۸ء؛ (۴) Merx: *Die Einführung der aristotelischen Ethik in die arabische Philosophie* (*Verhandlungen des XIII. Intern. Orientalisten kongresses*، ص ۲۹۰ ببعد)؛ (۵) جبر و مقابلہ میں لفظ مال کے مفہوم کے متعلق: دیکھیے وہ حوالے جو Ruska نے کتاب مذکور میں دیے ہیں؛ (۶) الخوارزمی: مفاتیح العلوم، طبع van Vloten، ۱۸۹۵ء، ص ۹۹، ۱۹۸ ببعد (مؤخر الذکر عبارت کا ترجمہ از Wiedemann در *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*، ج ۱۳ = *S.B.P.M. Erlg.*، ج ۴۰، ۱۹۰۸ء)۔

(M. PLESSNER [و ادارہ])

⊗ تعلیقہ مال (المال : ج الاموال) : مال کے لغوی معنی جھکنے، ایک طرف مڑ جانے اور خم کھانے کے ہیں۔ کچھ اور مفہوم بھی ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ المال ما یمیل الیه الطّبع سوا؛ کانَ منقولًا او عقارًا (التھانوی: کشاف، بذیل مادہ، بحوالہ بحرالدرر) نیز جس پر خرچ کرنے اور نہ کرنے کے حکم کا اطلاق ہوسکتا ہو؛ لسان العرب میں ہے اَلْمَالُ مَعْرُوْفٌ مَامَلَکْتَهٗ مِنْ جَمِیْعِ الْاَشْیَاءِ گویا مال کے مفہوم میں ملکیت شامل ہے النہایہ ابن الاثیر کے مطابق : اَلْمَالُ فِي الْاَصْلِ مَا یَمْلِکُ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ ثُمَّ اُطْلِقَ عَلٰی کُلِّ مَا یُقْتَنٰی وَ یُمْلَکُ مِنَ الْاَعْیَانِ .

قرآن مجید میں یہ لفظ متعدد مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ متعلقہ آیات میں مال کی ماہیت، مال داروں کی نفسیات، اور ان کے اوصاف و عادات اور مختلف معاشروں پر دولت مندی کے اثرات، امم سابقہ کے مالداروں کی عادات و خصائل، مال کے سلسلے میں انفاق فی سبیل اللہ، اور اس کا ثواب، انفاق کی معاشرتی اہمیت و فضیلت، امم سابقہ اور دورِ جاہلی کے اس خیال کی تردید کہ برتری اور شرف محض بر بنائے مالداری (و کثرت اولاد) ہے، حالانکہ حقیقی شرف بر بنائے تقوی ہے، مال ناپائدار ہے اور ایک ایسا وقت بھی آتا ہے جب مال کا کچھ فائدہ نہیں ہوتا، دوسروں کے مال (اموال) کھا جانے کی مذمت (اَکْلِ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ) وغیرہ؛ بایں ہمہ قرآن مجید میں مال کو خیر اور فضل بھی کہا گیا ہے، لیکن یہ فضل عادت تکاثر و زر اندوزی کے مترادف نہیں۔ اس کے علاوہ قرآن مجید ہی سے دولت کی گردش (دُوْلَۃ) اس کے معاشرتی اثرات، اس کے غلط استعمال سے قوموں کی تباہی، اس کی صحیح تقسیم کی اہمیت، ارتکاز و اکتناز کی مخالفت اس کے ضمن میں تجارت کی ترغیب اور سود کی مذمت، ربو کی حقیقت، قرض حسنہ، بیوع و معاہدات جیسے مسائل و اصول بھی آ گئے ہیں (مال و اموال و دولت کے سلسلے میں کل آیات کے لیے دیکھیے محمد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مال اموال وغیرہ؛ حدیث شریف میں انہی موضوعات کے لیے دیکھیے A.J. Wensinck: المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی؛ ابن الاثیر : النہایۃ؛ احمد نگری: دستور العلماء؛ کتب فقہ وغیرہ کے حوالے متن میں آ رہے ہیں)۔ اصطلاح شرع کے طور پر مال وہ ہے جس کو بوقت ضرورت ذخیرہ کیا جا سکتا ہو (ما یدّخر عند الحاجۃ) اور جس سے شرعًا انتفاع کیا جا سکتا ہو، لیکن جامع الرموز میں ہے کہ مال بذات خود منفعت نہیں ہے۔ کیونکہ فی الواقع مال وہ ہے کہ جس کو ذخیرہ (جمع) کیا جا سکتا ہو اور بوقت ضرورت انتفاع کیا جا سکتا ہو؛ مال کی تعریف میں وہ اشیا بھی شامل ہیں جو شرعًا مباح الانتفاع ہیں اور وہ بھی جو شرعًا ناقابل انتفاع ہیں (التھانوی : کشاف، ص ۱۳۰۱) کیونکہ مال کی ماہیت تموّل (= ارتکاز) اور انتفاع مال سے مشروط ہے۔ مالکی مالیت کا معیار قیمت ہے خواہ بذریعہ درہم و دینار ہو یا بذریعہ متبادل اجناس کے، عام معنوں میں مال میں جائیداد مملوکہ اور خاص معنوں میں وہ اشیا و اجناس ہیں جن پر زکوٰۃ و عشر وغیرہ لگتا ہے.

فقہ اسلامی کے معاشی / مالیاتی ابواب میں المال سے مراد، مملوکہ اشیا و اجناس مثلًا دولت اقطاع، مکان، دکان، اراضی، غلّہ، کپڑا، مویشی، سونا، چاندی، تانبا، ہر قسم کے پھل، آلات وغیرہ ہیں۔ عربوں میں اکثر اس کا خصوصی اطلاق اونٹوں پر ہوتا تھا کیونکہ یہی ان کا مال تھا۔

سابقہ مقالے (مرتّبہ Plessner) میں، سرسری طور سے مال کی اصطلاحی حیثیت پر بحث ہو چکی ہے۔ زیر نظر شذرے میں مسلمانوں کے معمولات مالی و

معاشی کی طرف چند مزید اشارے کیے جا رہے ہیں - جنھیں عہد اسلامی کے مالیاتی معاشی تجربوں کا نام دیا جا سکتا ہے جن میں سے بعض راسخوں کی تعمیرات کے عین مطابق ہیں اور بعض جزوی انحرافات نظر آتے ہیں.

در حقیقت مسلمانوں کی معاشیات و مالیات کے عملی تجربات اور معمولات کا وسیع تر تحقیقی مطالعہ صحیح معنوں میں ابھی تک نہیں ہوا، فقہ کی کتابوں میں زکوٰۃ و صدقات و مواریث وغیرہ کے سلسلے میں احکام پائے جاتے ہیں، لیکن مربوط و منضبط علم کی حیثیت سے اس کی تدوین کی ابھی ضرورت ہے - فقہ کے علاوہ علم اخلاق کی کتابوں میں تدبیر منزل اور سیاست مدن کی بحثوں میں بھی کچھ باتیں مل جاتی ہیں، لیکن نہ تو عملی معاشی تدابیر کی بنیادی حکمتوں پر مخصوص توجہ ہوئی ہے، نہ ان تدابیر کی فلسفیانہ اور عمرانی بنیادوں کو زیر بحث لایا گیا ہے، ابو عبید کی کتاب الاموال میں (نیز کتاب الخراج نام کی دو تالیفات میں) بھی انداز گفتگو اور طرز استدلال فقہی ہے تاہم یہ کتابیں مفید اور بنیادی نوعیت کی ہیں، ان سے کم از کم یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ عہد بنو عباس تک نئی تمدنی مشکلات نے کیا کیا نئے حل طلب مسائل پیدا کر دیے تھے اور یہ بھی کہ ان کا حل کس طرح کیا گیا - بعد کے اکابر فقہا کی کتابوں میں بھی ایسے مباحث ملتے ہیں، جن میں مالیات کی عمرانی توجیہات آئی ہیں - مثلاً ابن خلدونؒ، القلقشندی، ابن مماتی اور شاہ ولی اللہ دھلوی ایسے بزرگ ہیں، جن کے یہاں معاشیات و مالیات کی جزئیات موجود ہیں جن سے اجتماعیات کا تعلق ثابت ہوتا ہے - دراصل اس مطالعے کا دائرہ بہت وسیع ہے، جب تک کوئی اولوالعزم محقق، اجتماعیات و معاشیات کے امتزاجی نقطۂ نظر سے ملت اسلامیہ کی پوری تاریخ کا مطالعہ نہیں کر پاتا اور مسلم سلطنتوں اور جغرافیائی ریاستوں کی تاریخ کو پیش نظر نہیں رکھتا اس وقت تک اسلامی (مسلم) معاشیات و مالیات کی پوری روداد سامنے نہیں آ سکتی - مطالعہ کی یہ شکل ناکافی اور ناقص ہے کہ ہم اسے عہد اول تک ہی محدود کر دیں - غائر مطالعے کے بعد ممکن ہے کسی وقت ہم یہ بھی کہہ سکیں کہ مغرب کی تاریخ معاشیات کے بہت سے علماء کسی نہ کسی طور، مسلمانوں کے معاشی افکار سے متاثر ہوتے ہیں - جیسا کہ ایڈم سمتھ کی کتاب دولت اقوام کے سلسلے میں، کچھ تأثر ملتا ہے - جس کی چھان بین مسلم معاشیات کے طالب علم کا فرض ہے کتاب ؤؤ لائیڈن کے اس موضوع کے مقالہ نگار نے مسلمانوں کے پورے علم تدبیر منزل کو بڑی بے تکلفی سے یونانیات سے ماخوذ قرار دیا ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے یونانی علوم سے اکتساب (بالاعتراف) کیا لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ تجارتی اور ریاستی سطح پر ایک معاشیاتی ڈھانچہ یونانیات کی اشاعت سے بھی پہلے موجود تھا جو اگرچہ سادہ تھا مگر اس وقت کی ضروریات اور بعد کے ادوار کے لیے بنیاد ٹھیرانے کے لیے کافی تھا - یہ ڈھانچہ قرآن مجید احادیث و عمل رسول مقبول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم اور تعامل صحابہ پر مبنی تھا جس میں زمانے کے واقعات کے تحت وسعت ہوتی گئی.

لہذا یہ کسی طرح باور نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے سب کچھ یونانی یا دوسری علاقائی تہذیبوں سے لیا - یہ بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ مسلمانوں کی وہ عظیم سلطنتیں جن میں سے بعض چار چار پانچ پانچ صدیوں تک قائم رہیں، کسی مربوط و مضبوط معاشیاتی مالیاتی نظام کے بغیر چلتی رہیں المقریزی کی الخطط، القلقشندی کی صبح الاعشی، ابن مماتی کی قوانین الدواوین ابوالفضل کی

آئین اکبری، وغیرہ (دیکھیے بالا) سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ عہد اسلامی میں خاصے پختہ معاشیاتی و مالیاتی نظامات موجود تھے، جو تجارت، زراعت، صنعت، بین الاقوامی تجارت محصولات (ضرائب۔ مکوس)، بینک کاری اور کم و بیش کارپوریشنوں کی طرح کے اداروں پر مشتمل تھے؛ بنو عباس کے زمانے میں زنج کی بغاوت بھی زرعی معاشیات کی تاریخ کا ایک باب ہے؛ اسی طرح تاریخ اسلامی میں، وقت کی ضرورتوں، مصلحتوں اور مجبوریوں سے معاشی اصول سازی بھی ہوتی، لیکن بنیادیں ہمیشہ محفوظ رکھی گئیں اور ان تغیرات کو انحراف نہیں کہا جا سکتا، البتہ ہر زمانے کی مجبوریوں کا نام دیا جا سکتا ہے.

اسلام اور عہد اسلامی کا مالیاتی نظام: مال اور اموال کی اس تشریح کے بعد، ہم اسلام کے مالیاتی نظام (Public Finance) کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس سے مراد، اسلامی ریاست کی آمدنی (محاصل) قرضے (Debts) اور اخراجات (Revenue and Expenditure) کا نظام ہے جو دور جدید میں سائنسی اصولوں پر منظم ہو کر بہت بڑا علم بن گیا ہے۔ جدید دور میں ایڈم سمتھ کی کتاب دولت اقوام اور ریکارڈو کی کتاب (Commonwealth of Nations) میں اس علم کی جو بنیادیں قائم ہوئیں وہ اب پھیل کر وسیع عمارت بن گئی ہیں (جدید مالیات کے سلسلے میں دیکھیے اے۔ آر۔ پرسٹ (Prest): *Public Finance in Theory and Practice*، لنڈن ۱۹٦۰).

مسلمانوں میں اس کے بنیادی اصول قرآن مجید کے احکام زکوٰۃ کے ساتھ ہی وضع ہو گئے تھے، بالکل قدرتی طور سے یہ احکام عبادات کا حصہ ہونے کے علاوہ معاشیات عامہ کے ساتھ اس طرح مربوط تھے کہ انھیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا (اس مرکب صورت حال کے مطالعے کے لیے [رک بہ علم معاشیات]) ۔ پس قرآن مجید اور حدیث ہی اس علم کے پہلے مآخذ ہیں، (اس عبادتی پہلو کے لیے رک بہ اسلام، زکوۃ وغیرہ)۔ اس کے معاملاتی علمی پہلو کی بحث یہاں دی جا رہی ہے۔ اس کے عنوان درج ذیل ہیں:

(۱) اسلامی ریاست کی مالیاتی بنیادیں (قرون اولیٰ میں)؛ (۲) محاصل و محصولات کا نظام بعد کی مسلم ریاستوں میں (مع ضرائب و محاصل و محصولات؛ (۳) سکہ؛ (۴) بیت المال؛ (۵) متفرق امور متعلقہ.

اسلامی ریاست کی مالیاتی بنیادیں (قرون اولیٰ میں): [اسلامی مالیات کی اصولیات کے لیے رک بہ زکوٰۃ، عشر، خراج، ضریبہ، جزیہ علم (معاشیات)].

مسلمانوں کے مالیاتی علم پر لکھنے والے اہل علم اکثر اوقات اسلامی مالیات کو، خلفاے راشدین کے دور تک زیر بحث لاتے ہیں اور بعد طویل اسلامی تاریخ کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے یہ غلط تاثر قائم ہو جاتا ہے کہ بعد کی مسلم ریاستوں کی مالیاتی بنیادیں متعین نہ تھیں اور یہ بھی کہ بعد میں جو کچھ تصرفات ہوے وہ لازماً اصولی بنیادوں سے مختلف اور منحرف تھے۔ یہ خیال غلط ہے.

اس میں شبہ نہیں کہ زکوٰۃ کا بیت المال میں جمع ہونا حضرت عثمان رضؓ کے عہد میں کسی حد تک کم ہو گیا تھا اور بعد میں آج تک یہی حالت ہے کہ لوگ زکوٰۃ خود ادا کرتے ہیں، لیکن یہ واقعہ ناقابل انکار ہے کہ جمہور مسلمین زکوٰۃ ادا کرتے رہے، لیکن بطور صدقہ۔ یہی حال عشر کا ہے، لیکن اراضی کا لگان اسلامی ریاست ہمیشہ وصول کرتی رہی۔ کانوں کا بحق سرکار (قوم) ضبط ہونا مسلسل ثابت ہے اور لاوارث کی متروکہ جائیداد پر بھی ریاست کا قبضہ کر لینا تسلیم شدہ ہے۔ البتہ غنیمت اور جزیہ کے معاملے میں تسلسل نظر نہیں آتا.

یہ یاد رہے کہ اسلامی ریاست کے خزانے میں سب سے زیادہ آمدنی ضرائب سے ہوتی رہی۔ اس کا مجمل حال نیچے آ رہا ہے۔

ضرائب: ضَرِیْبَۃ کی جمع ہے یہی وہ سلسلہ محصولات ہے جو بیت المال کے خالص شرعی محاصل سے الگ مختلف مملکتوں کے مقامی وقتی اور علاقائی ضرورتوں، مصلحتوں اور مجبوریوں سے پیدا ہوا، اور عہد اسلامی کے مالیات کے کسی سنجیدہ اور مخلص محقّق کے لیے عمدہ تحقیقی مواد مہیا کرتا ہے۔ یہ محصولات منظّم طور سے فتوحات کے پھیلاؤ کے بعد رواج پذیر ہوے۔ جن کے پیچھے مختلف حکومتوں کی مقامی ضرورتیں اور مجبوریاں کارفرما تھیں۔ ان میں سے بعض کے خلاف فقہا نے اس بنا پر اعتراض وارد کیے کہ یہ مستند نہیں اور عوام پر ظلم کا درجہ رکھتے ہیں اور اصل شرعی احکام پر زائد اور الحاقی ہیں۔ لیکن مملکتوں کے پھیلاؤ نے ہر ملک کے لیے مالی مشکلات پیدا کر دی تھیں اور بعض صورتوں میں تو یہ واقعی کسی مملکت کی مجبوری نظر آتی ہے، لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ سب ضرائب غیر شرعی اور نامناسب تھے، ان میں سے اکثر کے لیے جواز پیش کیا جا سکتا ہے۔

ضریبہ [رکّ بآں] (ج ضرائب) کو رسوم بھی کہا جاتا تھا جو ان محصولات کا نام ہے جو تاجروں پر کسی ملک میں داخل ہونے کے وقت لگائے جاتے تھے۔

ان محصولات کا ایک سلسلہ وہ تھا جسے محصول درآمد، رسوم، مراصد، مآصر اور محصول راہداری کہا گیا ہے۔ ان کی وصولی چنگیاں کرتی تھیں بڑی شاہراہوں، بڑے شہروں کے دروازوں اور بحری راستوں پر وصولی کا انتظام ہوتا تھا۔

کبھی کبھی محصول برآمد بھی لگائے جاتے تھے، مگر یہ عام دوامی صورت نہ تھی۔

محصولات کا دوسرا سلسلہ وہ تھا جو حکومت کی اپنی مملوکہ زمین یا عمارات کو کرائے پر دینے سے متعلق تھا۔ عباسی خلیفہ المہدی کے زمانے میں، جس کا رواج پھر مصر میں بھی ہوا، سراؤں اور ہوٹلوں پر بھی محصول کا پتا چلتا ہے، بڑے تنور، کوہلو اور چکیاں بھی اس میں آتی ہیں۔

حمایۃ کا نظام (تاجروں کے لیے پولیس کا حفاظتی انتظام) بھی کتابوں میں بار بار مذکور ہوا ہے۔ اس کے لیے محصول وصول کیا جاتا تھا، عدالتی دستاویزوں پر بھی محصول لیا جاتا تھا، لیکن یہ سب محصول ہر جگہ نہ تھے اور ہر جگہ یکساں بھی نہ تھے، محصولات کے سلسلے میں مصر سے متعلق کافی مواد دستیاب ہے اس لیے ان کی زیادہ تفاصیل اسی ملک سے متعلق کتابوں میں ہیں۔ اگر بعض ملکوں میں محاصل زیادہ لگا دیے جاتے تھے تو دوسرے ملکوں میں شاہان وقت متجاوز محصولات کو منسوخ بھی کر دیتے تھے، اگرچہ اس سے خزانہ کو خسارہ ہوتا تھا، چنانچہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے اس قسم کے محصولات کی منسوخی کی تھی، لیکن ان کے جانشینوں نے (المقریزی: الخطط اور ابن الساعاتی کے بیان کے مطابق) دوبارہ نافذ کر دیا۔ غرض محصول لگانا یا اس کا ہٹا دینا حالات پر منحصر تھا۔ چنانچہ عراق میں فاطمیین مصر کے نظامات کی جب پیروی ہوئی تو وہاں مصری انداز کے محصولات لگائے گئے، لیکن جب عوام میں بے چینی پیدا ہو گئی تو منسوخ کر دیئے گئے۔ یہ سب کچھ ہر زمانے کے مزاج کے مطابق ہوتا تھا۔

یہ دستور مسلم ریاستوں میں عام نظر آتا ہے کہ محصولات کی ساری رقم مرکزی خزانے کو نہ بھیجی جاتی تھی بلکہ مقامی مصارف محصولات سے پورے کیے جاتے تھے البتہ فاضل رقم مرکزی خزانے کو بھیجی جاتی تھی۔ Cl. Cahen نے لکھا ہے

[رکّ بہ مقالہ ضریبہ] کہ عباسی عہد کے میزانیوں میں جو ابھی تک محفوظ ہیں ۔ ضرائب کا سلسلہ کہیں بھی نظر نہیں آتا ۔ اور علما و فقہا کی ایک بڑی تعداد (بشمول امام غزالیؒ) ضرائب (محصولات الحاقی) کی کثرت کو زیادتی سمجھتی تھی، کیونکہ یہ عام لوگوں کے لیے باعث تکلیف ہوتے تھے تاہم مجبوریوں کی وجہ سے یہ محصولات لگتے بھی رہے ۔

المغرب ، تونس ، سلطنت عثمانیہ ، مصر اور دوسرے مسلم ممالک میں سلسلہ محصولات کے لیے رکّ بہ ضریبہ ۔ بذیل مادہ ۔

ہندوستان : ہندوستان کی مسلم سلطنتوں کے نظام مالیات کے بارے میں W. H. Moreland، کی کتاب *The Agrarian System of Moslem India*، کیمبرج ، ١٩٢٩ء ایک عمدہ کتاب ہے جس میں زرعی اراضی کے سلسلے میں خراج یا لگان کی عہد بہ عہد روداد بیان کی گئی ہے ۔ مصنف کا خیال یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلم فرمانرواؤں نے قدیم مقامی رسموں اور قاعدوں سے بھی استفادہ کیا ، لیکن انھوں نے بڑی حد تک قاضی ابو یوسف کے وضع کردہ قواعد و ضوابط کو اپنانے کی کوشش کی، اگرچہ ان مسلم ریاستوں کی ضرورتیں مختلف اور ماحول دوسرا تھا ۔ ان مقامی دستوروں کو اسلامی خاکے میں ڈھال لینے سے انھیں بہت فائدہ ہوا اور اس طرح سلطنت کا کاشتکاروں اور زمینداروں سے رشتہ بھی منقطع نہ ہوا ۔ اس سلسلے میں علاؤالدین خلجی ، محمد تغلق ، فیروز تغلق، شیر شاہ سوری ، ٹوڈر مل، فتح اللہ شیرازی اور مرشد قلی کے ضوابط اور اصلاحات کا خاص ذکر کیا ہے (مذکورہ کتاب کے ضمیمے اور فرہنگ اصطلاحات بہت مفید ہیں) ۔

مسلم ہندوستان کی تاریخوں سے اس ملک میں مال غنیمت ، فے اور جزیہ جیسے اداروں کے معاملے میں کسی شدت اور تواتر کا پتہ نہیں ۔ چلتا، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان مسلم سلطنتوں کو ہندوستان کی غالب اکثریت کے ساتھ نباہ کرنے میں خاصی نرمی رکھنی پڑی، اگرچہ احتساب کی کتابوں میں (مثلاً سنّامی کی عربی کتاب نصاب الاحتساب (قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی) میں غیر مسلموں سے نباہ کے قواعد درج ہیں ، لیکن اس عجیب و غریب نئے ماحول میں حاکم اقلیت کی ضرورتیں ایسی تھیں کہ اسے غیر مسلم اکثریت کے معاملے میں قانون ضرورت کے تحت، مصالحتی اور مصلحتی سلوک کرنا پڑا ۔ مغل دور سے متعلق آئین اکبری سے بہتر کوئی روداد ضوابط موجود نہیں ۔ آگے چل کر ضوابط عالمگیری بھی ہمارے لیے قابل مطالعہ ہیں ۔

ابواب : مسلم فرماں رواؤں کے زمانے میں ایک صیغہ ابواب کا بھی تھا جسے فرمانروا مناسب نہ سمجھتے تھے، لیکن ان کا رواج پھر بھی ہو جاتا تھا ۔ یہ وہ محصول ہوتے تھے جو حکام کی طرف سے وقتی طور پر لگا دیے جاتے تھے، مگر اہل کار انھیں پھر بھی جاری رکھتے ۔ فیروز شاہ تغلق، جلال الدین اکبر اور اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے اپنے دور میں ابواب منسوخ کر دیے تھے (ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے جادو ناتھ سرکار : *Mughal Administration*، ١٩٢٤ء، بار ثانی کلکتہ، ص ٩٠ و بعد؛ نیز دیکھیے طاسں : *Revenue Resources of the Mughal Empire*).

عہد عالمگیری میں ، دینی احکام کے احیا اور امر سلطنت کو زیادہ مستحکم طور پر ، اسلامی بنانے کے لیے ، فتاوی عالمگیری مرتب ہوا ، اس فتاوی کو عالمگیر کے زمانے کے معاشرتی احوال کا مرقع سمجھنا چاہیے ، جادو ناتھ سرکار نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں اورنگ زیب کے مالیاتی نظام پر (اور فرامین وغیرہ کی روشنی میں) بھرپور معلومات بہم پہنچائی ہیں ۔

مصر کی طرح ہندوستان کے مغل دور میں بھی امرا اور منصبداروں کی وفات کے بعد ضبطی اموال بحق خزانۂ عامرہ کا دستور تھا ۔ یہ بھی سرکاری خزانے کی آمدنی تھی ، لیکن بعض اوقات اس کے نفاذ میں بڑی افسوسناک صورت حال پیدا ہو جاتی تھی (دیکھیے انند رام مخلص : بدائع وقائع، در اورینٹل کالج میگزین، نومبر ۱۹۴۹ء، فروری و اگست، نومبر ۱۹۵۰ء).

اس سلسلے میں دستور العمل نام کی کتابوں کے علاوہ فرامین ادوارِ متعلقہ اور شاہی خط و کتابت سے بھی مدد لی جا سکتی ہے ۔ چنانچہ حسین واعظ کاشفی کی کتاب صحیفۂ شاہی اور خواند امیر کی کتاب نامہ نامی میں ایران و ہرات کی عمدہ معلومات دستیاب ہیں.

النُّوَیری (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء) کی کتاب نہایة الارب اگرچہ ادبی و بلاغتی مقاصد سے لکھی ہوئی کتاب ہے، لیکن اس کے چند حصے معاشی مالیاتی موضوعات سے متعلق ہیں (مثلاً اس کتاب کا السِّفْرُ السَّادِس اور السِّفْرُ الثَّامِن جس میں مالیاتی امور اور ملکی اشیا و اجناس کی تفصیلات ہیں).

مسلم ریاستوں کے مالیاتی امور کے بارے میں ایک اہم ماخذ صبح الاعشی (م ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء) ہے (اس وقت میرے پیش نظر، مطبع امیریہ قاہرہ کا تصویری نسخہ ہے، جو وزارۃ الثقافہ نے ۱۴ جلدوں میں شائع کیا)، یہ دراصل ایک موسوعاتِ علمی ہے جس میں ان تمام معلومات کو جمع کر دیا گیا ہے، جن کی کاتبین اور وزرا (سول سروس کے ملازمین کو خصوصاً) ضرورت ہوتی تھی اور ان کے بغیر انھیں اپنے فن میں ناقص خیال کیا جاتا تھا ۔ اور چونکہ اہلکاروں کا اصل امتحان ان دستاویزات و مرقومات سے ہوتا تھا، جو دفتری زندگی میں مختلف موضوعات پر لکھنی پڑتی تھیں یا بحث و گفتگو اور مشورے میں کام آتی تھیں، منشیوں اور کاتبوں کی فنی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے یہ کتاب لکھی گئی ۔ اسی وجہ سے زیر بحث کتاب کو بھی فی صناعة الانشاء کہا گیا ہے ۔ اس میں انشاے خط، کاغذ قلم اور دفاتر سے متعلق عمدہ معلومات جمع ہیں .

ہمارے موجودہ موضوع کے لحاظ سے، اس کتاب کے ان موضوعات کا حوالہ دیا جارہا ہے، جن کا تعلق امور سلطنت (بشمول محصولات معاشی و سیاسی و نظامات و ادارات دینی و دولتی) سے ہے، لیکن مصنّف نے ان کے ضمن میں نویں صدی کے حصّۂ اول کے مصر کے احوال بھی بڑی تفصیل سے دیے ہیں .

مصنف نے صبح الاعشی کی دوسری جلد میں اقتصادی و مالی معاملات کے اصول الماوردی کی الاحکام السّلطانیہ سے لے کر عمدہ شذرہ لکھا ہے اور مالیاتی تنظیم کو تدبیر الممالک (سیاست دولتی) کا حصہ قرار دے کر، مندرجہ ذیل امور کو ریاست کے ضروری وظائف میں شمار کیا ہے :

(۱) امامت؛ (۲) وزارۃ؛ (۳) صوبائی و علاقائی امیروں کا تقرر؛ (۴) جہاد کے لیے، نیز (۵) دیگر مصالح ملکی کے لیے امیروں کا تقرر؛ (۶) قاضی مقرر کرنا؛ (۷) مظالم (عوام کی شکایات و دعاوی اور حکام کے دیوانِ ظلم کے خلاف چارہ جوئی کا محکمہ قائم کرنا؛ تاوان، ضبطی مال اور ناجائز محصولات کے خلاف داد طلبی بھی شامل ہے)؛ (۸) ذی حسب لوگوں کی سرداری کا محکمہ؛ (۹) نمازوں کے قیام کا محکمہ؛ (۱۰) انتظامات حج کا محکمہ؛ (۱۱) صدقاتِ (زکوٰۃ و ٹیکس وغیرہ) کی وصولی و جمع و تقسیم کا محکمہ؛ (۱۲) مال غنیمت اور فے کی تقسیم کا محکمہ؛ (۱۳) جزیہ و خراج کا محکمہ اور مختلف علاقوں میں اس کی مختلف نوعیتوں کی معرفت؛ (۱۴) بنجر اور مردہ زمینوں (موات) کو قابل زراعت بنانے کا محکمہ؛

(۱۵) میاہ (پانیوں اور نہروں وغیرہ) اور چراگاہوں کا انتظام کرنا؛ (۱۶) اوقاف؛ (۱۷) اقطاع جاگیروں کے معاملات کا محکمہ؛ (۱۸) دیوان (دیوانی معاملات نمٹانے) کا محکمہ قائم کرنا؛ (۱۹) جرائم، یعنی فوجداری معاملات کا محکمہ؛ (۲۰) احتساب (حسبہ) کا محکمہ ۔

اس تفصیل سے یہ معلوم کرنا مشکل نہیں کہ اسلامی سلطنت (ریاست) نویں صدی ہجری میں بھی دین و دنیا کی یکجائی کے اصول پر چل رہی تھی ۔ اور امور معاش و اموال کو امور دین و معاد سے الگ کرکے نہیں دیکھا جاتا تھا، لیکن عملی انصرام میں مقامی اور اس عہد کے اجتماعی احوال نے عمل کی بہت سی شکلیں بدل دی تھیں، مگر انھیں دانستہ انحراف نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ان کو وقت کی مجبوریوں کا درجہ دیا جا سکتا ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بعد کے ادوار کے لیے سند نہیں ۔ سند صرف شریعت ہے ۔

مصر کے خاص طبعی حالات نہروں، خلیجوں پلوں وغیرہ کے ذکر کے بعد القلقشندی نے مصر کی زرعی پیداوار، پھلوں اور پھولوں، مطعومات، پرندوں، سبزیوں، گوشت، مویشی و حوش طیور وغیرہ کا ذکر کرکے ۔ اس عصر کی دولت اور ذرائع و وسائل معاش کے لیے ہمیں اچھا مواد بہم پہنچایا ہے ۔ اس کے علاوہ ایک باب نقود و مسکوکات کے بارے میں ہے اور لکھا ہے کہ بعض کا معیار وزن ہے اور بعض کا تعداد ہے ۔ چاندی، تانبے، پیتل کے سکوں اور پیمائش میں آنے والے مکیلات [رک بہ کَیل] کا تذکرہ ہے ۔

اس سلسلے میں اراضی اور اقمشہ (کپڑے کی اقسام) زیر بحث آئی ہیں ۔ اراضی کی دو قسمیں بتائی ہیں : (۱) ارض زراعة و (۲) ارض بنیان، پھر ان میں سے ہر ایک کی قیمتیں بیان کی ہیں ۔ اور آخر میں کپڑوں کی قیمتوں کا بھی ذکر کیا ہے ۔ القلقشندی نے مصر کے علاوہ دوسرے قریبی ممالک میں قیمت بندی (اسعار) کے اصول و احوال بھی لکھے ہیں ۔ القلقشندی کا اہم ماخذ مسالک الابصار ہے (یہ شہاب الدین العمری کی کتاب ہے) جو اپنی جگہ ہمارے لیے ایک دوسرا اہم ماخذ ہے ۔ جس طرح ابن بطوطہ کا سفر نامہ (عجائب الاسفار) ایک وقیع سرچشمہ معلومات ہے ۔

اس کے ساتھ ہی پلوں (جسر، ج : جسور) کا ذکر ہے جن کے ذریعے تجارتی سڑکوں اور عام شاہراہوں کو باہم ملایا جاتا تھا ۔ ان کی دو قسمیں بتائی ہیں : (۱) السلطانیہ و (۲) البلدیہ، اول الذکر کی دیکھ بھال حکومت کے ذمے ہوتی تھی، جبکہ مؤخرالذکر پر عوام سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا ۔ یہ تقریباً ویسی ہی معلومات ہیں جو ایک دوسری شکل میں آدم سمتھ کی دولت اقوام میں ملتی ہیں ۔

اراضی کی بلحاظ زرخیزی و قیمت کئی قسمیں بتائی ہیں : (۱) الباق؛ (۲) ری الشراقی؛ (۳) البرویہ؛ (۴) الوسایہ — اسی طرح اراضی کی تیرہ قسمیں شمار کرکے ہر ایک کی صلاحیت پیداوار اور اس سے کم و کیف کا حال بیان کیا ہے ہماری موجودہ بحث کے نقطۂ نظر سے اس کا وہ باب بے حد اہم ہے جس کا عنوان ہے ''فی وجوہ اموالہا الدیوانیہ'' (جلد ۳ ، ص ۳۳۸) القلقشندی کے نزدیک اموال دو قسم کے ہوتے ہیں : (۱) مال شرعی اور (۲) مال غیر شرعی ۔ مال شرعی کی سات قسمیں بتائی ہیں : (۱) مال الخراجی : جو اراضی کے لگان (اجرة) کے طور پر وصول ہوتا تھا ۔ اس کے بعد ہر قسم پیداوار کا لگان بتفصیل بتایا ہے ۔ یہ بھی لکھا ہے کہ کس کس مال کا اندراج اور حساب کس کس دیوان (محکمہ مال و دفتری) میں ہوتا تھا؛ (۲) معادن کی آمدنی : اس ضمن میں انھوں نے مصر

کی تین کانوں اور ان کی آمدنی کا تفصیلاً ذکر کیا ہے؛ (۳) زکوٰۃ کی تفصیلی معلومات خاصی مفید ہیں، مصنف نے اس کی یہ صورتیں بتائی ہیں: (۱) تجار سے زکوٰۃ، چاندی اور سونے کے معیار سے مگر نقدی کی صورت میں ۔ آگے اس کی دو شکلیں درج کی ہیں: (۱) وہ جو بیت المال میں جانی چاہیئے؛ (۲) وہ جو زکوٰۃ دہندہ خود تقسیم کرے ۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مصنف کے زمانے میں لوگ خود زکوٰۃ تقسیم کرتے تھے، کیونکہ ان کو اطمینان نہ تھا کہ ان کی زکوٰۃ کی رقم صحیح طور سے جائز مدات میں صرف ہو گی یا نہیں؛ (۲) مواشی پر زکوٰۃ؛ (۴) الجوالی، اہل الذمہ سے مقررہ رقم یعنی جزیہ کی وصولی کی تفصیل فائدہ بخش ہے؛ (۵) غیر مسلم بحری تجار سے ٹیکس؛ (۶) مواریث الحشریہ = لاوارث کی جائداد جو بحق سرکار ضبط کر لی جاتی ہے؛ (۷) جو ٹیکس قاہرہ میں سکے بنانے پر وصول کیا جاتا ہے ۔ اس کے تحت سونے، چاندی، اور تانبے کے سکے کے مستقل عنوانات پر بحث ہے۔

غیر شرعی مال: یعنی حاکم وقت کی طرف سے عائد کردہ مکوس ۔ مختلف بحری اور بری راستوں سے آنے والے تاجروں سے ٹیکسوں کی تفصیل۔

صبح الاعشی کا باب مسکوکات کے بارے میں بڑا معلومات افزا ہے ۔ اس میں سونے چاندی اور پیتل وغیرہ کے سکوں کی قیمتوں کا ذکر ہے اس کتاب میں اس دور کے لوازم سلطانی کے متعلق بھی عمدہ معلومات جمع ہیں (مثلاً تاج، علم وغیرہ)، دیوان الانشا میں ایک محکمہ فوج اور اس کے رواتب سے متعلق ہے، دوسرا دیوان الاقطاع، تیسرا وظائف صناعیہ، چوتھا دیوان المظالم، یعنی حاکموں کے ظلم کے خلاف چارہ جوئی (داد طلبی کا) محکمہ؛ ان سب تفاصیل کا معاشیات وقت اور نظریات اموال سے گہرا تعلق ہے اور معاشیات و مالیات کے ہر طالب علم کے لیے ناگزیر کتاب کا مقالہ ہفتم (جو جلد ۱۳ میں ہے) اقطاعات اور دیوان الجیش وغیرہ سے بحث کرتا ہے اور اسی جلد میں امانات وغیرہ کا تذکرہ ہے۔

بلاتکلف کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے اقتصاد و اموال کی تاریخ کے لیے القلقشندی کی صبح الاعشی اور ابن مماتی کی کتاب قوانین الدواوین بہترین مآخذ ہیں [ان کے علاوہ امام ابو یوسف کی کتاب الخراج (مطبوعۂ قاہرہ) اور یحیی بن آدم کی کتاب الخراج (مطبوعۂ لائیڈن و قاہرہ) بھی قابل ذکر ہیں]۔

بیت المال: [رک بآں] مال اور اموال کے اس تجرباتی بیان کے ساتھ بیت المال کا ذکر بھی لازم ہو جاتا ہے ۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں اس موضوع پر دوسری جگہوں میں متعدد مقالہ نگاروں نے اپنی تحقیق پیش کی ہے ۔ یہاں مجملاً یہ بیان کافی ہو گا کہ عہد نبویؐ میں بیت المال کا سلسلہ سادہ تھا ۔ باضابطہ طور پر حضرت عمرؓ بن الخطاب کے زمانے (۱۵ھ) میں اسے باقاعدہ نظام کی حیثیت حاصل ہوئی ۔ بعد ازاں دیوان [رک بآں] کا ادارہ بھی اس میں شامل ہوا تو اس سے صحیح معنوں میں سرکاری خزانے کا تصور پیدا ہو گیا اور اس کا نظم و نسق خاص عہدہ داروں کے سپرد ہونے لگا [اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے شبلی: الفاروق، ۲: ۱۶۳، دہلی ۱۳۲۵ھ (نیز رک بہ عطایا)] ۔ خلفائے راشدین کے بعد ملوکیت کا آغاز ہوا تو مخزن کی اصطلاح بھی چلی ۔ خلفا کے خاص خزانے کو بیت المال الخاصہ اور عام سرکاری خزانے کو بیت المال المسلمین کہنے لگے۔

بیت المال کی آمدنی: (۱) غنیمت کا خمس؛ (۲) زکوٰۃ؛ (۳) عشور؛ (۴) فے؛ (۵) کانوں یا سمندروں سے نکلا ہوا مال؛ (۶) سرکاری زمینوں کی آمدنی؛

(۷) لاوارث مرنے والوں کی جائدادیں = (مواریث حشریه)؛ (۸) مرتدین کی جائدادیں؛ (۹) خراج؛ (۱۰) رضاکارانه صدقات؛ (۱۱) اوقاف؛ (۱۲) صوافی (ج ؛ صَفِی، وہ مال جو امام تقسیم غنائم سے قبل چن لے)۔

بیت المال کے مصارف : (۱) افواج کے وظائف؛ (۲) ریاست کے عہدے داروں کی تنخواہیں؛ (۳) قیدیوں کی نگہداشت؛ (۴) مذکورہ بالا مدات سے اگر کوئی رقم بچ جائے تو رفاہ عامه کے کاموں مثلاً سڑکوں کی تعمیر و مرمت، پانی کی بہم رسانی، خراجی اراضی کے نقصانات کی تلافی کی جائے؛ (۵) ان ضروریات سے رقم بچ جائے تو ناگہانی اخراجات کے لیے محفوظ کر لی جائے یا اسے بھی فلاح عامه کے کاموں میں خرچ کیا جائے (لیکن بیت المال کی رقم کسی ایسے کام میں خرچ نہیں کی جا سکتی جو شرعاً حرام ہو)؛ (۶) اقطاع : سرکاری زمینیں جو ریاست کی خدمات کے عوض مختلف افراد کو دی جاتی تھیں۔

اس سلسلے کی ایک مجتہدانه تصنیف امام ابو عبید القاسم بن سلّام (م ۲۲۴ھ) کی کتاب الاموال ہے جو اسلام کے معاشی و مالی نظام پر ایک جامع اور مستند تصنیف ہے۔ ہمارے سامنے جو نسخه ہے یه اداره تحقیقات اسلامی اسلام آباد نے عبدالرحمن طاهر سورتی کے ترجمے اور تحشیے کے ساتھ (۱۹۶۸ء میں) شائع کیا ہے۔ مقدمه میں امام کے حقوق و فرائض، بیت المال کی آمدنی کے ذرائع، فے، خمس، صدقه اور ان کی وصولی کے قوانین، غیر مسلموں سے جزیه کی وصولی اور اس کی مقدار و کمیت؛ خراج کی وصولی، مال غنیمت سے متعلقه احکام، عشر، مصارف فے، اقطاع یعنی جاگیروں کی تقسیم، معدنیات وغیرہ کی تفصیل اور اس طرح کی دیگر اہم و مفید بحثیں ہیں۔ دوسرے حصے میں زکوٰۃ سے متعلقه احکام و مسائل، عشور، عشری اور خراجی زمینوں کی بحث، پیمانوں کی کمی بیشی کا مسئله، زکوٰۃ کے مصارف اور دوسرے متعلقه مباحث ہیں۔ فاضل مصنف کا انداز و اسلوب بیان اچھوتا اور نہایت مؤثر ہے۔ مصنف جا بجا احکام و مسائل کی تفصیل و تبویب کے بیان کے ذیل میں قرآن و حدیث کے علاوہ آثار صحابہؓ اور تابعین و تبع تابعین سے بھی استنباط کرتا ہے۔ مصنف اس بات پر خاص طور سے زور دیتا ہے که واجبات و صدقات کی ادائیگی ٹیکس نہیں، بلکه باعث اجر و ثواب ہے۔ فاضل مقدمه نگار نے (دوسرے حصے کے مقدمه میں) صدقه اور زکوٰۃ میں بعض علمائے سلف کے حوالے سے یه فرق بیان کیا ہے که زکوٰۃ مخصوص وظیفهٔ شرعی ہے، جبکه صدقه سے مراد وہ تمام مالی واجبات ہیں جو حکومت اسلامیه کی طرف سے وقتاً فوقتاً رعایا پر عائد کیے جاتے ہیں۔ فی الجمله یه کتاب مالیات پر ایک معتبر اور مستند تصنیف ہے اور اسلامی نظام کے مالیاتی شعبوں کو ہر طرح محیط ہے۔

بیت المال میں در آمد و بر آمد کے لیے ایک خاص طریق کار ہوتا تھا اور تنازعات مالی، اور اختیارات سماعت وغیرہ کے لیے دستاویزات [رک باں] اور زبانی شہادت کی فراہمی کا دستور تھا۔ اسلامی فتوحات کے ساتھ ساتھ نظام مالیات ترقی کرتا اور پھیلتا گیا جس کی تنظیم کے قاعدے شرعی اصولوں سے مستخرج ہوے۔ حسب مصالح مرسله کچھ نوسابقه (یعنی قبل از اسلام) سلطنتوں سے مناسب ترمیمات کے ساتھ لیے گئے، لیکن زیادہ تر اجتہاد سے کام لیا گیا۔ یه شرع کی روشنی میں نئی ضرورتوں کا عملی حل تھا۔ ہو سکتا ہے که اس کے عملی نفاذ میں کبھی کبھی تجاوز اور انحراف بھی ہو جاتا ہو اور بعض صورتوں میں ہوا بھی۔ مثلاً بعض محاصل [رک باں] اور تجارتی محصولوں (ضرائب) میں افراط یا ضبطی

جائداد (مصادرہ) کے فریضہ "حمایہ" کے سلسلے میں بے اعتدالیاں ہو جاتی تھیں، جن کے ازالے کے لیے دیوان المظالم قائم تھے۔ اس قسم کی زیادتیوں پر فقہاے وقت اعتراض کرتے رہے، کیونکہ ان سے عام لوگوں پر ناجائز بوجھ پڑتا تھا، لیکن ابن ممّاتی (قوانین الدواوین) کے دور تک سارے عالم اسلام میں ایک وسیع اور تمام جزئیات پر محیط مالیاتی نظام (دفتری و دستاویزی) موجود تھا، جس سے ان احتیاطوں کا بھی پتا چلتا ہے، جو محاصل و مخارج کے معاملے میں روا رکھی گئیں۔ عباسیوں کے زمانے کے چار میزانیے اب بھی محفوظ ہیں، جن سے خزانۂ خلافت کی آمدنیوں اور خرچوں کا پتہ چل سکتا ہے [محصولوں کی وصولی کے سلسلے میں ملاحظہ ہوں ضمان، قبالہ، جہبذ، مقاطعہ، دیوان، دیوان ہمایوں، اقطاع، دستاویزات، فرمان، اوقاف بذیل مادّہ]۔

مختلف ادوار اور مختلف سلطنتوں میں بیت المال اور مالیات کے لیے دیکھیے مقالہ بیت المال۔ فقہ کی کتابوں میں ضروریات و حاجات کی بحث بھی قابل توجہ ہے کہ ان کی مدد سے خرچ (صرف) اور بنیادی ضرورتوں کے معاملے میں ایک مثبت تعمیری رویہ پیدا ہوتا ہے (دیکھیے التہانوی: کشاف اصطلاحات، بذیل الضروری)۔ از بسکہ معاشیات اصولی طور پر قلت ضروریات (Scarcity of needs) کا مسئلہ ہے اس لیے اس کے کئی پہلو زر سے جا ملتے ہیں، لہٰذا کچھ اشارے مسئلہ زر سے متعلق نامناسب نہ ہوں گے۔

زر کا مسئلہ: آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے دور میں جنس کا جنس سے مبادلے کا دستور بھی تھا اور بطور وسیلہ مبادلہ دھات (سونے چاندی وغیرہ) اور دھاتی سکّوں (درہم و دینار) کا بھی۔ مؤخر الذکر کی طرف قرآن مجید میں اشارے موجود ہیں۔ مسلمانوں نے تجارت میں سونے چاندی سے بھی فائدہ اٹھایا اور سکّوں سے بھی، لیکن سکّے کو ہی ہر دور میں معیاری حیثیت حاصل رہی ہے۔ بیشتر مسلم ممالک میں دارالضرب تھے (دیکھیے مقالہ ضرب، سکّہ؛ نیز القلقشندی: صبح الاعشیٰ؛ ابن مماتی: قوانین الدواوین)۔

در اصل روپیہ یا سکّہ دولت کی بہترین مخصوص شکل ہے۔ اس سے ہر شخص جو کچھ چاہتا ہے خرید سکتا ہے نقدی کی شکل میں آسانی سے جمع کیا جا سکتا ہے، آسانی سے منتقل ہو سکتا ہے، اور تھوڑی مکانیت میں زیادہ سے زیادہ جمع ہو سکتا ہے۔ مسلم علما و فقہا کا خیال تھا کہ روپیہ محض تبادلے کا ذریعہ ہے اور دوسرے عاملین پیدائش کے بغیر، خود کوئی چیز پیدا نہیں کر سکتا اور باعث شرف و برتری بھی نہیں۔

اسلام میں سونے چاندی یا روپے کو جمع کر کے انہیں دبائے رکھنا، نہایت مکروہ امر ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مرتبہ اس رویے پر شدید ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے: وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةِ ۟ۙ الَّذِيْ جَمَعَ مَالًا وَّعَدَّدَهٗ ۟ۙ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهٗۤ اَخْلَدَهٗ (١٠٤ [الھُمَزَة]: ١ تا ٣)، یعنی ہر طعن آمیز اشارے کرنے والے چغلخور کی خرابی ہے جو مال جمع کرتا اور اس کو گن گن کر رکھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ یہ اس کی ہمیشہ کی زندگی کا موجب ہوگا؛ وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰى ۟ۙ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰى ۟ۙ فَسَنُيَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰى ۟ؕ وَمَا يُغْنِيْ عَنْهُ مَالُهٗۤ اِذَا تَرَدّٰى (٩٢ [اللیل]: ٨ تا ١١)، یعنی جس نے بخل کیا اور بے پروا بنا رہا اور نیک بات کو جھوٹ سمجھا سو ہم اس کے لیے مصیبت کی چیز آسان کر دیں گے اور جب وہ دوزخ کے گڑھے میں گرے گا تو اس کا مال اس کے کچھ کام بھی نہ

آئے گا : دوسری جگہ ہے : كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمَ ۙ وَلَا تَحٰضُّوْنَ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ ۙ وَتَاْكُلُوْنَ التُّرَاثَ اَكْلًا لَّمًّا ۙ وَّتُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (۸۹ [الفجر] : ۱۷ تا ۲۰)، یعنی تم لوگ یتیم کی قدر نہیں کرتے اور نہ مسکین کو کھانا کھلانے کی ترغیب دیتے ہو، اور میراث کا سارا مال سمیٹ کر کھا جاتے ہو اور مال کو بہت عزیز رکھتے ہو۔

سکہ معیار قیمت : سکہ نظام معیشت کا ایک اہم حصہ ہے اور سکہ سازی کی ٹکسالیں ہر متمدن حکومت کے نظام میں رائج رہی ہیں۔ مسلمانوں کے نظام ریاست میں یہ مفید ادارہ بڑا فعال رہا، بلکہ اسے کم و بیش مرکزی حیثیت حاصل رہی۔

ٹکسال (دارالضرب [رک باں]) سے کئی کام لیے جاتے تھے۔ حکومت اور عوام کی مالی ضروریات کے لیے سکے بہم پہنچانا حکومت کا ایک فریضہ تھا، دارالضرب ہی سے گھسے ہوے پرانے سکوں کے بجائے نئے سکے مل جاتے تھے اور چاندی سونا بھی بڑی مقدار میں ان میں جمع کیا جا سکتا تھا۔ یہ گویا ایک طرح کے بینک اور لاکر بھی تھے۔

بنو امیہ کے دور اول تک بوزنطی اور ساسانی ٹکسالوں سے کام لیا جاتا رہا، لیکن عبدالملک اموی کے حکم سے الحجاج نے ٹکسالیں قائم کیں اور ہشام نے انھیں خاص ترقی دی [رک بہ مقالہ درہم؛ دینار]۔ G. C. Miles کا بیان ہے کہ مشرقی خلافت کے تحت ممالک اور روس، مشرقی یورپ، سکنڈے نیویا اور بالٹک کے علاقوں کے درمیان ہونے والی تجارت میں عربوں کی چاندی اور اس کے سکے بڑی اہمیت رکھتے تھے (دیکھیے مقالہ درہم)۔ اسی طرح دینار کا بھی مغربی یورپ کی تجارت پر بہت اثر پڑا اس کا ایک مقصد سکے کے ا ذریعے ریاست کے اصولِ مرکزیت کا استحکام تھا۔ بنو عباس کے عہد میں سکہ سازی کے لیے ایک الگ عہدے دار ناظر السکہ مقرر ہوا اگرچہ اس سے مالی دائرے میں، مرکزی فرمان روا کے مقابلے میں ایک اور بااختیار ادارہ بن گیا، جس سے مرکزیت کے عمل کو گزند پہنچا۔

دارالضرب اور سکہ سازی کے منظم اداروں کا مطالعہ دراصل دور اسلامی میں مالیات و معاشیات کی تحقیق کا ایک اہم ذریعہ ہے، اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ خلفا اور سلاطین مالیات میں کہاں تک کامل اقتدار کے مالک تھے اور کہاں کہاں انھیں دوسرے ذیلی حکمرانوں کو بھی اس میں شریک کرنا پڑتا تھا۔ اس کا اندرونی اور خارجی تجارت سے اور اس سے حاصل شدہ محاصل سے بھی گہرا تعلق تھا (دیکھیے القلقشندی : صبح الاعشی، ابواب متعلقہ)۔

بہر حال تجارت کے فروغ کے لیے سکہ ایک ذریعہ ہوتا ہے، سکہ اگر کھرا ہو تو وہ تجارتی ساکھ کا بڑا مؤثر ذریعہ ہوتا ہے اس لیے مسلمانوں کے دور میں سکے کے خالص ہونے کا خاص خیال رکھا جاتا تھا۔ اسی وجہ سے اس کے لیے عہدے دار عدلیہ کے حکام میں سے منتخب ہوتے تھے، چنانچہ شام اور مصر میں یہ کام قاضیوں کے سپرد ہوا کرتا تھا۔

سکہ سازی کے لیے وسیع عملہ مقرر کرنا پڑتا تھا : (۱) سَبّاکُون = پگھلانے والے؛ (۲) ضَرّابُون = سکہ ڈھالنے والے؛ (۳) نَقّاشُون = ٹھپہ لگانے والے، لیکن کبھی کبھی یہ کام اجارہ داروں کے سپرد ہو جاتا تھا۔ جیسا کہ مصر کے مملوک سلاطین نے کیا۔ بہر حال سکہ سازی سے حکومت کو بہت آمدنی ہوتی تھی۔ گھسے ہوے سکوں کے تبادلے سے بھی آمدنی ہوتی تھی۔

بنو امیہ، بنو عباس اور فرمانروایانِ مصر وغیرہ کے علاوہ ترکی کے دور عثمانی میں بھی سکہ سازی

کو بڑی ترقی ہوئی۔ عثمانی سلاطین نے چاندی اور سونے کی کانوں میں نئی ٹکسالیں قائم کیں۔ سلاطین کا حکم تھا کہ مصر کے باہر سے درآمد کیا ہوا سارا سونا ٹکسالوں میں لایا جائے۔ اور اس سونے پر، جو اس غرض کے لیے باہر سے لایا جاتا تھا، محصول معاف تھا۔

حکومت چاندی پر $\frac{۱}{۵}$ کے حساب سے محصول لگاتی تھی جس کے سکے ٹکسال میں ڈھالے جاتے تھے۔ بطور مقاطعہ [رکّ باں] محصول وصول کرنے کا اختیار عموماً نیلام میں سب سے اونچی بولی دینے والے کو دیا جاتا تھا۔ اس نظام کے لیے حکومت کے ناظر اور امین بھی مقرر ہوتے تھے، حساب کتاب کی ذمے داری ایک قاضی کے سپرد ہوتی تھی، اس کا فرض ہوتا تھا کہ مرکزی حکومت کو اپنے حسابات بھیجے۔

عثمانی دور کے مآخذ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض سکّوں (مثلاً اقچہ) کے اجرا سے حکومت کے نظام پر بہت برا اثر پڑا؛ عثمانی حکومت اپنی مالی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے سکّہ سازی کو محصول کا عمدہ ذریعہ قرار دیتی رہی۔

ہندوستان کے فرماں رواؤں کے نظام سکّہ اور مالیاتِ حکومت پر اس کے اچھے یا برے اثر کا کئی کتابوں میں ذکر آیا ہے، اور تاریخ مالیات عہد اسلامی کے سلسلے میں ان کتابوں سے بڑے مفید نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں (دیکھیے ابو الفضل: آئین اکبری؛ سجان رائے بٹالوی: خلاصۃ التواریخ، وغیرہ)۔

تجارت: [رکّ باں] بھی قومی آمدنی کا ایک ایک حصہ ہے۔ تجارت سے معاشرے کے افراد کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے وہ آگے چل کر قومی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے، خود محصولاتِ تجارت کی مد سے قومی خزانے میں خاصی رقم آتی ہے۔

اسلام کی عام معاشیات کی طرح مسلمانوں کی تجارت بھی خاص ضابطہ ہائے اخلاق کے تابع رہی ہے۔ اس کے کچھ آداب تھے، تجارت میں بعض امور ممنوع ہیں اور بعض مستحب اور بعض مباح۔ اس ضابطہ بندی کا مقصد یہ تھا کہ افراد یا معاشرہ کو ضرر سے بچایا جائے۔ شرع اسلامی میں لاضرر و لاضرار اصل الاصول ہے، اسی طرح خود غرضی کو روکنا بھی شرع اسلامی کا ایک اہم مقصد ہے (تفصیل کے لیے [رکّ بہ تجارت])۔ قرآن مجید میں کم تولنے والوں، احتکار کرنے والوں اور بدعہدی کرنے والوں کی سخت مذمت آئی ہے۔

مسلمانوں کی تصانیف میں تجارت کے سلسلے میں بہت سا بکھرا ہوا مواد مل جاتا ہے، لیکن باضابطہ کتابیں (خاص اسی موضوع پر) بہت کم دستیاب ہیں۔ جعفر بن علی الدمشقی کی کتاب الاشارۃ الی محاسن التجارۃ (تصنیف ۵۷۰ھ/۱۱۷۹ء، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۸ء)، ایک عمدہ تصنیف ہے، مگر اس موضوع پر نتیجہ خیز گفتگو نوابس علمی میں ملتی ہے مثلاً القلقشندی کی کتاب صبح الاعشی وغیرہ میں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی تجارت پر لکھا ہے (حجۃ اللہ البالغۃ)، لیکن قومی دولت کے سلسلے میں حقائق و معلومات محصولات وغیرہ کے ضمن میں ملتی ہیں۔ لہذا طالب تحقیق کو ضرائب وغیرہ کی بحثوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

بینک بیمہ، شراکتی ادارے: [رکّ بہ معاقل]۔

عربوں کی بین الاقوامی تجارت اور اس کے تہذیبی اثرات: مسلمانوں (عربوں) نے جو ایک تجارتی اور جہازران قوم تھی دور دور تک سیاحت اور تجارت کی اور تہذیبی اثرات چھوڑے (تفصیل کے لیے دیکھیے جی۔ ایچ۔ کرامرز کا مقالہ: ‹The Lagacy of Islam ‹Geography & Commerce

مرتبہ الفرڈ ملیوث گلیومے و سرطامس آرنلڈ : آکسفرڈ، ص ١٠٥) .

یہاں چند معاشی الفاظ کا اشارۃً ذکر کرنا بھی مناسب ہوگا، جو مغرب کی زبانوں میں اب تک موجود ہیں، جن سے مسلم مالیات کا یورپ پر اثر ثابت ہوتا ہے ۔ کرامرز کے مطابق لفظ ٹریفک عربی لفظ تفریق سے نکلا ہے ۔ لفظ Tariff عربی لفظ تعریف سے بگڑا ہے، میگزین مخازن کی بگڑی ہوئی صورت ہے، لفظ Doune شاید دیوان کی بگڑی ہوئی شکل ہے، Mehatara بھی ایک ایسا ہی لفظ ہے جو مخاطرہ کی ایک شکل ہے .

اسلامی تاریخ میں عہد بہ عہد عملی معاشیات (اقتصادیات و مالیات) کے بارے میں کتابوں میں وسیع ذخیرۂ معلومات موجود ہے، لیکن آج کے محقق کو اس سے استفادہ کرنے میں دقّت اس لیے محسوس ہوتی ہے کہ یہ مواد مختلف موضوعات کی کتابوں میں بکھرا پڑا ہے ۔ اسے جمع کرنے کی مشکل واضح ہے .

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے اس موضوع کی کتابیات سے متعلق کچھ اشارے مفید ہوں گے ۔ اسلام میں زندگی کی ترجمانی کا نظریہ مسلمانوں کی تصانیف میں بھی غالب رہا، چنانچہ دنیا اور دین کو یکجا پیش کرنے کا دستور ہر دور میں نمایاں رہا اسی لیے معاشیات اسلامی کے بنیادی اصول (اور بعد میں عہد بہ عہد کی فروعات) کتب فقہ میں درج ہیں ۔ امام شافعیؒ کی کتاب الامّ اور فقہ مالکی کی المدونہ نیز فقہ حنفی میں امام محمد الشیبانی اور امام ابو یوسف کی کتابیں، بعد میں السرخسی کی المبسوط، ابن حزم الظاہری الاندلسی کی کتب فقہ، اور فقہ حنفی کی مشہور اور ضخیم کتاب ھدایہ مصنفہ المرغینانی اور ہندوستان کے آخری دور میں الفتاوٰی عالمگیریہ، المعروفہ بالفتاوای الھندیہ، غرض اس قسم کی کتابوں میں مالیات و معاشیات کے اصول یکجا ملتے ہیں .

جیسا کہ اوپر بیان ہوا مالیات وغیرہ کے سلسلے میں مسلمانوں کا تمدنی عمل اور تجربے کی صورتیں متنوع الموضوع کتابوں میں اور سفر ناموں میں ملتی ہیں ۔ مصری موسوعات نگار القلقشندی کی کتاب صبح الاعشٰی میں (جو صناعۃ الانشا پر ١٤ جلدوں میں ایک معلوماتی کتاب ہے)، معاشیات و مالیات کے اداروں پر نہایت عمدہ معلومات دستیاب ہیں، سفر ناموں اور جغرافیہ کی قدیم کتابوں میں الاصطخری، ابن خورداذبہ کی کتب کے بعد المقدسی کی احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، ابن بطوطہ کی عجائب الاسفار اور ابن جبیر کی الرحلہ، شہاب الدین العمری کی مسالک الابصار و دیگر کتابیں نیز حدود العالم مفید ہیں.

ان قدیم کتابوں کے علاوہ فقہی ادب میں ترکی میں تیار شدہ مجلّہ اور عرب ممالک کے جدید علما کی اس موضوع پر کتابیں قابل ذکر ہیں، جن میں جدید اصولیات کے مطابق، اسلامی ادوار کے معاشی خیالات و ادارات کا تجزیہ ہے ۔ جدید علما میں صبحی صالح کی کتاب النظم الاسلامیہ قابل توجہ ہے، جس میں نظم الاقتصادیہ و المالیہ وغیرہ پر مستقل ابواب موجود ہیں ۔ اور Aghnids کی کتاب *Financial Theories*، تو ہر کسی کے علم میں ہے .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں [سید عبداللہ رئیس ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

المال : رک بہ مال، علم (معاشیات)، مالیات .

مال امیر : زیادہ صحیح مالِ امیر : لرستان (= لورستان) میں ایک کھنڈر۔ یہ کھنڈر ایک سپاٹ میدان کے وسط میں سطح سمندر سے تقریباً ٣١٠٠ فٹ بلند اور ٤٩ درجہ، ٤٥ دقیقہ مشرقی طول البلد اور ٣١ درجہ ٥٠ دقیقہ شمالی عرض البلد میں واقع ہے اور

شوستر [رکّ بان] کے مشرق میں کوئی تین چار روز کی مسافت پر ہے، اس جگہ قرون وسطی میں ایک شہر آباد تھا جس کا مخصوص نام عہد خلافت میں اِیذج تھا (بعض اوقات اَیذَج بھی بولتے ہیں) موجودہ نام یعنی ''مالِ امیر'' غالبا پہلے پہل مغول نے استعمال کیا۔ اس نام کا اولین ذکر چودھویں صدی کے پہلے نصف میں ابن بطوطہ (۲ : ۲۹) نے کیا ہے، جو اس کو عربی شکل میں ''مال الامیر'' (یعنی جاگیرِ امیر) لکھتا ہے۔ عباسیوں کے عہد میں اِیذج ایک ولایت کے ضلع کا صدر مقام تھا اور زیادہ صحت کے ساتھ اسے ایذج الاھواز (خوزستان) کہتے تھے اور بعض اوقات رام (یاراما) ہرمز بھی کہتے تھے تاکہ اس کو اسی نام کے ایک شہر سے، جو سمرقند (دیکھیے یاقوت، ۱ : ۴۱۶، ۴۱۷ : ایذوج؛ ۲ : ۴۹۹) کے علاقہ میں واقع تھا، ممیز کیا جا سکے.

معلوم ہوتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد میں بھی ایذج ایسے دشوار گذار علاقے کو خاص حد تک خود مختاری حاصل تھی۔ جب عربوں نے پہلی مرتبہ خوزستان پر ۱۷ھ / ۶۳۸ء میں حملہ کیا تو امیر ایذج سے ان کا ایک دوستانہ معاہدہ ہوا، جس کی بنا پر امیر مذکور کا اقتدار محفوظ کر دیا گیا (الطبری، ۱ : ۲۵۰۳) تاہم گیارہ برس بعد (۲۹ھ / ۶۴۹ء) والیِ بصرہ عبداللہ بن عمیر کو [رکّ بان] نئے مفتوحہ علاقے میں بغاوت کے باعث ایک فوجی مہم کے سلسلے میں انتظامی طور پر ایذج میں آنا پڑا (دیکھیے البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۳۸۲ اور مذکورہ بالا، ص ii).

عہد خلافت میں ایذج نے کوئی نمایاں خدمت انجام نہیں دی۔ بنو امیہ کے عہد کے آخری دس سال تک ابو جعفر المنصور نے جو بعد میں خلیفہ ہو گیا تھا (دیکھیے v. Vloten در Z. D. M. G.، ۵۲ : ۲۱۴)، علوی مدعی تخت عبداللہ بن معاویہ [رکّ بان] کی جانب سے ایذج کے علاقے میں حکومت کی۔ یہاں اس کا ایک بیٹا پیدا ہوا، جو بعد میں المہدی کے لقب سے تخت نشین ہوا، غالبا المہدی کی ماں بھی ایذج ہی کی رہنے والی تھی (دیکھیے الطبری، ۳ : ۵۲۷)۔ بظاہر اس عورت کے خاندان نے اپنے تعلقات ایذج سے قائم رکھے تھے، کیونکہ یاقوت (۱ : ۴۱۶) المہدی کی اولاد کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ان کی خاندانی نسبت ایذجی تھی۔ مال الامیر (یعنی جاگیرِ امیر) کا نام المہدی کے عہد سے متعلق ہو سکتا ہے، کیونکہ اس زمانے میں عباسیوں کی اراضی وغیرہ ایذج میں تھی، لیکن یہ نام ایذج جیسا کہ مذکور ہوا، کسی عربی ماخذ میں پانچ سو برس بعد تک نہیں پایا جاتا اس لیے گمان اغلب ہے کہ اس نام کا رواج لُورِ بزرگ [رکّ بان = The Great Lur] کے اتابکوں کے زمانے میں شروع ہوا جس میں ایذج کو انتہائی خوش حالی نصیب ہوئی، یہ حکمران خاندان اپنا شجرہ نسب ملک شام کے ایک کرد سردار سے ملاتے تھے۔ اس خاندان کو ایک مورث کے نام پر خاندان فضلوی بھی کہتے ہیں، چونکہ ان کے اقتدار کے صحیح بانی کا نام ملک ہزار اسپ تھا اس لیے اس نام کی نسبت سے ہزار اسپی بھی کہلاتے ہیں۔ وہ تقریبا ۵۰۰ھ / ۱۱۰۰ء سے مشرقی اور جنوبی لورستان میں بر سر حکومت تھے اور ان کا پایۂ تخت ایذج تھا بعض اوقات ان امیروں کی حکومت مشرق کی جانب اصفہان کے نواح تک اور جنوب میں بصرہ اور خلیج فارس تک وسیع ہو جاتی تھی۔ وہ پہلے خلفاے عباسیہ کی فرمانروائی کو تسلیم کرتے تھے اور بعد میں خوانین مغول کی حکومت کو ماننے لگے، جو عباسیوں کی جگہ بادشاہ ہوئے، لیکن عملی طور پر وہ کافی حد تک خودمختار

تھے۔ اس خاندان کے اتابکوں میں سے احمد نصرت الدین قابل ذکر ہے (۶۹۶ تا ۷۳۰ھ یا ۷۳۳ھ/ ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲ء)۔ بقول ابن بطوطہ اس نے اپنی سلطنت میں ایک سو ساٹھ مدرسے تعمیر کروائے جن میں سے چوالیس ایذج میں تھے۔ اس نے قافلوں کی آمد و رفت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے پہاڑوں کو کٹوا کر رستے تعمیر کروائے، ابن بطوطہ اس کے جانشین افراسیاب ثانی کے عہد میں کچھ عرصے کے لیے ایذج میں قیام پذیر رہا ہے۔ وہ اس شہر میں درباری زندگی کی دلچسپ کیفیت بیان کرتا ہے تیموریوں نے ۸۲۷ھ / ۱۴۲۳ء میں فضلوی خاندان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ اس خاندان کے متعلق (دیکھیے مذکورہ بالا، ۲: ص ۸۳ ببعد اور شجرہ ہائے نسب، در Justi : *Iranisches Namenbuch*، ماربرگ ۱۸۹۵ء، ص ۴۶۰ اور E. von Zambaur : *Manuel de Géneal et de chronol. pour l'Historie 'de' l' Islam* Hanover ۱۹۲۷ء، ص ۲۳۴).

اس کے بعد ایذج کی تاریخ ہمیں معلوم نہیں ہو سکی فضلویوں کے زوال کے بعد غالباً یہ شہر رفتہ رفتہ اجڑ گیا۔ اس کے کھنڈروں کی جگہ اب مٹی کا ایک بہت بڑا ٹیلہ ہے جو تقریباً ۵۳ فٹ بلند ہے اس کی شکل بے ڈول سی ہے اور اس کے گرد ملبے کے چھوٹے چھوٹے ٹیلے اور بھی ہیں (دیکھیے Layard : *J. G. R. S.* ۱۶ : ۱۸۴۶ء، ص ۷۵ اور Layard : *Early Adventures in Persia 'Susiana and Babylonia*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ۱ : ۴۰۳ اور Jéquier: کتاب مذکور [دیکھیے ماخذ] ص ۱۳۴).

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بویہ سلاطین نے ایذج میں سکے مضروب کروائے۔ دیکھیے Lindberg : *Les monnaies coufiques des Buyides = mém de la société des Antiquaries du Nord*، پیرس ۱۸۴۰ء تا ۱۸۴۴ء، ۲ : ۲۶۹ اور دیکھیے کتاب مذکور، ۳: ۴۴ ب؛ اتابکوں کے جو سکے ایذج میں مضروب ہوئے، ان کے لیے دیکھیے حوالۂ مذکور، ۳: ص ۸۴ الف.

مال امیر کا چٹیل میدان جس میں ساسانی اور اسلامی شہر ایذج کے ٹیلے ابھرے ہیں، بقول Jéquier قریباً چار میل چوڑا اور سات میل لمبا ہے (دیکھیے ماخذ) اس نے اس کا ایک نقشہ بھی دیا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۳۳) اس شہر کے آثار سطح بحر سے کوئی ۳,۰۰۰ فٹ کی بلندی پر شمال مغرب سے جنوب مشرق کی جانب جاتے ہیں اور اس کے گرد چاروں طرف ڈھلوان اور بنجر پہاڑیاں ہیں جو زیادہ بلند نہیں۔ سرحد کا یہ زیادہ اہم کوہستانی سلسلہ جنوب مشرق میں ہے جو منگشت کی پہاڑیوں سے کچھ اور جنوب کی جانب جا ملتا ہے (دیکھیے (۱) Rawlinson در *J.R.G.S.*، ۹ : ۸۰ تا ۸۱؛ (۲) de Bode، کتاب مذکور، ۱۳ : ۱۰۰؛ (۳) وہی مصنف : *Travels*، ۱ : ۳۰ اور (۴) Layard، کتاب مذکور، ۱۶ : ۶۷۔ اسی سلسلہ کوہ کے اندر اسی نام کا قلعہ بھی واقع ہے جسے قرون وسطی میں بڑی شہرت حاصل ہوئی تھی (منگشت، منجشت، مانجشت دیکھیے کتاب مذکور، ۳ : ص ۴۶ ب و ۴۷ الف) سلسلہ کوہ جو مال امیر کے میدان کے مشرق یا شمال مشرق میں آ کر بند ہو جاتا ہے، کوہ جشمت کے نام سے مشہور ہے۔ بقول Jéquier شمال میں ایک بہت بڑی مصنوعی جھیل ہے جو میدان کے شمال مشرقی حصے میں ہے اور جو آخر میں ایک دلدل میں جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ de Bode لکھتا ہے (*J.R.G.S.*، ۱۳ : ۱۰۴) کہ اس کے وقت میں وہاں دو جھیلیں تھیں، جن کو شط بند کہتے تھے اور جو دلدلوں کی طرح موسم گرما میں سوکھ جاتی تھیں اور ان کے ساتھ ہی وہ چھوٹی ندیاں بھی خشک ہو جاتی تھیں، جو میدان میں بہتی

تھیں، ان ندیوں کا پانی زیادہ تر دریاے بندان کی جھیل سے آتا تھا جو سال امیر کے میدان کے جنوب میں تھی اور جس کے عقب میں Houtum Schindler (دیکھیے مآخذ) تنوش کے سلسلۂ کوہ کی بالکل کھڑی چٹان پر چڑھتا تھا۔ وہ جھیل جسے فم البواب کہتے ہیں اور جس کا ذکر یاقوت نے کیا ہے، شاید اسی پانی کے قطعہ کا نام ہو، دیکھیے Le Strange کتاب مذکور، ص ۲۴۵؛ Schwarz، کتاب مذکور، ص ۳۳۷۔

سال امیر کے میدان کی شمال مشرقی حدود پر جو پہاڑی نالے بہتے ہیں، ان میں سے آثار قدیمہ کے نقطۂ نگاہ سے سب سے زیادہ دلچسپ ”کول فارا“ ہے (دیکھیے نقشہ در Jequier، کتاب مذکور، ص ۱۳۵) O. Mann کے نزدیک لُری زبان میں کُول چھوٹے سے پہاڑی نالے کو کہتے ہیں دیکھیے مذکورۂ بالا، ۲؛ ص ۱۴ ب، Dieulafoy اور Schindler نے غلطی سے اس لفظ کو قلعہ یا کُوت = قلعہ سے تعبیر کیا ہے دیکھیے Weissbach، کتاب مذکور، ص ۳۳۷ نوٹ جس کی تجویز کول کے معنی کے متعلق اب ترک کی جا چکی ہے فارا کے لیے H. Schindler فیرا Ferra اور فرنج Ferendj (فرنگی یورپین لوگ) کی ترکیبیں یا الفاظ پیش کرتا ہے، آخر الذکر اصطلاح کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں بعض ابھرے ہوئے نقش و نگار میں مردانہ لباس لریوں کی نگہ میں یورپی معلوم ہوا، اس سے پہلے کے سیاح (Layard، de Bode) ”کول فرعون“ لکھتے ہیں جس کی ظاہر وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مستند لری اہل علم فارا اور فرعون کو ایک ہی سمجھتے تھے جس کا علم انہیں قرآن مجید کے ذریعے ہوا۔

سال امیر کے علاقے میں ماقبل ایرانی (ایلامی) زمانے کی سنگ تراشی کے اکثر نمونے کُول فارا ہی میں پائے جاتے ہیں۔ اس پہاڑی نالے کے قریب ہی ایک بہت بڑی پتھر کی سل پر ایک ابھرواں انسانی شکل بنی ہوئی ہے اور اس سے کچھ چھوٹی انسانی شکلوں کی بھی ایک قطار ہے جن کے ساتھ چوبیس سطور کا ایک نہایت محفوظ کتبہ خط میخی میں کندہ ہے۔ اس کے علاوہ دس چھوٹے کتبے بھی ہیں (ان کتبوں میں ان افراد کے نام ہیں جن کے یہ مجسمے ہیں) بڑے کتبے کی تحریر کے مطابق یہ ایک یادگار ہے، جسے ایک شخص ھنّی بن طَحیحی نے تعمیر کیا تھا۔ اس کے بالمقابل گھاٹی کی دوسری طرف تھوڑے فاصلے پر پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور دیوار پر پانچ الواح یا تختیاں ہیں اور کچھ بھدی سی قسم کی سنگ تراشی کا کام بھی ہے۔ ایک جلوس کا نقشہ بھی خاص طور پر قابل ذکر ہے، جس میں ۷۹ شکلیں دکھائی گئی ہیں۔ Layard کے قول کے مطابق کول فارا میں ایسی شکلوں کی کل تعداد ۳۴۱ ہے۔

کول فارا کی گھاٹی کے بالمقابل سال امیر کے میدان کی جنوب مغربی حدود میں جو پہاڑیاں ہیں ان میں ایک غار ہے، جس میں کئی دالان ہیں جو شکفت سلمان یعنی غار سلمان کے نام سے مشہور ہے۔ بختیاری لوگ اس مقام کی بے حد عزت و تکریم کرتے ہیں اور اسے حضرت سلمان فارسی کے نام سے منسوب کرتے ہیں جو پہلے ایرانی تھے جنھوں نے اسلام قبول کیا اور جن کی بابت ان لوگوں کا دعوی ہے کہ وہ یہاں دفن ہوئے تھے، حالانکہ اس کے برعکس موجودہ سنی اور شیعی روایات اس امر پر متفق ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے اس صحابی کا مقبرہ المدائن میں ہے (سلمان پاک قب ۳: ص ۷۹) شکفتِ سلمان میں ایلامی عہد کے چار ابھرواں مجسمے یا نقوش محفوظ رہ گئے ہیں جن میں سے دو غار کے باہر ہیں اور دو اندر،

ان میں ایک قد آدم سے بھی بڑی شکل ہے، جس کے ساتھ ۳۶ سطور کا ایک کتبہ خط میخی میں کندہ ہے اور اس کی تاریخ بھی مذکورہ بالا خنی کے زمانے کی ہے ۔ جنوب کی جانب ایک چھوٹے سے سطح رقبے پر ایک اسلامی خانقاہ کے کھنڈر ہیں جو غالبا کسی پرانی خانقاہ کے کھنڈروں پر تعمیر ہوئی ہوگی ۔ غار کے ایک کونے میں سے ایک چشمہ نکلتا ہے، جو ایک چھوٹی سی ندی کی صورت میں مال امیر کو سیراب کرتا ہے ۔

کولِ فارا اور شکفت سلمان کی ان یادگاروں کے علاوہ شکفت سلمان کے میدان میں زمانہ قدیم اور قرون وسطی کے عہد کی کئی پرانی یادگاریں اور متعدد آثار موجود ہیں، مثلاً اس میدان کے جنوب مغربی حصے میں ایک امام زادہ کے مقبرے کے کھنڈروں کے پاس جسے لوری ''شاہ سوار'' کے نام سے تعبیر کرتے ہیں ۔ ایک پہاڑی کے نشیب پر پتھر کی ایک چھوٹی سی سل ہے، جو بظاہر ایلامی عہد کی معلوم ہوتی ہے، اس پر چھ شکلیں ہیں اور ایک کتبہ بھی ہے جو برباد ہو چکا ہے ۔ بقول Layard اس جگہ کے متعلق بہت سی مقبول عوام روایات زبان زد خلائق ہیں ۔ شاہ سوار سے ذرا شمال کے رخ کنو ایک اور مقام ہے، جسے کوہ وا کہتے ہیں، جہاں ایک محل کے کھنڈر موجود ہیں ۔ مقابل کے رخ میں یعنی اس میدان کے شمال مشرقی حصے میں ایک چٹان کی چوٹی پر ایک مدور (گول) محل ہے جسے مقامی لوگ قلعہ گژدم کہتے ہیں (کوہ کژدم یا بچھو پہاڑی) ۔ قریب کی ایک گھاٹی کا نام ہونگ ہے، اس میں ساسانی عہد کی سنگ تراشی کا ایک عظیم الحجم نمونہ ہے جو غالباً زمانے کے بڑے نشیب و فراز دیکھ چکا ہے اور بڑے قدیم زمانے کی یادگار ہے (شاپور اول) ۔

اس زمانے کی نہروں کے آثار سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ مال امیر کا علاقہ ساسانی عہد میں مقابلۃً زیادہ خوشحال تھا ۔

اس میدان کے جنوب مغرب میں ایک تنگ سا راستہ ہلّا جان کے گؤں کو جاتا ہے (de Bode: Halegun)، اس کے قریب اتابکوں کے خاندان کے زمانے کے کھنڈر ہیں ۔ یہاں اتابکوں کا ایک قلعہ، ایک پل اور کنواں بھی ہے ۔ عمارتوں کے بیشمار آثار سے یہ پتا بھی چلتا ہے کہ غالبا قرون وسطی میں یہاں ایک شہر آباد تھا ۔ نسبتہً قریبی زمانے کے کھنڈروں کا ذکر de Bode نے کیا ہے جو حسن خان کے محل کے ہیں ۔ یہ چہار لانگ کے بختیاری قبیلے کا سردار تھا اور ۱۸۴۱ء کے قریب یہاں مقیم تھا ۔ یہیں ایک اور نالہ ہے جسے ہلّا جان اور شاہ روبن کہتے ہیں جو غالبا دریا ے بندان کی جھیل سے نکلتا ہے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے (قب Layard : J.R.G.S، ۱۶ : ۴۷ اور Early Adventure، ۱ : ۴۰۳؛ de Bode : J.R.G.S.، ۱۳ : ۱۰۰ اور Travels etc.، ۱ : ۳۰۴ ۔

مال امیر کے شمال مشرق میں ایک پرانی سڑک ہے جس کا فرش پتھر کی بڑی بڑی سلوں کا بنا ہوا ہے، آج کل اس کو ''راہ سلطان'' یا ''جادہ اتابک'' کہتے ہیں ۔ یہ سڑک سرراق (راج) کو جاتی ہے، جس کی سب سے اونچی چوٹی تقریبا ۲۵۰۰ فٹ بلند ہے ۔ یہ سڑک اصفہان جاتی ہے یہاں کی مسافت کے لیے کئی دن درکار ہیں یہ ذکر پہلے آ چکا ہے کہ اتابکوں نے سڑکوں کی تعمیر میں بڑی سرگرمی سے حصہ لیا تھا لیکن اس سڑک کی ابتدائی داغ بیل غالباً قدیم زمانے ہی میں ڈالی گئی ہو گی ۔ اس کے متعلق دیکھیے de Bode : J.R.G.S.، ۱۳ : ۱۰۲ تا ۱۰۴ اور Travels etc، ۲ : ۶ تا ۸، ۳۵ تا ۴۹ غالباً اس کی مراد اس ''زینہ دار سڑک'' (κλίμακος κοίλη)

سے ہے، جس پر سے Eumenes گزرا تھا، جیسا کہ Diodoros نے ۱۹ : ۲۱ میں ذکر کیا ہے اور ممکن ہے یہ وہی سڑک ہو جسے اتابک سڑک کہتے ہیں۔ پرانی سڑکیں جو پتھروں کے جوڑنے سے بنی تھیں یا چٹانوں کو کاٹ کر بنائی گئی تھیں، ان کے آثار مال امیر کے قرب و جوار میں ملتے ہیں، قب ۳ : ۱۵ ب۔ مقامی لوگ ان کو اتابکوں کے عہد سے منسوب کر دیتے ہیں اور یہی بات ان مسمار شدہ کاروان سراؤں کے متعلق بھی بتاتے ہیں جو جگہ جگہ ملتی ہیں۔ دہ سراق کے قریب مال امیر سے مشرق کی جانب ایک اور مقام ہے جس کا نام ''قلعہ مدرسہ'' ہے، جہاں بختیاریوں کے سردار ہر سال جمع ہوتے ہیں۔ یہاں ساسانی عہد کی دو عمارتوں کے کھنڈر ہیں، دیکھیے انولہ Unvala در *Revue d' Assyriologie*، ۲۵، ۱۹۸۲ء، ص ۸۹ تا ۸۸، جو ان کی پوری تفصیل بیان کرتا ہے۔ Schwarz (کتاب مذکور، ص ۳۴۰) کی رائے ہیں قلعہ مدرسہ (اگرچہ دیے ہوئے فاصلوں میں بہت فرق ہے) وہی جگہ ہے جس کا نام حلاقیجان ہے اور جس کا ذکر ابن بطوطہ (۲ : ۴۱) نے کیا ہے۔ اسی نام کے کھنڈروں کے آثار Unvala کے بیان کے مطابق مسجد سلیمان کے جنوب میں (قب سوسن) ۲۴ میل کے فاصلے پر بھی ہیں، جہاں ساسانی عہد کی دو عمارتیں ہیں، مال امیر سے شمال مشرق کو چار پانچ گھنٹوں کی مسافت پر سوسن (رکِ باں) کے کھنڈر ہیں.

قرون وسطٰی کے عرب جغرافیہ دان ایذج کے مشہور و معروف سنگین پل (قنطرہ) کو جو (دجیل) (کارون) پر ہے، دنیا کے عجائبات میں شمار کرتے تھے، اسے قنطرہ خرّہ زاد بھی کہتے تھے، جو اردشیر اوّل کی والدہ کا مبینہ نام (جو عام طور پر کسی کو معلوم نہیں) بتایا جاتا ہے اور جس کی بابت یہ روایت ہے کہ اس نے یہ پل اور ایک پل اہواز میں بنوایا تھا۔ اس کے برعکس ہم تو ایرانی نام خور زاد کی صرف مذکر شکل ہی کو جانتے ہیں۔ (دیکھیے Schwarz کتاب مذکور، ص ۳۳۸، نوٹ ۴ اور Justi: *Iranisches Namen buch*، Marburg ۱۸۹۵ء، ص ۱۸۰ ب) چوتھی/دسویں صدی میں ایذج کے اس پل کی مرمت بویہ حکمرانوں کے وزیر رکن الدولہ نے کرائی تھی، جس کی تکمیل میں دو سال صرف ہوئے تھے۔ de Bode کے نزدیک یہ وہ پل ہے جو حلاّ جان کے قریب اتابکوں کا پل کہلاتا ہے۔ غالباً ہمیں Rawlinson، کتاب مذکور، ص ۸۴ اور Schwarz کتاب مذکور، ص ۳۳۹ سے اتفاق کرتے ہوئے اسے وہ پرانا پل سمجھنا چاہیے جو قلعہ مدرسہ کے شمال مشرق میں دریائے کارون کی ایک معاون ندی پر ہے۔ ایذج کے پل کے متعلق مزید معلومات کے لیے قب یاقوت ۱ : ۴۱۶، ۴ : ۱۸۹ اور Schwarz : کتاب مذکور: ۳۳۸، ۳۳۹ .

جن حکمرانوں نے کولِ فارا اور شکفتِ سلمان میں سنگ تراشی کے مجسمے بنوائے اور پہاڑ پر کتبے کھدوائے تھے، وہ ایلامی عہد کے آخری زمانے یعنی Nebucchadnezar اوّل (بخت نصر) (۱۱۴۶ء تا ۱۱۲۳ ق م) اور نویں صدی قبل مسیح میں عہد آشوری کے عروج کے زمانے کے درمیانی عرصے سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی ۱۰۰۰ قبل مسیح کے قریب قریب۔ اس بات کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ آیا شاہ حنی بن طحیحی جس کے عہد سے یہ مجسمے اور کتبے منسوب کیے جاتے ہیں اور شتر نخّنۃ بن اندده جس کا ان میں ذکر ہے، تمام ایلام پر حکومت کرتے تھے، یا وہ صرف کسی مقامی خاندان کے افراد تھے جو صرف مال امیر کے علاقے ہی میں برسر اقتدار تھا۔ یہ کتبے ایلامی زبان میں ہیں، لیکن مال امیر میں ایسے اقرار نامے بھی دستیاب

ہوئے ہیں جو بابل کی زبان میں لکھے ہوئے ہیں [قب ماخذ].

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ سکندر اعظم سوسا سے پرسیپولس جاتے ہوئے Uxian موسن کے دروازوں میں سے گزر کر لوگوں کے جس شہر میں سے گزرا تھا، اس کی تلاش بھی de Bode کی تقلید کرتے ہوئے مال امیر کے علاقے ہی میں کی جاتی ہے۔ دیکھیے de Bode: Travels etc ۲ : ۴۷ ببعد؛ Spiegel: *Eranische Altertumskunde*، ۱، لائپزگ و Kaerst در Pauly Vissowa: *Realenzykl d. klass Altertumswiss*، ۱ : ۱۳۲۳۔

قرون وسطٰی کے آخری حصے سے (یعنی ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصہ) بختیاری لور مال امیر کے علاقے میں آباد ہیں (قب مذکورہ بالا، ۳ : ص ۴۲ الف، ۴۳ ب) سرسبز چراگاہوں کی وجہ سے وہ سردی کا موسم وہاں گزارتے ہیں۔ بختیاریوں کے متعلق دیکھیے بختیاری اور ۳ : ص ۲۲ ب، ۴۳ ب، ۴۴ الف، ۵۰ الف.

مآخذ: (۱) B.G.A. مواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریے)؛ (۲) یاقوت: معجم طبع وستنفلڈ، ۱ : ۶۱۴ ببعد؛ (۳) حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب (= G.M.S. ۲۳) ص ۷۰؛ (۴) ابن بطوطہ، طبع پیرس ۲ : ۲۹ تا ۳۲؛ (۵) G. le Strange: *The Land of Eastern Caliphate* کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۵؛ (۶) P. Schwarz: *Iran im mittelalter nach den Geographen*، لائپزگ ۱۹۲۱ء، ص ۲۹۳؛ ۳۳۵ تا ۳۴۰؛ ۳۴۴ حاشیہ ۵؛ ۳۴۶، حاشیہ ۶ : ۲۹۹، ۳۰۰؛ (۷) Ritter: *Erdkunde*، ۹ : ۱۰۲ تا ۱۰۷، ۲۱۸۔ صرف انیسویں صدی ہی میں مال امیر کے میدان اور وہاں کی قدیم یادگاروں کے کچھ صحیح حالات یورپین سیاحوں کے ذریعہ معلوم ہو سکے ہیں، ان کے متعلق ۱۸۴۱ تا ۱۸۸۹ء دیکھیے Weisbach کتاب مذکور (دیکھیے نیچے) ص ۱۴۳۔ Rawlinson خود تو مال امیر بھی نہیں گیا لیکن ۱۸۳۶ء کے زمانے میں اس نے یہ سنا تھا کہ وہاں آثار قدیمہ موجود ہیں، دیکھیے اس کا مقالہ در *J.R.G.S.*، ۹ : ۸۲ تا ۸۳۔

مال امیر کے آثار قدیمہ کے متعلق سب سے زیادہ قیمتی مواد Layard اور C.A. de Bode کی تصانیف میں ملتا ہے جو دونوں ۱۸۴۱ء میں وہاں گئے تھے اور Jequier میں بھی جو بیسویں صدی کے شروع میں وہاں گیا۔ قب A. H. Layard در *J.R.G.S.*، ۱۶، ۱۸۴۶ء، ص ۴۷ تا ۸۱، ۹۳ تا ۹۵ اور (۸) در کتاب: *Early Adventure in Persia Susiana and Baby Lonia*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ۱ : ۳۰۱ تا ۴۱۱؛ ۲ : ۳، ۴۷، ۱۱ تا ۱۳؛ (۸) C. A. de Bode در *J.R.G.S.*، ۱۳، ۱۸۴۳ء ص ۱۰۰ تا ۱۰۴ اور *Travels in Luristan and Arabistan*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۱ : ۳۰۰ تا ۳۰۴؛ ۲ : ۱ و ۶ تا ۸ و ۲۰ تا ۶۰ و ۱۰۲ تا ۱۰۶؛ (۹) Jequier: *Description du site de mal Amir* در *Delegation en perse memoires*، ج ۳، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۳۳ تا ۱۴۳ (مع ۲ تصاویر)۔ قب نیز تذکرہ از A. Houtum (Schindler ۱۸۷۷ء، Reise در *Zeitschr d. Gesellsch. f. Erdkinde* ۱۴، ۱۸۷۹ء ص ۵۴ ببعد؛ قب نیز Weissbach: مال امیر کے آثار قدیمہ کا بیان در *Neue Beitrage zur kuude der susischen Inschriften* = *Abh. d. Sachs. Ges. d. Wissensch* ۳۴، ۱۸۹۴ء، ص ۷۴۳ تا ۷۴۷ (زیادہ تر Layard کے مواد پر مبنی ہے) اور G. Husing: *Der zagros und seine Volker*، (A. O. عدد ۳، ۴) لائپزگ ۱۹۰۸ء، ص ۴۷ تا ۵۷ (Jequier پر مبنی)؛ (۱۰) نیز دیکھیے J. de Morgan: *Mission Scientif en perse Recherch Archeolog*، پیرس ۱۸۹۶-۱۸۹۷ء، ص ۱۷۶ ببعد۔

ایلامی عہد کی سنگ تراشی کے نمونے اور آشوری زمانے کے کتبات جو مال امیر میں ہیں دیکھیے (۱۱) Weissbach کتاب مذکور، ص ۷۴۵، ۷۴۷ تا ۷۴۸ جس میں تصویریں، چربے، ایڈیشن، قدیم تحریروں اور مآخذ کے متعلق تشریحات ۱۸۹۳ء تک موجود ہیں کتبات سب سے پہلے Layard نے اپنی کتاب *Inscriptions in the cuneiform character*، لنڈن ۱۸۵۱ء، پلیٹ ۳۱، ۳۲، ۳۶، ۳۷ میں شائع کیے - ان امور کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے؛ (۱۲) A.H. Sayce : *The Inscriptions of Mal Amir Actes du 6eme Congres Internat des Orientalist a Leyde*، ج ۲، لائیڈن ۱۸۸۵ء، مذکورہ بالا تصنیف کی Weissbach نے ایک جدید ایڈیشن تیار کی، یعنی مال امیر کے متون کی نقل اور ان کا ترجمہ مع شرح، قب: کتاب مذکور، ص ۷۴۸، ۷۵۲، ۷۵۹ تا ۷۷۷ (اور پلیٹ ۱ تا ۴) - کول فارا اور شکفت سلمان (معہ حواشی) کی ایک اور نقل متون جو Weissbach کے متون سے کئی امور میں مختلف ہیں G. Husing نے *Elamische Studien* (= M.V.G.، ۳ ہفت ۷) برلن ۱۸۹۸ء، ص ۲۱ تا ۳۴ میں دی ہے؛ (۱۳) قب نیز Hüsing کے مختصر مقالے در *O.L.Z.*، ۹، ۱۹۰۶ء کالم ۵۰۹، ۶۰۹، ۱۱، ۱۹۰۸ء، کالم ۳۷۷ ببعد - مال امیر کے کتبات کی تازہ ترین ایڈیشن جس میں شکفت سلمان کا جزوی کتبہ بھی شامل ہے Scheil کا ہے، جنھیں Weissbach چھوڑ گیا تھا - دیکھیے *Memoires*، *Delegation en Perse*، ج ۳، پیرس ۱۹۰۱ء، پلیٹ ۲۳ تا ۲۶، متن و ترجمہ زیر عدد ۶۳، ۶۴، ص ۱۰۲ تا ۱۱۲ Scheil (وہی کتاب) نے سنگ تراشی کے نمونوں کے چربے اور شکفت سلمان کی غار کی تصویر بھی شائع کی تھی، قب پلیٹ ۲۷ تا ۳۳ O. Mann لورستان کی سیاحت کے دوران میں مال امیر بھی گیا تھا اور اس نے وہاں کے کتبوں کے چربے لیے (قب *O.L.Z.*، ۱۱ : ۶۰۵) لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس نے انھیں شائع نہیں کیا - مال امیر کے کتبات میں جس خاص قسم کا خط آشوری استعمال ہوا ہے اس کے متعلق دیکھیے Weissbach کتاب مذکور، ص ۷۰۲ تا ۷۰۹ (ارکان تہجی Syllabary) اور پلیٹ ۴ و ۵ پر کتبۂ گوشوارے، قب اس طرز تحریر (یعنی خط آشوری) کی صحیح نقل *Elamische studien*، ص ۱۰ تا ۲۱ مع گوشوارہ حروف اور ایضًا در *O.L.Z.*، ۴، ۱۹۰۴ء کالم ۳۳۷ تا ۳۴۰.

مال امیر میں قانونی قسم (معاہدات یا اقرار نامے) کے کتبات بھی قدیم بابلی خط میں کندہ کیے ہوے دستیاب ہوے ہیں، ان میں سے ۱۶ معاہدات شائع ہوچکے ہیں ان کی صحیح نقل بھی شائع کی گئی ہے اور ان کا ترجمہ بھی V. Scheil نے *Delegation en Perse*، *memoire*، ج ۴، پیرس ۱۹۰۲ء، پلیٹ ۱۶، ۲۰ اور ص ۱۵۹ تا ۱۶۳.

(M. STRECK)

مالا بار : (رقبہ ۵۷۹۰ مربع میل اور آبادی ۳۹،۲۹،۴۲۵)، بھارت کے صوبہ کیرالا (جنوبی ہند) کا ساحلی ضلع، جو مشرق میں مغربی گھاٹ کی پہاڑیوں اور مغرب میں بحیرہ ہند کے درمیان واقع ہے - یہاں کا عام پیشہ زراعت ہے - چاول، ناریل، چھالیا، شراب، آم، جو اور مغزیات یہاں کی خاص پیداوار ہیں - یہ علاقے جائے کی پیداوار کے لیے بھی مشہور ہے اور یہاں قہوہ، ربڑ اور گرم مسالوں کی کاشت بھی ہوتی ہے، بالخصوص مغربی گھاٹ میں بھارت میں ناریل کی پیداوار کا یہ خاص علاقہ ہے - کالی کٹ، پال گھاٹ، تلی چیری اور کنانور اس علاقے کے مشہور شہر ہیں - دکن کے مغربی ساحل گوا کے جنوبی حصے کو بھی مالا بار ہی کہتے ہیں.

معلوم ہوتا ہے کہ عربوں سے تجارتی تعلقات بڑھ جانے کی وجہ سے مالا بار کے ساحل پر اسلام کی

نشرواشاعت کا سلسلہ ابتدائی زمانے ہی میں قائم ہو گیا ہوگا، گو اس کی صحیح تاریخ معین نہیں ہو سکتی۔ ہندو راجاؤں نے عرب تاجروں کی حوصلہ افزائی کی اور اس طرح اس ملک کی تجارت پندرھویں صدی کے آخر تک پوری طرح مسلمانوں کے ہاتھ میں منتقل ہو گئی۔ جب پرتگیزوں نے آ کر اس میں حصہ بٹانا شروع کر دیا تو عربوں نے بڑی مزاحمت کی لیکن بالآخر مغلوب ہوے اور سولھویں صدی کے وسط تک صرف معمولی قسم کی ساحلی تجارت عربوں کے قبضے میں رہ گئی۔ جب سترھویں صدی میں پرتگیزوں کی قوت کا زوال ہوا تو ان کی جگہ ولندیزیوں اور انگریزوں نے سنبھال لی۔ ۱۷۶۶ء میں حیدر علی [رک بآں] نے مالا بار کے علاقے کو اپنی مملکت میں شامل کر لیا، اس کے بیٹے ٹیپو سلطان [رک بآں] نے ۱۷۹۲ء میں مجبوراً اسے انگریزوں کے حوالے کر دیا۔ [۱۹۵۶ء تک مالا بار کا ضلع احاطہ مدراس میں شامل رہا۔ اس کے بعد بھارت کے صوبوں کی نئی تنظیم کے تحت اسے کیرالا کا حصہ بنا دیا گیا۔ مالا بار کے مسلمان نہایت غیرت مند اور دیندار ہیں۔ ان کا تعلیمی مرکز کالی کٹ ہے، جہاں بہت سے دینی مدارس اور علمی ادارے ہیں]۔

مآخذ: (۱) W. Logan: *Malabar*، مدراس ۱۸۸۷ء؛ (۲) C. S. Innes: *Malatar* (*Mardras distt*. *Gazetteers*)، مدراس ۱۹۰۸ء؛ [(۳) Woodcock, G.: *Kerala*؛ (۴) *The Statesmans Year Book 1982-83*].

(ادارہ ووٓ، لائیڈن، بار اول)

● **مالٹا**: مجمع الجزائر مالٹا کی برطانوی نو آبادی کا بڑا جزیرہ [رقبہ ۹۴ء۹ مربع میل؛ آبادی: ۲۹۲۸۰۷ (۱۹۸۰ء میں)]۔ پوری نو آبادی میں گوزو، کومنو، کومنوٹو اور فلفولا، وغیرہ چھوٹے چھوٹے جزیرے بھی شامل ہیں۔ پوری نو آبادی کو کبھی کبھی محض مالٹا بھی کہتے ہیں۔ مالٹا بحیرہ روم میں ایک زبردست حفاظتی قلعہ ہے جو جبل الطارق اور سویز کے تقریباً وسط میں صقلیہ کے ۶۰ میل جنوب میں اور تونس سے ۱۸۰ میل مشرق میں واقع ہے۔ اس جزیرے کا سب سے بڑا شہر Valetta ہے جو سب سے اہم بحری چوکی ہے اور اسے فوجی اعتبار سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مالٹا ایک پہاڑی علاقہ ہے جہاں چونے کے پتھر کی چٹانیں ہیں جو جنوبی ساحل کے قریب سے اٹھتی ہیں اور ۷۸۱ فٹ کی بلندی تک پہنچ جاتی ہیں۔ جگہ جگہ عمودی نشیبوں کی کثرت ہے اور زیر زمین پانی کے ذخیرے بافراط موجود ہیں جیسا کہ کرسٹ (Karst) والی زمینوں میں پائے جاتے ہیں۔

زمین ہموار ہے، اوسط سالانہ بارش ۱۷ انچ کے قریب ہے جو زیادہ تر سردی کے موسم میں ہوتی ہے۔ موسم گرما میں جب صحرا سے آنے والی ہوائیں چلتی ہیں تو گرمی ناقابل برداشت ہو جاتی ہے

زمین کی اوپر کی سطح چونے دار لیکن بہت پتلی ہے، اس لیے اس میں معمولی سی زراعت کاری ممکن ہے۔ اسے قابل زراعت بنانے کے لیے سخت محنت کرنی پڑتی ہے۔ اگرچہ اس ملک کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ تجارتی نقل و حمل ہے لیکن لوگوں کا عام پیشہ زراعت ہی ہے، گندم، جو، آلو، پیاز اور پھلیاں یہاں کی خاص فصلیں ہیں۔ خوراک کا کچھ حصہ باہر سے منگایا جاتا ہے۔ زراعت کے علاوہ مویشی پالنے، ماہی گیری اور شہد کی مکھیوں کی پرورش کے پیشے بھی رائج ہیں۔

یہاں کی آبادی زیادہ تر سامی نسل کے لوگوں پر مشتمل ہے۔ بہت سے باشندے بحیرہ روم کے ارد گرد کے ملکوں میں بھی ہجرت کر گئے ہیں بلکہ برطانیہ، ریاستہائے متحدہ امریکہ اور آسٹریلیا جا کر آباد ہو گئے ہیں، تعلیم کا معیار اعلیٰ ہے، ولیٹہ

(Valletta) میں یونیورسٹی ہے ۔ مقامی زبان عربی سے مشابہ ہے ۔ مالٹی اور انگریزی دونوں زبانیں دفتری زبان کے طور پر استعمال ہوتی ہیں ۔

اس مجمع الجزائر میں کئی تہذیبوں کے آثار نظر آتے ہیں ۔ بے شمار قوموں نے اس ملک کی تعمیر و ترقی میں حصہ لیا ہے ۔ بڑے بڑے پتھروں کے آثار قدیمہ یہاں افراط سے ملتے ہیں، بالخصوص Hagiar Kim، Hal Tarxien اور Hal Saflieni کے ارد گرد تو ایسے کھنڈر بہت ہیں ۔ اس جزیرے میں آبادی بہت ہی ابتدائی زمانے میں ہو گئی تھی اور یہ بات یقینی ہے کہ دسویں صدی قبل از مسیح میں اہل فونیقیہ یہاں آ کر آباد ہو گئے تھے ۔ اہل قرطاجنہ چھٹی صدی قبل از مسیح میں برسر اقتدار آئے ۔ اہل روما نے ۲۱۸ق م میں اسے فتح کر لیا اور بعد کی دس صدیوں تک اہل روما اور اہل یونان ان جزیروں پر کار فرما رہے ۔ سلطنت روما کی تقسیم کے بعد (۳۹۸ء) بوزنطی شہنشاہ حکمران ہوئے ۔ اگرچہ اسلامی عہد کی ابتداء عام طور پر ۲۵۶ھ/۸۷۰ء سے قبل بتلائی جاتی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سے کہیں پہلے اس پر قبضہ ہو چکا تھا؛ چنانچہ ابن الاثیر لکھتا ہے کہ ۲۲۱ھ/۸۳۶ء میں ابراہیم اغلبی نے ان جزائر پر حملہ کرنے کے لیے ایک بحری بیڑہ بھیجا تھا ۔ ''جزائر سے مراد غالباً'' وہ جزیرے ہیں جو افریقیہ اور صقلیہ کے درمیان واقع ہیں جنہیں مجمع الجزائر مالٹا کہتے ہیں ۔ اس کے بعد ابن الاثیر ۲۵۶ھ میں مالٹا پر بحری حملہ کا ذکر کرتا ہے ۔

مالٹا میں اسلامی قبضہ نسبتاً زیادہ پائدار قسم کا تھا اور صقلیہ کی نسبت زیادہ مضبوطی کے ساتھ قائم تھا ۔ اس واقعہ سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ کس طرح افریقیہ کے عرب بربر مسلمانوں نے مالٹا میں عربی زبان کو مروج کیا جس کے اثر سے آج کل کی مخلوط عربی مالٹی بولی پیدا ہو گئی ہے ۔ اس مالٹی بولی کی ابتداء اور ماخذ کے متعلق بڑی بحث و تمحیص ہو چکی ہے ۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ فونیقی زبان سے نکلی ہے (Vassalli ،Bres. Bellermann, Cumbo, E. Caruana Preca) اور دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ یہ عربی زبان سے ماخوذ ہے (Gesenius, de Sacy, L. Bonelli, ،Stumme ،Nöldeke) ۔ الغرض یہ بات صحیح ہے کہ مالٹی زبان ایک عربی بولی ہے جو بعض باتوں میں مشرقی عربی بولیوں سے مشابہ ہے اور بہت سی باتوں میں المغرب کی قدیم عربی بولیوں کی یاد دلاتی ہے ۔

۱۰۹۰ء میں صقلیہ کے نارمن باشندوں نے مالٹا فتح کر لیا ۔ ۱۵۳۰ء میں چارلس پنجم نے یہ جزیرہ عیسائیوں کی ہوسپٹلرز جماعت کے جنگجوؤں کو دے دیا جنہیں ترکوں نے رودس سے نکال دیا تھا ۔ ان عیسائی جنگجوؤں نے مجمع الجزائر کو ایک نہایت مستحکم مورچے کی صورت میں تبدیل کر دیا ۔ ۱۵۶۵ء میں ترکوں کا ایک زبردست طویل محاصرہ ناکام رہا ۔ اس فتح کی خوشی میں گرانڈ ماسٹر Jean Parisot de Savellette نے یہاں ایک نیا پایہ تخت Valletta بنایا ۔ ۱۷۹۸ء میں نپولین نے مالٹا کو فتح کر لیا، لیکن جلد ہی مالٹا والوں نے بغاوت کر دی اور فرانسیسی قلعہ گیر فوج کے راستے روک دئیے جس نے ۱۸۰۰ء میں انگریزی بحری بیڑے کے آگے ہتھیار ڈال دئیے ۔

۱۸۱۳ء میں برطانیہ نے معاہدہ پیرس کی رو سے اس جزیرے کا الحاق اپنی سلطنت سے کر لیا اور ۱۹۲۱ء میں یہاں ایک ذمہ دار حکومت قائم کر دی ۔ ۱۹۳۹ء میں بعض اختیارات حکومت خود اختیاری کے طور پر دئیے گئے اور ۱۹۴۷ء کے آئین کے مطابق ان اختیارات میں مزید توسیع کر دی گئی ۔ دوسری عالمگیر جنگ میں جب محوری طاقتوں نے

مالٹا پر خوفناک بمباری کی (۱۹۴۰ء تا ۱۹۴۴ء) تو اسے سخت نقصان پہنچا۔ فنون لطیفہ کے کئی بے بہا مخزن تباہ ہو گئے جن کی دوبارہ مرمت نہ ہو سکی۔ پوری آبادی کو بحیثیت مجموعی ان کی بہادری اور شجاعت کے صلے میں جارج کراس عطا ہوا۔ [مالٹا نے ۲۱ ستمبر ۱۹۶۴ء کو خود مختاری حاصل کر لی اور ستمبر ۱۹۷۴ء میں ملک میں جمہوری حکومت قائم ہوگئی۔ ملک کا دارومدار زراعت پر ہے۔ شراب، آلو، پیاز اور کھالیں باہر بھیجی جاتی ہیں]۔

مآخذ : (۱) S. Gsell : *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*، پیرس ۱۹۱۸/۲۰ء، ج ۱ تا ۳؛ (۲) A. Mayr : *Die Insel Malta im Altertum*؛ (۳) G. A. Vassallo : *Storia di Malta*، مالٹا ۱۸۵۴ء؛ (۴) A. A. Caruana : *Frammento Critico della storia di Malta*، مالٹا ۱۸۹۶ء؛ (۵) M. Amari : *Storia dei Musulmani di Sicilia e Biblioteca Arabo-Sicula*، بمواضع کثیرہ؛ (۶) B. Roudanovsky : *Quelques particularités du dialecte-arabe de Malte*، بیروت ۱۹۲۲ء؛ (۷) Th. Zammit : *"Malta, the Islands and their History"*، مالٹا ۱۹۲۶ء؛ (۸) *Lippincott Gazetteer of the World*، کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۵۲ء؛ [(۹) *The Statesman's Year Book* 1982-83، ص ۸۳۱ تا ۸۳۵، لنڈن ۱۹۸۲ء]۔

(Ettore Rossi [و ادارہ])

مالثے : ملثائی (Malthai) یا صحیح شکل میں معلثایا موصل کی قدیم ولایت کی دھوک نامی قضا میں دو گانوں کا عربی نام۔ یہ موصل سے شمال مشرق میں چالیس میل کے فاصلے پر اس مقام پر واقع ہیں جہاں دریای دھوک (دجلہ کے بائیں کنارے کا معاون) میدانی علاقے میں داخل ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کا آرامی نام معلثا Ma'altha مبدل بہ (Maltai) بمعنی مدخل ہوا۔

درہ معلثایا کو جہاں سے جھیل وان کے جنوبی علاقے تک پہنچنے کا راستہ ہے زمانۂ قدیم میں بہت اہمیت حاصل رہی ہو گی۔ اس کی یہ اہمیت ان نصف ابھری ہوئی (bas-reliefs) تصویروں سے عیاں ہے جو معلثایا سے نصف گھنٹے کی پیدل مسافت پر ایک چٹان میں کھود کر بنائی گئی ہیں۔ ان تصویروں میں ایک ہی منظر کو چار دفعہ پیش کیا گیا ہے، یعنی ایک بادشاہ دکھایا گیا ہے جو پرستش کے انداز میں سات دیوتاؤں کے ایک جلوس کے سامنے کھڑا ہے، ان دیوتاؤں میں سے چھ کھڑے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کسی اسطوری جانور پر سوار ہے۔ ساتواں تخت پر بیٹھا ہے جو ایک شیر کی پیٹھ پر رکھا ہوا ہے۔ ان کے ساتھ کوئی کتبے نہیں ہیں۔ چونکہ وہ تصویریں بظاہر باویان (موصل کے شمال مشرق میں تیس میل کے فاصلے پر دریای خزر کے کنارے جو زاب کلان کا ایک معاون ہے) کے ملتے جلتے نصف ابھرے ہوئے نقوش سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ نقوش بادشاہ سلمنسر ثانی (۸۶۰-۸۲۵ قبل مسیح) اور بادشاہ سناچیرب Sennacherib (۶۸۹ - ۶۸۱ قبل مسیح) کے زمانے کے ہیں، اس لیے یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ تصویریں سلمنسر ثانی کے زمانے میں بنائی گئی ہونگی۔ دیوتاؤں کی تصویریں خاص طور پر دلچسپ ہیں کیونکہ وہ آشوری اور حطی فن تصویر کا باہمی تعلق ظاہر کرتی ہیں۔

نسطوری عیسائیوں کے ہاں ایک اسقفیہ (diocese) کا نام معلثا کے نام پر مشہور ہو گیا (اس اسقفیہ کو بیث نہاذرہ Beth Nuhadhre بھی کہتے ہیں)۔ چوتھی صدی میں بھی معلثا ایک نسطوری اسقف کا ذکر آتا ہے (Hoffmann: کتاب مذکور، ص ۵۲ - ۲۱۰)۔ اس کے علاوہ ۴۹۷ء ۵۴۴ء ۵۵۴ء ۵۷۶ء ۵۸۵ء ۶۰۵ء ۹۶۲ء ۱۰۶۳ء

۱۰۷۳ء، ۱۰۹۲ء، ۱۲٦۵ء کے حوالے بھی ملتے ہیں (Chabot : Synodicon Orientale پیرس ۱۹۰۲ء فہرست اور Hoffmann، کتاب مذکور)۔ ساتویں صدی میں بھی یعقوبیوں Jacobites کا مطران مارونہ اپنے ماتحت اسقفوں میں معلثا کے اسقف کو بھی شمار کرتا تھا (Labourt : Le Christianisme dans l'empire grec، ۱۹۰۴، ص ۲۳۰)۔ آجکل بھی معلثایا میں نسطوری آباد ہیں (ان میں سے بعض کیتھولک چرچ سے وابستہ ہیں)۔

البلاذری (ص ۳۳۲) المعلّه (کذا) کا ذکر موصل کے مقامات کے سلسلے میں کرتا ہے جنہیں عتبہ بن فرقد نے ۲۰ھ/ ۶۴۱ء میں فتح کیا تھا۔ مقدسی (ص ۱۳۹، ۱۴۵ و تا ۱۴۹) معلثایا کے آس پاس کے علاقے میں کوئلے، پھلوں، نمک، گوشت، کافور کی فراوانی کا ذکر پر زور الفاظ میں کرتا ہے۔ وہ اس کا محل وقوع اس سڑک پر بتاتا ہے جو موصل سے حسینیہ (= زاخو Zakhō، خابور اصغر پر دیکھیے M. Hartmann و G. Bell) کو جاتی ہے۔ کردوں کے علاقے سے آمد و رفت کے لئے اس راستے کی اہمیت ابن الاثیر کے بیان سے عیاں ہے (۸ : ۵۲۱)۔ یاقوت (۴ : ۵۷۸) معلثایا سے بطور ایک چھوٹے سے شہر (بلید) کے واقف ہے جس کا ذکر بعد کے زمانے کی تاریخ میں کبھی کبھی آتا ہے۔

مآخذ: Layard : Niniveh and its remains، ۱۸۴۹ء، ۱ : ۲۳۱؛ (۲) Badger : The Nestorians، لندن ۱۸۵۲ء، ۱ : ۱۷۴؛ (۳) V. Place : Ninive et l'Assyrie، ۱۸٦۷ء، لوحہ ۴۵؛ (۴) Hoffmann : Auszüge aus Syrischen Akten pers. märtyrer، ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۸ و فہرست؛ (۵) Perrot و Chipiez : Histoire de l'art dans l'antiquité، ۱۸۸۴ء تا ۱۸۹۰ء، ۲ : ٦۴۳؛ (٦) Luschan : Ausgrabungen von Sendjirli، ج ۱ (۱۸۹۳ء)، ص ۲۳؛ (۷) G. L. Bell : Amurath، لندن ۱۹۱۱ء، ص ۲۸۴؛ (۸) Lehmann-Haupt : Armenien، ج ۲/۱، ۱۹۲٦ء، ص ۳۹۹ تا ۴۰۷؛ (۹) Thureau-Dangin : Les sculptures rupestres de Maltai، Revue d' Assyriologie، ج ۲۱، ۱۹۲۴ء، ص ۱۸۵ تا ۱۹۷۔ نئی عکسی تصویروں کی مدد سے جو ملتی میں لی گئی تھیں راقم ہذا نے ساتوں دیوتاؤں اور ان جانوروں کو جن پر وہ سوار ہیں، مطابق ذیل شناخت کیا ہے: آشور (Assur) جانور (ایک اژدہا اور ایک سینگوں والا شیر)، ننلل آشور کی بیوی (ایک شیر)، انلل (سینگوں والا شیر)، سن جانور (اژدہا)، شمش جانور (سازدار گھوڑا)، ادد جانور (سینگوں والا شیر اور بیل) اشتر جانور (شیر)۔ Thureau-Dangin کا خیال ہے کہ ان تصویروں کو Sennacherib سے منسوب کرنا چاہیئے۔ جہاں تک تصویروں کے مخصوص اسلوب کا تعلق ہے جس کی اکثر یوں توجیہ کی جاتی ہے کہ وہ حطی اثرات کو ظاہر کرتا ہے، اس کی اور مثالیں سمیری۔ عقادی فن میں پائی جاتی ہیں؛ نیز Bachmann : Felsreliefs in Assyrien (Bawian Malthai und Gundük)، مطبوعہ Deutsche Orient. Gesell.، برلن ۱۹۲۷ء۔

(V. MINORSKY)

• **مالدہ:** علاقہ شمال مغربی بنگال (بھارت) کا ایک ضلع ہے جس کا محل وقوع ۱۴ درجہ ۲۹ ثانیہ شمال اور ۷۵ درجہ ۱۹ ثانیہ ہے۔ اس کا رقبہ ۱۳۹۱، مربع میل اور آبادی ۹۳۷۵۸۰ ہے [۱۹۹۱ء کی مردم شماری کے موقع پر رقبہ ۱۴۳٦ مربع میل اور آبادی بارہ لاکھ اور بائیس ہزار کے قریب]۔ اس ضلعے کے مغرب میں صوبہ بہار اور مشرق میں بنگلہ دیش (سابقہ مشرقی پاکستان) واقع ہے۔ اس ضلع کی مغربی حد کے کنارے کنارے دریائے گنگا کچھ دور تک بہتا ہے۔

دریائے سہانندی جو اس ضلع میں شمالاً جنوباً بہتا ہے اس ضلع کو تقریباً دو برابر حصوں میں

تقسیم کرتا ہے، مغربی حصے میں زیادہ تر نئی قسم کی زرخیز کن مٹی (Alluvium) کی تہ ہے اور مشرقی حصے میں قدیم قسم کی مٹی کی تہیں ہیں۔ چاول، گندم، تل، پٹ سن، جو، باجرہ، تمباکو اس ضلع کی پیداوار ہے۔ اس میں آموں کے باغ بکثرت ہیں۔ جہاں کہیں زمین زراعت کے قابل ہو وہاں شہتوت کے درخت بھی لگائے جاتے ہیں۔ قدرتی سبزہ زار بہت ہیں۔ اس کے علاوہ جنگلوں میں خار دار جھاڑیاں، پیپنا، بڑ کے درخت، سرخ کپاس کے درخت اور نیپالی بانس بہت زیادہ ہوتے ہیں۔

درجہ حرارت اور بارش دونوں معتدل ہیں۔ کم سے کم درجہ حرارت جنوری میں ۳۶ درجہ ہوتا ہے جون تک ۹۸ درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اوسط درجۂ حرارت ۸۷ ہے۔ سالانہ بارش ۵۷ انچ کے قریب ہو جاتی ہے جو زیادہ تر گرمی کے موسم میں ہوتی ہے۔

تاریخ: اس ضلعے کے رقبے میں بنگال کے اسلامی حکمرانوں کے زمانے کے دو بڑے پایہ تخت گوڑ اور پنڈوا بھی ہیں جن کے کئی ایک نہایت دلچسپ آثار باقی رہ گئے ہیں۔ یہ ملک اصل میں پنڈرہ وردھن کی حکومت میں شامل تھا اور شہر گوڑ کی قدیم عمارت کو بلال سین سے منسوب کیا جاتا ہے۔ بارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بختیار خلجی نے بنگال پر حملہ کیا اور اپنا پایۂ تخت گوڑ سے ندیا میں تبدیل کر لیا۔ ۱۳۵۰ء کے قریب شمس الدین الیاس نے ندیا کو چھوڑ کر پنڈوا اپنا صدر مقام بنایا جہاں وہ بیس برس تک رہا تاآنکہ جلال الدین نے گوڑ ہی کو پایۂ تخت بنا لیا۔ کئی حادثوں اور آفتوں کا شکار ہونے کے باوجود گوڑ کا شہر سلاطین کے نائبوں اور شاہان بنگال کا صدر مقام بنا رہا۔ آخر ۱۵۶۴ء میں سلیمان قرنی نے اپنا پایۂ تخت ٹانڈہ میں تبدیل کر لیا اور ۱۵۹۵ء تک پایۂ تخت ٹانڈہ ہی رہا۔ ۱۸۲۶ء میں ندیا کو دریائے گنگا بہا لے گیا اور اس شہر کے کوئی آثار باقی نہ رہے۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ۱۶۷۶ء ھی میں یہاں ایک کارخانہ قائم کر دیا تھا۔ ۱۶۸۳ء میں جب ولیم ہیجز (William Hedges) یہاں آیا تھا تو یہاں ایسے کارخانوں کی کل تعداد تین تھی۔ ۱۷۷۰ء میں ''انگلش بازار'' کو تجارتی ریذیڈنسی کے طور پر چنا گیا۔ انتظامی وحدت کے طور پر اسے ۱۸۱۳ء میں علیحدہ ضلع بنا دیا گیا۔ ۱۹۰۵ء میں اس ضلعے کو بھاگل پور کی قسمت سے نکال کر مشرقی بنگال اور آسام کی قسمت راج شاہی سے ملحق کر دیا گیا۔ ۱۹۴۷ء میں پاکستان کے قیام پر اصلی ضلعے کا صرف جنوب مشرقی حصہ بشمول نواب گنج ہی باقی رہ گیا جو ضلع راج شاہی (اب بنگلہ دیش) کے ساتھ شامل کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) منہاج سراج: ''طبقات ناصری'' ترجمہ Raverty (Bib. Ind. 1881)؛ (۲) غلام حسین سلیم: ''ریاض السلاطین'' Bib. Ind) ترجمہ و متن)؛ (۳) M. C. Mozamdar: *Brahmans of Gaur*، بنگالی زبان میں، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۴) H. Creighton: *Ruins of Gaur*، لنڈن ۱۸۱۷ء؛ (۵) Ravenshaw: *Gaur*، لنڈن ۱۸۷۸ء؛ (۶) *Imperial Gazetteer of India* جلد ۱۸؛ (۷) *The Columbia Sippincott Gazetteer of the World*، ۱۹۵۲ء۔

(H. BEVERIDGE)

مالدیو، جزائر: بحیرہ ہند میں مونگے کے بارہ جزائر کا ایک سلسلہ ہے جو لنکا سے جنوب مغرب میں تقریباً چار سو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ان جزائر میں سے تلہ دستی، مالی، سرادیو، ملہ دم مدلو، مالوس مدلو اور ادو زیادہ مشہور ہیں۔ ان جزائر کا مجموعی رقبہ ۱۱۵ مربع میل ہے اور ان کی آبادی ڈیڑھ لاکھ (۱۹۵۸ء) کے قریب بتائی جاتی ہے۔ یہ

جزائر اپنی بلندی کے اعتبار سے سطح سمندر سے کہیں بھی ۲۰ فٹ سے زیادہ اونچے نہیں ہیں اور ان کی حفاظت مونگے کی قدرتی چٹانیں کرتی ہیں ۔ ان جزائر میں پھل بکثرت پیدا ہوتے ہیں ۔ باجرہ اور کھانے کے قابل مغزیات بھی ہوتے ہیں ۔ ماہی گیری بھی ایک اہم پیشہ ہے ۔ جزائر لنکا اور ھندوستان کے ساحل مالابار کے درمیان باھمی تجارت فروغ پر ہے ۔ ناریل، ناریل کے رسے، کھوپرا، چٹائیاں، خشک مچھلی، کوڑیاں اور کچھوؤں کی ڈھالیں وغیرہ باھر بھیجی جاتی ہیں ۔ تمام باشندے مسلمان ہیں ۔ یہ لوگ بڑے اچھے تاجر اور بہترین ملاح ہیں ۔ بلحاظ نسل ان لوگوں کی تین قسمیں ہیں :—

(۱) وہ لوگ جو شمال میں رہتے ہیں ان کا اختلاط ھندوستان کی دراوڑی نسل سے ہے ۔

(۲) جزائر کے وسط میں رہنے والے لوگ جن کا اختلاط عرب سیاحوں اور آبادکاروں سے ہوا اور سامی نسل کا خون ان کی رگوں میں بھی منتقل ہوا ۔

(۳) جنوبی کناروں کے باشندے جن کے تعلقات آمد و رفت وسطی علاقے کے باشندوں سے کم رہے ، ان کی اصلی ھیئت کذائی اب تک قائم ہے اور وہ لنکا کے سنہالی دیہاتیوں سے بہت زیادہ مشابہ ہیں ۔

یہ لوگ سب کے سب صلح جو، عقلمند اور محنتی ہیں ۔ اپنی اپنی فصلیں کاشت کرتے ہیں اور اپنا کپڑا اور چٹائیاں آپ بن لیتے ہیں ۔ یہاں کی زبان سنہالی بولی کی ایک قسم ہے جس پر کسی قدر اسلامی اثرات کا عکس ہے، لیکن بہت سے لوگ عربی بھی خاصی روانی سے بولتے اور پڑھتے ہیں ۔

عرب سیاح ابن بطوطہ ان جزائر میں کوئی ایک سال کے قریب قیام پذیر رہا (۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء میں وہاں قاضی کے عہدے پر بھی فائز رہا)، لیکن اہل یورپ میں سب سے پہلے جو قوم یہاں پہنچی وہ پرتگالی تھے ۔ انھوں نے یہاں ۱۵۱۸ء میں ایک کارخانہ قائم کیا ۔ ماپلا (موپلا) کے بحری قزاقوں نے جو ساحل مالابار سے آیا کرتے تھے، مالدیو کے لوگوں کو بے حد دق کیا، اس لیے ۱۶۴۵ء میں انھوں نے لنکا کے ولندیزی حکمرانوں سے امداد مانگی؛ چنانچہ اسی زمانے سے ان کا سیاسی تعلق جزیرہ لنکا سے قائم ہے ۔ ۱۹۴۸ء میں انگریزوں کی حکومت ختم ہونے پر جزائر مالدیو کو جزیرہ سیلون (لنکا) سے علٰحدہ کر دیا گیا اور مالدیو براہ راست انگریزوں کے ماتحت ہو گیا ۔ ماہ دسمبر ۱۹۵۲ء میں یہاں کی سلطانی حکومت کو ختم کر کے یکم جنوری ۱۹۵۳ء کو اسے جمہوری حکومت میں تبدیل کر دیا گیا ۔ امیر امین دیدی اس جمہوریہ کا پہلا صدر مقرر ہوا ۔ ان جزائر کو انگریزوں کی حفاظت حاصل ہے ۔ ۱۹۳۲ء کے آئین کے مطابق یہاں ۳۳ اراکین کی ایک کونسل اور چار وزیروں کی ایک وزارت تھی ۔

مآخذ : (۱) Gardiner : *The Fauna and Geog. of the Maldive and Laccadive Archipelagoes*، دو جلدیں کیمبرج ۱۹۰۰ء/۱۹۰۱ء؛ (۲) T. W. Kockley : *A short account of the people, History and customs of the Archipelago*، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۳) F. C. Danver : *"The Pertugeese in India"*، لنڈن ۱۸۹۴ء؛ (۴) H. C. P. Bell : *Report on the Maldive Islands* : *Ceylon Govt. Publ. 1883*؛ (۵) *Statesman's year Book*، ۱۹۵۳ء؛ (۶) Seppencott : *Gazetteer of World*، ۱۹۵۳ء ۔

(T. W. HAIG)

⊗ **تعلیقه** : ۱۸۸۷ء سے ۱۹۶۵ء کے وسط تک یہاں برطانوی اقتدار رہا ، لیکن آج کل یہ جزائر مکمل طور پر آزاد ہیں ۔ کولمبو میں ۲۶ جولائی ۱۹۶۵ء کو ایک عہد نامے پر دستخط ہوے اور

جزائر مالدیو ۱۱ نومبر ۱۹۶۸ء کو ایک جمہوریہ، بن گئے ۔ صدر کا انتخاب ہر پانچ سال کے بعد بالغوں کی عام رائے دہندگی کے ذریعے ہوتا ہے ۔ صدر اپنا کابینہ خود منتخب کرتا ہے ۔ کابینہ مجلس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے جس کے اڑتالیس ارکان ہوتے ہیں اور جنہیں ہر پانچ سال کے بعد منتخب کیا جاتا ہے ۔ مالدیو کا ماہی گیری کے لیے بیڑا چالیس سے زیادہ بحری جہازوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۷۲ء سے ان جزائر میں سیاحت بڑھ رہی ہے ۔ یہاں براہ راست ٹیکس عائد نہیں کیے جاتے، چونکہ ملک اسلامی جمہوریہ ہے اور اس کے دستور اور نظام عدلیہ کو اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالا گیا ہے، اس لیے پاکستان سے اس کے تعلقات ترقی پذیر ہیں ۔ ۱۹۷۸ء میں ان جزائر کی آبادی کا تخمینہ ایک لاکھ تینتالیس ہزار لگایا گیا ہے ۔ دارالحکومت مالے ہے جس کی آبادی تقریباً تیس ہزار ہے ۔ (دیکھیے *The Statesman's year Book 1975-76*، *1982-83*، ص ۴۳ - ۱۱۴۲ و ۸۳۷ - ۸۳۶) (عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا) .

(ادارہ)

* **مالقہ:** (نسلی نسبت: مالقی) ۔ ہسپانیہ میں بحیرہ روم کے ساحل پر ایک بڑا شہر ہے جو اسی نام کے علاقے کا صدر مقام بھی ہے ۔ موجودہ زمانے میں اس کی آبادی تقریباً دو لاکھ ہے ۔ یہ ایک خلیج کے وسط میں واقع ہے جس پر جبل الفارہ کا پہاڑ سایہ کیے ہوئے ہے (ادریسی جبل فاروہ لکھتا ہے) ۔ اس شہر میں سے دریائے رمبلہ شمالاً جنوباً گزرتا ہے ۔ دریا کا طاس اکثر خشک رہتا ہے (عربی: رملہ) جسے گواد المدینہ (وادی المدینہ) کہتے ہیں ۔ یہ دریا زیادہ تر خشک رہتا ہے لیکن بعض اوقات برسات کے موسم میں اس میں بڑی طغیانی آ جاتی ہے ۔ اس شہر کے مغرب میں ویگہ یا ہویہ مالقہ ہے جہاں سبزی اور روئیدگی دلفریب اور گھنی ہے ۔

مالقہ یعنی قدیم ملکہ کی بنیاد فنیقیوں نے رکھی تھی ۔ اس میں مدت دراز تک رومنوں کے عہد حکومت میں قرطاجنہ کی تہذیب کے گہرے اثرات قائم رہے ۔ جزیرہ نما ہسپانیہ میں اس کی بندرگاہ اس حکومت کے دوران میں مشہور اور اہم بندرگاہوں میں سے تھی ۔ بعد کے زمانہ میں یہاں ایک اسقف کی گدی بھی قائم ہو گئی ۔ وسی گوتھک Visigothic بادشاہ لیووجلڈ Leowigold نے ۵۷۰ء میں اسے بوزنطیوں سے چھین لیا تھا ۔ ۷۱۱ء میں اس پر ایک اسلامی فوج نے قبضہ کر لیا جسے طارق نے ایکیجہ Ecija سے بھیجا تھا ۔ یہ بہت قلیل عرصے میں ایک اسلامی شہر بن گیا اور آہستہ آہستہ ارشذونہ کی جگہ (Archidona [رک بآں] ریّہ (Reiyo) لاطینی: ریجیو؟) کے صوبے کا صدر مقام بن گیا ۔ ابوالخطّار الحسام بن ضرار الکلبی یہاں کا گورنر تھا، اس کے زمانے میں عرب فوجیوں کو ۱۲۵ھ / ۷۴۳ء میں یہاں بسایا گیا ۔ جب ہسپانیہ میں اموی خاندان کا بانی عبدالرحمن اول الداخل المونیکر Almunecar میں لنگر انداز ہوا اور البیرہ کے علاقے میں اس نے فاتحانہ پیش قدمی کی تو مالقہ نے اس کا خیر مقدم کیا، لیکن تیسری (نویں) صدی کے دوسرے نصف میں صوبہ ریّہ جس میں مالقہ بھی شامل تھا، ان ہنگاموں میں بری طرح ملوث ہو گیا جو عمر بن حفصون (قوم پرست) نے برپا کیے تھے ۔ امیر محمد بن عبدالرحمن بن حکم کے عہد حکومت میں مؤرخ ابن حیان کے قول کے مطابق اس صوبے نے موسم گرما کی ایک مہم (صائفہ) کے لیے جو جلیقیہ کے خلاف روانہ کی گئی تھی، ۲۶۰۰ گھوڑ سوار مہیا کیے تھے ۔ اس کے بعد جب امیر عبداللہ کو باغی کی جانب سے تشویش ہونے لگی تو صوبہ ریّہ

کے خلاف بڑے پیمانے پر فوج کشی کرنا پڑی ۔ ۲۹۱ھ/ ۹۰۳ء میں ابان بن عبداللہ کی قیادت میں ایک لشکر معرکہ آرای کے لیے تیار ہوا اور اس نے ابن حفصون کی فوجوں کو شکست فاش دی ۔ تین سال بعد اسی جرنیل کو مالقہ کا محاصرہ بھی کرنا پڑا، جس میں باغی مساور بن عبدالرحمن جما بیٹھا تھا ۔ ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء میں مالقہ کے خلاف ایک اور مہم بھی عبداللہ کے عہد حکومت میں بھیجی گئی ۔

مشہور و معروف خلیفہ عبدالرحمن ثالث اس وقت تک چین سے نہ بیٹھا جب تک اس نے ابن حفصون کی بغاوت کی پوری سرکوبی نہ کر لی ۔ اس کے عہد حکومت کے ابتدائی برسوں میں صوبہ ریہ کی متعدد بغاوتوں کو فرو کرنے کے لیے کئی بار مہمات بھیجنی پڑیں ۔ مالقہ اس زمانے میں اس صوبے کی بندرگاہ تھا لیکن ابھی تک یہ شہر صدر مقام نہ بنا تھا ۔ جب حکمران نے دوبارہ امن اور انتظام قائم کر دیا تو پھر مالقہ مدت دراز تک خوش حال رہا اور یہ خوش حالی بنو امیہ کے عہد خلافت تک برابر جاری رہی ۔

ملوک الطوایف کے زمانے میں مالقہ صوبے کے صدر مقام کی حیثیت سے بڑھ کر ایک آزاد سلطنت کا پایہ تخت بن گیا ۔ جب حمودیوں کو تمام اندلس کی خلافت کے دعوے سے دست بردار ہونا پڑا تو وہ ہسپانیہ کے جنوب مشرق میں ایک چھوٹی سی ریاست قائم رکھ سکے ، جس کا صدر مقام مالقہ تھا ۔ اس زمانے میں اسی خاندان کی ایک اور شاخ نے (Algeciras) جزیرہ خضرا کے شہر کے نزدیک ایک اور چھوٹی سی سلطنت قائم کر لی ۔ مالقہ کا حمودی خاندان ۴۴۹ھ/ ۱۰۵۹ء تک قائم رہا (اس کے متعلق دیکھیے مادہ حمودی) ۔ شاہ غرناطہ زیری بادیس بن حبوس اب تک ان کا نام نہاد باجگزار تھا ، لیکن اس نے فیصلہ کر لیا کہ ان کا اقتدار شاہانہ کا جوا گردن سے اتار کر ان کی ریاست پر قبضہ کر لے؛ چنانچہ یہ کام بڑی آسانی سے انجام پا گیا اور اس نے آخری حمودیوں کو افریقیہ میں جلا وطن کر دیا اور بادیس کا بیٹا المعز مالقہ کا حکمران مقرر ہوا ۔ بادیس کی وفات پر ۴۹۶ھ/ ۱۰۷۳ء میں اس کی سلطنت اس کے دو پوتوں عبداللہ اور تمیم کے درمیان تقسیم ہو گئی اور مالقہ تمیم کے حصے میں آیا ۔ یہ شہر جلد ہی المرابطون اور اس کے بعد الموحدون کے قبضے میں چلا گیا ۔ جب ۶۲۹ھ/ ۱۲۳۲ء میں محمد اول بن الاحمر نے غرناطہ میں سلطنت کی بنیاد رکھی تو مالقہ اور اس کا ملحقہ علاقہ اس کی قلمرو میں شامل تھا اور مسیحی کیتھولک بادشاہوں کے برسر اقتدار آنے تک یہ علاقہ انھی کے قبضے میں رہا ۔ فرڈیننڈ اور ازبیلہ نے بڑی سخت ناکہ بندی کے بعد مالقہ کا شہر ۱۸ اگست ۱۴۸۷ء کو مسلمانوں سے چھین لیا ۔

اندلس کے تقریبا سبھی عرب جغرافیہ دان مالقہ کا تذکرہ بہت ذوق شوق سے کرتے ہیں ۔ ادریسی (گیارھویں صدی) اس کے دو مضافات کا ذکر کرتا ہے اور یہاں کے پانی کی شیرینی اور پھلوں کی خوشبو کے بیان میں رطب اللسان ہے ۔ ابن بطوطہ چودھویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف میں انھی باتوں کا اعادہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ مالقہ میں نفیس قسم کی چینی کے زرنگار برتن تیار ہوتے تھے جو تمام اسلامی دنیا کو برآمد کیے جاتے تھے ۔ آخر میں ابن الخطیب نے سلطنت غرناطہ کا تذکرہ کرتے ہوئے اکثر اوقات مالقہ کا ذکر بھی کیا ہے ۔ اس کی ایک چھوٹی سی تصنیف صرف مالقہ اور سلا (Sale) کے مقابلے پر ہی مشتمل ہے : مفاخرہ مالقہ و سلا (عربی متن Escurial کے دو قلمی نسخوں سے **M. J. Muller** نے شائع کیا ہے ، ***Wettstreit***

Zwischen Malaga und sale، در Beitrage zur geschichte der westlichen Araber، ص ۱ تا ۱۳).

مالقه میں اسلامی زمانے کی ایسی یادگاریں بہت کم محفوظ ہیں جن میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی ہو - پرانی جامع مسجد کلیسا میں تبدیل ہو چکی ہے - الرّوض المعطار کے مصنف کے قول کے مطابق اس جامع کے پانچ دالان اور پانچ دروازے تھے - دو تو سمندر کی جانب کھلتے تھے، ایک مشرق کی طرف (باب الوادی) اور ایک شمال کی جانب (باب الخوخه) - مالقه کی ایک اور مسجد جو "قصبه" میں تعمیر ہوئی تھی، محدث معاویه بن صالح والیٔ امیه نے (م ۱۰۸ھ / ۷۲۵ء) بنوائی تھی - قدیم زمانے کا اسلامی قلعه اب تک القصبه Alcazaba کہلاتا ہے - اس میں اسلامی زمانے کے آثار بہت کم باقی ہیں، صرف ایک گنبدار صدر دروازہ (Arco de Christo) اور ایک برج (Torre de la Vela) باقی ہے - یه قلعه ایک اور قلعه سے دوسری فصیل کے ذریعه ملا دیا گیا تھا جو جبل الفاره Gibralfaro کی پہاڑی پر تعمیر کیا گیا تھا - تیرھویں صدی کے آخر میں غرناطه کے نصری حکمرانوں نے اس کی ازسر نو تعمیر کرائی تھی.

مالقه عہد اسلامی میں ایک اہم بندرگاہ رہی اور یه مقام جہاز سازی کا مشہور مرکز تھا، جو اہمیت کے لحاظ سے اپنے پڑوس کے مرکز المریه سے دوسرے درجے پر شمار ہوتا تھا - یه دارالصناعه جس کا نام Atarazana کی صورت میں محفوظ رہ گیا ہے، ایک منڈی کے مقام پر واقع تھا اور اس کے ایک پھاٹک پر نصری عہد کا مخصوص کتبه اب تک ثبت ہے (لا غالب الا اللہ یعنی اللہ کی ذات کے سوا غالب نہیں).

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة الاندلس، طبع ڈوزی و دخویه، ص ۲۰۰ تا ۲۰۳ اور ۲۴۳ تا ۲۹۰؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، بذیل مادہ مالقه؛ (۳) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۳۷۱، ۱۸۴۰؛ (۴) E. Fagnan: Extraits inedits relatifs au Maghrab، اشاریه؛ (۵) ابن الخطیب: معیار الاختیار، فاس ۱۳۲۵ھ، ص ۳۱ تا ۱۵؛ (۶) احاطه، بمواضع کثیرہ؛ (۷) المقری: نفح الطیب، (Analectes) اشاریه؛ (۸) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۲، طبع Dozy، اشاریه؛ ج ۳، طبع Provencal، اشاریه؛ (۱۰) ابن عبدالمنعم الحمیری: الروض المعطار فی عجائب الاقطار، قاهره ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) ابن بطوطه: عجائب الاسفار، طبع Defremery و Sanguinetti، اشاریه؛ (۱۲) F.J. Siomnet: Descripcion del reino de Granada، غرناطه ۱۸۷۲ء، ص ۱۰۹ تا ۱۲۰؛ (۱۳) F. Guillen Robles: Malaga Musulmana، مالقه ۱۸۸۰ء؛ (۱۴) R. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne، خصوصاً جلد ۳ و ۴؛ (۱۵) F. Codera: Estudios criticos de historia arabe espanola، سرقسطه ۱۹۰۳ء، ص ۳۰۱ تا ۳۲۲.

(LEVI PROVENÇAL)

مالک: رک به اسماء الحسنی.

مالک: رک به (علمی معاشیات).

مالکؒ بن انس الاَصْبحی: فقیه و امام دارالهجرت، مذهب مالکی کے بانی.

۱ - سوانح زندگی: [مالکؒ بن انس بن مالک بن ابی عامر (اسمه نافع) بن عمرو بن الحارث بن عثمان بن جثیل بن عمرو بن الحارث (ابن حزم: جمهرة انساب العرب) - یه آخری جد امجد ذوالاصبح کے لقب سے مشہور تھے اور امام مالکؒ کی نسبت الاصبحی انھی کی طرف ہے - امام مالکؒ کی والدہ العالیة (بقول دیگر الغالیه) بنت شریک بن عبدالرحمن بن شریک الازدیة تھیں -

امام مالکؒ کے بعض اجداد کے ناموں میں قدرے اختلاف ہے مثلاً عثمان بن جُثَیل کی جگہ بعض نے غُیمان بن خُثَیل لکھا ہے (ترتیب المدارک، ۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۳) ۔ ان کے دادا مالک بن ابی عامر نے والیِ یمن کے ظلم سے تنگ آ کر اپنے آبائی وطن یمن کو خیر باد کہا اور حجاز میں آ کر سکونت اختیار کر لی ۔ غریب الوطنی میں بنو تیم بن مرہ سے حِلف و مصاہرت کے رشتے استوار ہو گئے ۔ امام مالکؒ کے پردادا ابو عامر نے اسلام قبول کر کے صحبت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا شرف پایا (ابن فرحون : الدیباج المذہب، ص ۱۷؛ قاضی عیاض : ترتیب المدارک، ۱ : ۱۰۷)]۔

ان اجداد میں ہمارے نقطۂ نظر سے دو اہم ہیں : ایک ابو عامر، جن کے نام میں اختلاف ہے ۔ [ابن حزم نے نافع لکھا ہے] ۔ ان کے صحابی ہونے میں بھی اختلاف ہے ۔ [بقول قاضی عیاض اور ابن فرحون وہ صحابی تھے] اور غزوۂ بدر کے سوا تمام غزوات میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ساتھ شریک رہے [(ترتیب المدارک، ۱ : ۱۰۷؛ الدیباج المذہب، ص ۱۷)] ۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کو شرف صحبت حاصل نہیں ہوا اور نہ انہوں نے حضور سرور کائناتؐ کو دیکھا؛ [دوسرے بزرگ امام مالکؒ کے حقیقی دادا ابو انس مالک بن ابی عامر ہیں، جو غالباً عہد اسلام میں یمن سے ہجرت کر کے حجاز میں آ کر آباد ہو گئے] اور یہاں تیم بن مرۃ (تیم قریش) کے کسی فرد سے حِلف کا تعلق پیدا کیا ۔ بعض کہتے ہیں کہ بنو تیم کے ہاں شادی کی تھی اور ان میں محسوب ہونے لگے ۔ اس دوسرے قول کی بنیاد پر بعض قدما نے یہ گمان کر لیا کہ مالک کا قبیلہ "موالی" میں سے تھا، چنانچہ محمد بن اسحاق صاحب السیرۃ اور ابن شہاب الزہری کا یہی خیال ہے ۔ امام مالکؒ نے ابن شہاب الزہری کے اس خیال کی تردید کی اور ابن اسحاق سے ناراض ہو گئے اور یہ بات منجملہ ان اسباب کے تھی جن کی بنا پر دونوں میں کبھی نہ بن سکی [تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے : ترتیب المدارک، ۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۷]۔

امام مالکؒ کا گھرانا نسلاً، یعنی محالفت یا قرابت کے لحاظ سے، قریشی تھا اور مالک قبیلۂ حمیر کے خالص اور ٹھیٹ عرب تھے [ان کے قحطانی النسل ہونے میں کوئی شک نہیں ہے]۔

یہ گھرانا اصل بعید کے اعتبار سے حمیری اذواء یمن کے شاہی خاندان سے منسوب ہے، مگر مالک بن ابی عامر کے زمانے میں اس کی حیثیت ایک متوسط الحال گھرانے کی رہ گئی تھی ۔ امام مالکؒ کے باپ انس اپاہج تھے اور تیر سازی ان کا ذریعۂ معاش تھا اور بھائی بزاز تھا۔

اس زمانے میں علم دین پر دیگر علوم سے پہلے توجہ کی جاتی تھی؛ چنانچہ باپ چند احادیث کے راوی بتائے جاتے ہیں اور بعض ان کو فقیہ بھی کہتے ہیں [امام مالکؒ کے دادا ابو انس مالک بن ابی عامر کی علمیت اور دینی خدمات مسلمہ ہیں ۔ وہ کبار تابعین میں شمار ہوتے تھے؛ وہ ان بزرگوں میں سے تھے جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں قرآن مجید (مصاحف) لکھے تھے اور خلیفۂ ثالث نے قرآن مجید کی یہ نقلیں امصار و بلاد میں بھیجی تھیں؛ انہوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت حسان بن ثابت (رضی اللہ عنہم) سے روایت کی ہے اور ان کی روایت معتبر خیال کی جاتی تھی ۔ دوسرے لوگوں کے علاوہ خود ابو انس کی اولاد، یعنی ابوسہیل نافع، انس (والد امام مالکؒ) اور الربیع نے ان سے روایت کی ہے ۔ وہ موطأ مالک کے علم کا مأخذ

شمار کیے جاتے ہیں (السیوطی: اسعاف المبطا برجال الموطا، قاہرہ ۱۳۴۹ھ)۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وہ افریقیہ کی جنگوں میں بھی شریک ہوئے اور فتوحات میں حصہ لیا۔ جب حضرت عثمانؓ کو باغیوں نے شہید کر دیا تو ان کی تجہیز و تکفین اور تدفین کرنے والے چار آدمیوں میں سے ایک ابو انس مالک بھی تھے۔ ان کی علمی و دینی بصیرت اور سیاسی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اموی اپنے عہد خلافت میں ان سے مشورہ لیا کرتے تھے۔ انہوں نے طویل عمر پا کر دوسری صدی کے آغاز میں وفات پائی (ترتیب المدارک، ۱: ۱۰۷؛ الدیباج المذھب، ص ۱۷)]۔

ولادت: [امام مالکؒ کی پیدائش کی صحیح اور حتمی تاریخ محفوظ نہیں ہے۔ مشہور قول کے مطابق وہ ۹۳ھ میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے۔ دیگر اقوال ۹۰ھ تا ۹۷ھ منقول ہیں]۔

تربیت و تعلیم: ابتدا میں تعلیم کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے کچھ عرصہ وہ معاون کے طور پر تجارت میں اپنے بھائی کو مدد دیتے رہے جن کا پیشہ بزازی تھا۔ شاید اسی زمانے میں وہ "غلام النضر" (نضر کا جوان) کے نام سے مشہور ہوئے تھے۔

یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ وہ سیدھے علم دین کی طرف متوجہ نہ ہوئے [بچپن میں ان پر موسیقی اور پرندے پالنے کا شوق غالب تھا۔ آخر والدہ کی ترغیب و تربیت کا اثر ظاہر ہوا۔ پہلے ایک مکتب میں علقمہ بن ابی علقمہ سے عربیت، نحو اور عروض کی تعلیم حاصل کی؛ قرآن مجید حفظ کرنے کے بعد تجوید میں کمال حاصل کیا]۔

جب امام مالکؒ نے علم کی طرف توجہ مبذول کی تو دینی علم میں سے فقہ کو انتخاب کیا؛ کیونکہ وہ اس زمانے میں سارے علوم سے زیادہ نفع بخش تھا۔ اس سے آدمی مفتی اور قاضی بننے کے قابل ہو جاتا تھا؛ جس طرح لوگ قانون پڑھ کر وکیل بنتے ہیں۔

اس زمانے میں تعلیم گاہ مسجد ہوتی تھی اور مسجد نبوی کو مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ تعلیم حاصل کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ استاد سے روایات سن لیتے یا ان کو لکھ لیتے تھے (املاء)؛ پھر ان کو کتاب کی شکل میں مدوّن کر لیتے تھے، لیکن اہمیت زبانی یاد رکھنے کو تھی، کیونکہ اس زمانے کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں علم کو حفظ کرنا زیادہ پسندیدہ سمجھا جاتا تھا۔

امام مالکؒ کے اساتذہ کے تذکرے کے ضمن میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اساتذہ سے جو شخص روایت کرتا ہے خواہ وہ روایت کچھ ہی ہو، کسی سند میں ہو، اور کوئی مناسبت رکھتی ہو روایت کی اصطلاح میں ان لوگوں کو اس راوی کے شیخ کہا جائے گا، خواہ ان سے روایت کی مقدار کچھ بھی ہو اور خواہ وہ عمر میں اس سے چھوٹے ہوں یا بڑے؛ کیونکہ یہ کوئی انوکھی بات نہ تھی کہ سن رسیدہ لوگ کم عمروں سے روایت کریں، البتہ جو شیوخ کے پاس زمانۂ طالب علمی میں کم عرصہ نہیں رہا اور ان کے علم، عمل اور اخلاق سے متأثر ہوا، ایسے شیوخ کو معروف معنوں کے لحاظ سے اس کا استاد شمار کیا جا سکے گا۔ اس صورت میں امام مالکؒ کے شیوخ شمار میں سیکڑوں بھی ہو سکتے ہیں۔

یہاں ان کے اساتذہ میں ان لوگوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے جن کے ساتھ وہ تعلّم و تأثر کے دور میں رہے، تا آنکہ اس درجہ تک پہنچے جس کو آج کل درجہ تکمیل کہا جاتا ہے، مثلاً نافع بن نعیم ابو عبدالرحمٰن (م ۱۶۹ھ)؛ سات قاریوں میں سے ایک، قراءت میں اہل مدینہ کے امام۔ ان سے امام مالکؒ نے "عرضاً" قراءت سیکھی، یعنی امام مالکؒ پڑھتے تھے اور وہ سنتے تھے جیسا کہ قاری اور مجوّد آج بھی

کرتے ہیں ۔ حفظ قرآن طلب علم کا پہلا مرحلہ تھا ۔ اس کے بعد تجوید کا مرحلہ آتا تھا ۔ امام مالکؒ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حروف قرآنی کو خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے ۔

حفظ قرآن سے فراغت پا کر وہ ربیعہ بن ابی عبدالرحمان فروخ المدینی (م ۱۳۰ھ یا ۱۳۶ھ) کے ساتھ رہے ۔ ربیعة المدینیؒ رائے کی طرف نسبت کرکے پکارے جاتے ہیں یعنی ''ربیعة الرأی'' کے نام سے مشہور ہیں، لیکن یہ نسبت ایسی نہیں جس میں ربیعہ منفرد ہوں، بلکہ اور ناموں میں بھی پائی جاتی ہے مثلاً ''مغیرة الرأی''، کیونکہ وہ (حضرت مغیرہؓ) دہاة عرب میں تھے ۔ جب دو باتوں میں الجھتے تو ایک کو اپنی رائے سے ترجیح دے لیتے تھے ۔ اسی سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ ربیعہ کی طرف رائے کی جو نسبت ہے ضروری نہیں کہ وہ فقہی رائے ہو جو نص کے بالمقابل ہے اور جو فقہی مذہب کو اور مذاہب سے ممتاز کرتی ہے ۔ اسی طرح یہ بھی آسانی سے نہیں کہا جا سکتا کہ ربیعہ نے رائے کا سبق مدینہ منورہ میں لیا تھا ۔

امام مالکؒ نے ربیعہؒ سے جو ذہانت میں مشہور تھے استفادہ کیا ۔ امام مالکؒ کی ماں نے ان سے کہا کہ تم ربیعہ کے پاس جاؤ اور علم سے پہلے ادب سیکھو ؛ چنانچہ انہوں نے فقہ اور حدیث میں ربیعہ سے استفادہ کیا جس کی مدت کم نہ تھی بلکہ طویل تھی ۔ مالک کے پہلے استاد یہی ہیں اور انہیں کے پاس وہ سب سے زیادہ رہے ۔

اسی طرح معنی خاص کے لحاظ سے ان کے اساتذہ میں ابن ہرمز ابوبکر عبداللہ بن یزید الاصم (م ۱۴۸ھ) بھی ہیں ۔ ان کے پاس بھی مالک مدتوں رہے ۔ ان سے فقہ اور حدیث کو حاصل کیا ۔ اس زمانے میں یہ دونوں علم ایک دوسرے کے ساتھ مربوط تھے ۔ شاید ان سے علم کلام بھی سیکھا، کیونکہ وہ علم فقہ کے علاوہ علم کلام کے بھی عالم تھے ۔ امام مالکؒ خود کہتے ہیں کہ ابن ہرمز اہل الاہواء (مذہب میں اپنی رائے کی پیروی کرنے والوں) کی تردید اور ان کے اختلافات کے بہت بڑے ماہر تھے ۔

انہیں معنی خاص میں ممکن ہے کہ ابن شہاب الزہریؒ (م ۱۲۳ھ یا ۱۲۴ یا ۱۲۵ھ)، ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام نافع بن سرجیس الدیلمی (م ۱۱۷ھ یا ۱۲۰ھ)، اور جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ)، جو مذہب شیعہ امامیہ کے بارہ اماموں میں سے تھے، ان کے اساتذہ میں شمار کیے گئے ۔

امام مالکؒ نے تعلیم کا زمانہ ختم کرکے درس و تدریس کی مسند بچھائی ۔ اس وقت روایت کے مطابق وہ ہفدہ سالہ تھے ۔ اب وہ عام زندگی کے مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی میدانوں میں ایسی شخصیت لے کر آگے آئے جس کا احساس نازک تھا، جس میں وقار اور ہیبت تھی ؛ وہ کم بولتے تھے ۔ شاذ و نادر ہنستے تھے ۔ مزاح کو ناپسند کرتے تھے ۔ چیزوں اور لوگوں کو قوت سے پکڑتے تھے ؛ حالانکہ ان کو کسی طرح کا بھی تسلط حاصل نہ تھا ۔ ان کی یہ چیز طلبہ اور معاصر علما کے معاملے میں بھی ظاہر ہو جاتی تھی ۔ اور نفس انسانی کے اندر کسی شے کے سبب وہ جمہور (جماعت) کے ساتھ رہنے پر حریص تھے ۔ صلح کی طرف سخت میلان تھا، جو خوف کی حد تک پہنچا ہوا تھا ۔ وہ علم تک میں صلح پسند تھے ۔ خصومت اور جدال کو ناپسند کرتے تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ ''سنت'' کا عالم اس کی طرف سے مجادلہ نہیں کرتا، بلکہ صرف اس کی خبر دیتا ہے ۔ اگر لوگ اس کی بات مان لیں تو فبہا، ورنہ خاموش ہو جاتا ہے ۔ اس مطلب کا خلاصہ کرتے ہوئے خود قدما نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ لوگوں کی بڑی مدارات کرتے تھے ۔

اس انداز کے ساتھ ان کی مخصوص خاندانی اور عام اجتماعی زندگی گزری۔ وہ اپنے خاندان کے اندر الگ تھلگ زندگی بسر کرتے تھے۔ جب ان کو گھر والا یا دوست دیکھتا تو عمامہ باندھے، کپڑے پہنے نظر آتے۔ ایسی جگہ کھاتے پیتے نہ تھے جہاں لوگوں کی نگاہ پڑے۔ جہاں تک وطن کا تعلق ہے وہ مدینہ منورہ ہی میں رہے۔ کہیں باہر نہیں نکلے۔ حتّٰی کہ طلب علم کے لیے بھی سفر نہیں کیا۔ نہ مدینے سے باہر قیام گوارا کیا، حالانکہ خلفا چاہتے تھے کہ وہ عراق میں ان کے ساتھ شریک صحبت رہیں۔

ایسی شخصیت لے کر امام مالکؒ امّت اسلامیہ کی زندگی میں شریک ہوئے جو اسلامی سلطنت کے گوشوں میں شرقاً غرباً پائی جاتی تھی۔ وہ اموّی اور عباسی سلطنتوں کے دور میں حکّام سے ملاقات کرتے اور ان کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ یہاں تک کہ بڑھاپے اور بیماری تک میں بھی یہ صورت برابر قائم رہی۔ وہ ان کے عطیے بھی قبول کرتے تھے۔ گو بعض اوقات، جیسا کہ روایات میں ہے، وہ حکّام پر نکتہ چینی بھی کرتے تھے۔ [امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ علما کا حق ہے کہ وہ حاکموں کے پاس جا کر انہیں خیر کی تلقین کریں، انہیں شر سے روکیں اور وعظ و نصیحت کریں (الدیباج، ص ٢٧)]۔

امام مالکؒ کے زمانے میں سیاسی فتنوں نے بھی سر اٹھایا۔ ایسے فتنوں میں وہ اشخاص ابتلا میں مبتلا ہوتے ہیں جن کا رائے عامہ پر اثر ہوتا ہے اور امام مالکؒ اپنی علمی مرکزیت اور اثر و رسوخ کی وجہ سے ایسے ہی شخص تھے؛ چنانچہ مختلف روایات میں مذکور ہے کہ منصور کے گورنر نے، جو مدینے میں متعین تھا، امام مالکؒ کو پٹوایا۔ اس نوعیت کی سلطنتوں میں اس قسم کے واقعات ہوتے ہی رہتے ہیں۔ تاریخ میں علما کے اس طرح کے بہت سے واقعات مذکور ہیں۔ یہ ان زمانوں کی معمولی بات اور اس دور کے حاکموں کی سیاست تھی۔

[امام مالکؒ کی محنۃ و ابتلا کی وجہ طلاق المُکرَہ کا مسئلہ تھا۔ وہ اس طلاق کو جائز قرار نہ دیتے تھے، جو بالجبر حاصل کی گئی ہو۔ منصور کے والی مدینہ نے امام مالکؒ کو کوڑے لگوائے۔ انہیں چت لٹا کر شانہ اکھاڑا گیا] اور اسی قسم کی دوسری تکلیفیں پہنچائی گئیں جن کا ایک زمانہ میں جا کر اثر معلوم ہوا۔ وہ آہستہ آہستہ درس سے، بیمار پرسی سے، جنازوں کی مشایعت سے، جمعہ و جماعت کی حاضری سے معذور ہوتے گئے۔ آخر میں جو بیماری آئی اس کا زمانہ ٣ ہفتے سے زیادہ نہ تھا اور اسی میں تقریباً ٨٥ برس کا سن پا کر ١٧٩ھ میں وفات پا گئے۔ بقیع مدفن بنا، جو مدینۃ النبی کا قبرستان ہے۔ اسی مقدس شہر میں امام مالکؒ کی زندگی گزری تھی۔

مدینہ منورہ کے بعض لوگ بتاتے ہیں کہ جس گھر کو آج ''رستمیہ'' کہتے ہیں یہی امام مالکؒ کا گھر تھا اور مکتب حسین جو ١٣٢٠ھ تک قائم تھا وہ جگہ تھی جہاں امام مالکؒ اپنے گھر میں درس کے لیے بیٹھتے تھے۔ مقالہ نگار نے اس مکتب کو گزشتہ سال دیکھا تھا اور اس کی تصویر بھی لی ہے۔

علمی شخصیت: امام مالکؒ روایت و درایت کے اعتبار سے محدث ہیں اور ان کے سب سے مشہور کارنامے کو لیجیے تو فقیہ ہیں۔ اس کے علاوہ بہت سی معلومات کے جامع ہیں جو تمام تر منقولات پر مشتمل ہیں۔ اگر ہم ان کے طرز فکر کو بیان کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ کی فکر اشراقی عقلی ہے، جس میں عملی طریقہ کی

طرف میلان پایا جاتا ہے۔ ان کے طرز فکر میں ان تمام عناصر کا امتزاج موجود ہے: حسن انتخاب کے ساتھ ساتھ ان میں منطقی ربط اور ان کے منطقی فکر و نظر میں یگانگت ہے، اور ان سب کے ساتھ ساتھ فکر کے ذرائع و عوامل کو نگاہ میں رکھنے کا میلان ہے۔ ان کی فکر مجموعی طور پر منطقی ہے، لیکن اس میں مقدمات کی خالص ترتیب اور پورے نتائج کے فقدان کا احساس ہوتا ہے، البتہ فہم کی تیزی اور خیالات کی فراوانی ضرور ظاہر ہوتی ہے، اور یہ دونوں عنصر بڑی حد تک عملی اعتبارات کو نظر میں رکھنے کی طرف رجحان رکھتے ہیں اور اسی کو ہم نے عملی کہا ہے۔

اسالیب فکر کے اس مخلوط اور متداخل انداز کو سامنے رکھ کر امام مالکؒ کی فقاہت کا مطلب سمجھ میں آتا ہے اور یہ کہ رائے میں ان کا کیا حصہ ہے۔ نہ تو اس سے انکار ہو سکتا ہے کہ وہ رائے کی طرح کی کچھ چیز رکھتے ہیں یا رائے کے راستے پر چلتے ہیں اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کو رائے کے دبستان کا رکن شمار کیا جائے جو اہل عراق کا تھا، بلکہ وہ اس (دبستان عراق) سے مختلف ہیں اور یہ اختلاف بھی کچھ کم نہیں ہے۔

اس مخلوط و متداخل انداز اور متنوع طرز فکر کی ایسی جامع شخصیت میں وہ رجحانات نظر کے سامنے آتے ہیں جن سے درس و تدریس، علوم و معارف اور تصنیفات میں انہوں نے کام لیا ہے۔

بحیثیت محدث: امام مالکؒ ایک جلیل القدر راوی تھے جنھوں نے زیادہ سے زیادہ حدیثیں حاصل کیں، لیکن ان احادیث کو بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا۔ ان کا دستور یہ تھا کہ وہ ہر حدیث اور روایت کو پرکھتے اور صرف وہی حدیث روایت کرتے جس کی صحت و سند پر انھیں پورا اعتماد اور وثوق ہوتا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ ہر سنی ہوئی روایت کو بے تحقیق بیان کر دینا بے دانشی ہے۔ ان کی وفات کے بعد ان کے ہاں حضرت ابن عمرؓ کا صحیفہ موجود تھا، لیکن اس کی صرف دو حدیثیں اپنی موطا میں شامل کیں۔ [متقدمین نے امام مالکؒ کی حفظ حدیث کے سلسلے میں بڑی قدر کی: انھیں ثقہ قرار دیا اور ان سے علم حدیث حاصل کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور شعبہؒ جیسے ائمہ حدیث نہ ہوتے تو لوگ حدیث میں گڑبڑ کر دیتے]۔ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ان کی کتاب (الموطا) میں چار ہزار یا زیادہ حدیثیں تھیں۔ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب کے بعد وفات کے وقت تک صرف ہزار سے کچھ اوپر رہ گئیں۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ امام مالکؒ نے روایات کو جانچنے اور ان کی تنقید کرنے میں جو اپنے طریق کو درجہ بدرجہ تبدیل کیا تو اس کی تبدیلی کی رفتار کیا تھی؟۔

بعض متقدمین نے امام مالکؒ کی روایات کے بارے میں ناقدانہ انداز اختیار کیا ہے؛ بلکہ قدما کی تنقید سخت بھی ہے اور تیز بھی۔ یہ اس کثیر اور بے اندازہ منقبت و ستائش کے علی الرغم ہے جو امام مالکؒ اور ان کی کتاب الموطا کی نسبت پائی جاتی ہے؛ چنانچہ ان کی امامت و عظمت کے باوجود انؒ کے حریفوں اور نافہموں کے بہت سے آثار جو ثقافتی اور علمی جہتوں سے متعلق ہیں، ہم تک پہنچے ہیں۔ [ان سب باتوں کے باوجود امام مالک کو مسلمہ اور متفقہ طور پر امام فی الحدیث اور امام فی السنة تسلیم کیا جاتا ہے۔ انھیں اقلیم حدیث کا تاجدار (امیر المؤمنین فی الحدیث) بھی کہا جاتا ہے۔ مالکؒ عن نافع عن ابن عمرؓ کو سلسلة الذھب تصور کیا جاتا ہے۔ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ سلسلہ اصح الاسانید ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ہر طالب حدیث کا انحصار

امام مالک پر ہے۔ وہ اپنے عہد میں حدیث پر حرف آخر کی حیثیت رکھتے تھے اور کہا جاتا تھا کہ امام مالکؒ سے زیادہ حدیث و سنت کا جاننے والا کوئی نہیں]۔

بحیثیت مصنف: امام مالکؒ نے تصنیف کا قلم اس ابتدائی زمانے میں ہاتھ میں لیا تھا جب تحریر و تدوین اختلاف کے مرحلے میں تھی۔ اسلاف حفظ اور زبانی افادہ و استفادہ کو اہمیت دیتے تھے؛ اس لیے تحریر و تدوین کو برا سمجھتے تھے۔ نوجوان جو جدید رجحانات کو دیکھ رہے تھے، حفظ کرنے اور زبانی تعلیم حاصل کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔

امام مالکؒ کی تصنیف میں ایک طرح کی ترتیب، نظم اور تدوین کی ابتدائی شکل موجود تھی۔ تالیف مخصوص معنوں میں جو اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہمارے ذہن میں آتی ہے اور جس میں مؤلف کی ذاتی جد و جہد نظر کے سامنے آتی ہے، یہاں مقصود نہیں۔

امام مالکؒ کی کتاب الموطّا کے زمانۂ تالیف کو متعین کیا جا سکتا ہے۔ انھوں نے اسے عباسی خلیفہ منصور (١٣٦ھ/ ٧٥٣ء تا ١٥٨ھ/ ٧٧٥ء) کے فرمان کے تحت شروع کیا اور اس کے آخری زمانہ خلافت تک کتاب کے مسودے سے فارغ ہو گئے۔ خلیفہ مہدی (١٥٨ھ تا ١٦٩) کے عہد میں وہ مسودہ روایت اور کتاب کی صورت میں لوگوں میں متداول تھا۔

الموطّا کی تصنیف کا تعلق اس زمانے کے مسلمانوں کی اجتماعی اور سیاسی زندگی سے ہے۔ قاضی اور مفتی وسیع اسلامی سلطنت کے اطراف و اکناف میں جو شرعی احکام نافذ کرتے تھے، ان میں اختلاف پایا جاتا تھا۔ اس زمانے کے اہل سیاست یہ سمجھتے تھے کہ فیصلوں میں استحکام نہیں۔ اس بنا پر وہ چاہتے تھے کہ خلیفہ ایک جامع الاحکام کتاب مقرر کرے جس کے مطابق سارے مقدمات فیصل کیے جائیں اور اس کے خلاف فیصلہ کرنے کا امتناعی حکم جاری کرے۔ یہ بات مشہور انشا پرداز ابن المقفع [رک بآں] کے رسالۃ الصحابۃ سے معلوم ہوتی ہے جو خود امام مالکؒ کے زمانے میں لکھا گیا ہے۔ اس وقفہ میں مالکؒ سے اس مطلوبہ نئے حدیث وفقہ کے مجموعہ کے تصنیف کرنے کی خواہش کس نے کی؟ اس کے متعلق روایت میں اختلاف ہے۔ بہر حال الموطّا سامنے آئی جس میں اس کا مؤلف بیان کرتا ہے: ”میری کتاب میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حدیث ہے، صحابہ کے اقوال ہیں، پھر تابعین کے ہیں اور رأی یعنی اجماع اہل مدینہ ہے، میں ان سے باہر نہیں نکلا“۔

اس طرح الموطّا حدیث کی کتاب شمار کی جاتی ہے، لیکن اس کا سواد، ترتیب اور مقصد عملی امور و حالات سے متعلق ہے اور یہی فقہ ہے۔ فقہ و حدیث اس زمانہ میں الگ الگ نہ تھے اور نہ ان کے مفہوم میں کوئی امتیاز تھا جو آگے چل کر ارتقا اور نشو و نما کے بعد ظاہر ہوا۔ اس طرح ہم کو الموطّا میں کچھ فقہ، کچھ اصول فقہ اور کچھ حدیث اپنے آخری معنوں کے لحاظ سے ملتی ہے۔

یہ بعید نہیں اگر ہم کتاب کے نام الموطّا سے ان احساسات کا پتہ لگائیں جو اس زمانے کے اہل سیاست میں احکام کی وحدت کی نسبت پیدا ہو گئے تھے، بلکہ اس وحدت کے وہ آرزو مند بھی تھے۔ اس بات کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس زمانے کے کئی مصنفوں نے اپنی کتاب کا نام الموطّا رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مصنفین چاہتے تھے کہ سیاسی حکام کی خواہش کے مطابق ایسی کتاب مرتب ہو جائے جس سے وحدت احکام کا

راستہ صاف ہو جائے۔ توطئۃ (برابر بچھانا، پست کرنا، ہموار کرنا) کے معنی میں جس سے 'موطا'، کا نام ماخوذ ہے، بہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس دوران میں زندگی کے لیے ایک عملی قانونی ضرورت پوری ہو کر سامنے آ گئی تھی۔

ابھی ابھی یہ بیان ہوا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی روایات کی تہذیب و تنقیح اور نظر ثانی برابر جاری رکھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کی متعدد روایات تھیں۔ اس نئے مجموعہ کی روایات میں جو اختلاف تھا اس کا کافی سبب خود یہ نظر ثانی اور تنقیح و تہذیب ہے۔ لائیڈن انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں امام مالکؒ کے مقالہ نگار نے جو اختلاف کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اس زمانے میں روایات باللفظ کا پورا اہتمام نہ تھا اور راوی روایت کے معاملہ میں بہت آزاد تھے، یہ بے مصرف باتیں ہیں جن کا تاریخ اور حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے؛ کیونکہ اولاً تو روایت باللفظ کا عدم اہتمام نرا اتہام ہے؛ دوسرے مقالہ نگار نے خود ایک دوسرا سبب اجمالاً یہ بیان کیا ہے کہ امام مالکؒ اپنا درس مختلف گروہوں کے طلبہ کے سامنے ایک طرز پر نہیں دیتے تھے۔ اگر مقالہ نگار نے اتہام کو چھوڑ کر کتاب کی نسبت مؤلف کے کام پر اعتماد کیا ہوتا تو اسی مسلسل و مستمر تہذیب و تنقیح تک اس کا خیال بھی جاتا جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

الموطا کی روایات کا اختلاف، ان روایات کے نسخے اور حالات، الموطا کی شروح، اس کے مختلف مطالعے جن میں مسلمان مشغول رہے ہیں اور اسی قسم کی بہت سی باتیں ایسی ہیں جن میں غور و خوض میں نہیں کرنا چاہتا، بلکہ موطا یا تاریخ فقہ پر خاص بحث کے لیے اس کو اٹھا رکھتا ہوں۔ یہاں موطا کی نسبت اتنا ہی کہنا چاہتا ہوں جتنا مؤلف کے سمجھنے کے لیے ایک عنصر کا حکم رکھتا ہے۔

بحیثیت ناقد حدیث: [امام مالکؒ روایت حدیث کے ساتھ درایت کے بھی امام مانے گئے ہیں۔ فقہائے مدینہ میں وہ پہلے بزرگ تھے جنھوں نے رجال کا انتخاب کیا اور غیر ثقہ راویوں سے اعراض کیا۔ علم رجال میں امام مالکؒ کو حجت و سند تسلیم کیا گیا ہے اور ان کی جرح و تعدیل کو دائم اور مستمر قرار دیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دس ہزار احادیث کے ذخیرے میں سے انھوں نے اپنی کتاب الموطأ کی حدیثیں انتخاب کیں۔ پھر ہر سال نقد و جرح کی کسوٹی پر پرکھتے رہے اور بالآخر موجودہ نسخۂ الموطأ پر جا کر نظر ٹھیری۔ امام مالکؒ نے فرمایا: ''چار قسم کے آدمیوں سے حدیث کی روایت قبول نہ کرو اور ان کے علاوہ ہر آدمی کی روایت قبول کر لو: (۱) ایسے احمق کی روایت جس کی حماقت ظاہر و نمایاں ہو؛ (۲) ایسے جھوٹے انسان کی روایت جو لوگوں کے بارے میں جھوٹ بولتا ہو اور اس کا جھوٹ بولنا تسلیم شدہ امر ہو؛ اگرچہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر جھوٹ باندھنے کا وہ متہم نہ ہوا ہو؛ (۳) ہوا و ہوس کے بندے کی روایت جو لوگوں کو اپنی ہوا و ہوس کی طرف دعوت دیتا ہو؛ (۴) ایسے عبادت گزار بوڑھے انسان کی روایت جسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا بیان کر رہا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ امام مالکؒ نے نقد سند میں کتنا اہتمام کیا تھا]۔

بحیثیت فقیہ: یہ ظاہر ہے کہ مالکؒ کے زمانے میں بلکہ دوسری صدی ہجری کی تین چوتھائی تک فقہ کے وہ اصطلاحی معنی نہیں قرار پائے تھے جو آج مشہور و معروف ہیں، بلکہ عملی امور و احوال میں وہی لوگ فتوی دیتے تھے جو ان روایات کے حامل تھے اور جن کا نام انھوں نے علم رکھا تھا

اور جن کی وجه سے وہ لوگوں کو فقه کا شوق دلاتے تھے یعنی وہ روایات جو امام مالکؒ نے پورے جوش سے فراہم کی تھیں اور جن کو اسی کتاب الموطأ میں مدون کر دیا تھا.

اسی طرح لفظ ''رأی'' اس زمانے تک حجاز میں ان اصطلاحی معنوں میں مستعمل نه تھا جو آج کل لیے جاتے ہیں، بلکه راے کے معنے تھے سمجھنا اور خوبی کے ساتھ پا لینا؛ نه که قیاس اور استنباط اور فقہی احکام کے استخراج میں عقل کو کام میں لانے کی قوت ۔ راے سمجھ کے معنوں میں ''ربیعة الرأی'' ایک عالم دین اور ''مغیرة الرأی'' حیاۃ عامه کے ایک نامور فرد کے ناموں کا جز بنا کر استعمال کی گئی ہے ۔ غالبًا سالم جیسے شخص جو مدینے کے سات مشہور فقہا میں سے ہیں، اسی معنی میں راے سے متصف ہوے اور اس سبب سے اس زمانے کے اقوال ہم تک پہنچے ہیں جن میں بہت سے فقہا جن میں خود امام مالکؒ بھی داخل ہیں، اس (راے) سے متصف کیے گئے ہیں؛ بلکه مدینه منورہ میں راے کا انحصار کبھی کبھی امام مالکؒ ہی پر کیا جاتا ہے اور اس حالت میں راے سے مراد وہ فقہی راے نہیں ہوتی جو فقہاے عراق کے ہاں لی جاتی ہے.

[اس ضمن میں یه عرض ہے که امام مالکؒ نے اپنی چند مصطلحات کی خود ہی تشریح کر دی ہے ۔ ایک سوال کے جواب میں انھوں نے فرمایا: راے سے میری مراد اپنی راے قطعًا نہیں ہے، بلکه اس سے مراد ان اہل علم و فضل اور قابل اقتدا ائمه سے سماع ہے جن سے میں نے علم حاصل کیا اور یه وہ لوگ تھے جو اللہ سے ڈرتے تھے ۔ ایسے بزرگوں کے علم کو میں نے اپنی راے کے نام سے تعبیر کیا ہے ۔ درحقیقت ہم نے یه راے صحابهٔ کرامؓ سے وراثةً پائی ہے؛ چنانچه یه راے میری راے نہیں، بلکه ائمه سلف کی ایک جماعت کی راے ہے ۔ جب میں ''الْاَمْرُ الْمُجْتَمَعُ عَلَیْهِ'' کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ قول ہے جس پر اہل فقه و علم کا بغیر کسی اختلاف کے اجماع ہو ۔ جب میں ''الْاَمْرُ عِنْدَنَا'' کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ بات ہے جس پر ہمارے ہاں کے لوگوں کا عمل ہو اور جس کے مطابق احکام جاری ہوں اور جسے عالم و جاہل سب جانتے ہوں ۔ جس چیز کے بارے میں ''بِبَلَدِنَا'' کہتا ہوں تو اس سے مراد وہ شے ہے جسے میں اقوال علما میں سے پسند کرتا ہوں ۔ نیز ان کا قول ہے که میں اپنے اجتہاد میں اہل مدینه کے مذہب اور ان کی راے (اجماع) سے باہر قدم نہیں رکھتا (ترتیب المدارک، ۱ : ۱۹۳)].

فقه کے تاریخی ارتقا کے پیش نظر ہم وہ امتیازات بیان کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے زمانے کی فقه اور ان کے بعد تکمیل پانے اور اصطلاحی شکل میں آ جانے والی فقه کے مابین موجود ہیں ۔ یه تمام فرق اصطلاحی عمل فقہی کے مختلف اطراف میں ظاہر ہوتے ہیں؛ چنانچه احکام میں ہم امام مالکؒ سے ایسی عبارتیں سنتے ہیں جو متأخر فقہا کی عبارتوں سے مختلف ہیں؛ مثلاً وہ ایک عمل کے متعلق یوں حکم دیتے ہیں که یه مناسب نہیں (= لَا یَنْبَغِیْ)، یا اس میں اچھائی نہیں (= لَاخَیْرَ فِیْهِ)، یا درست نہیں (= لَا یَصْلُحُ)، یا اس میں مضائقه نہیں (= لَا بَأْسَ بِهٖ)، یا میں اس میں مضائقه نہیں سمجھتا (= لَا اَرٰی بِهٖ بَأْسًا)، یا وہ کراہت کا حکم دیتے ہیں اور اس سے حرمت کی سب سے بڑی قوی صورت مراد لیتے ہیں ۔ یه جملے جو فقہی حکم کے لیے ہیں امام مالکؒ کے زمانے کے بعد ترک کر دیے گئے، اور حکم کے لیے مشہور اصطلاحات مقرر ہوئیں یعنی ایجاب، ندب، حرمت (= تحریم)،

کراہیت (= کراھۃ)، اباحت، اس سے احکام اور ان کے صیغوں کا وہ فرق معلوم ہوتا ہے جو عہد امام مالکؒ اور ان کے بعد تھا۔

جب ہم ان اعمال پر نظر کرتے ہیں جو احکام فقہیہ کے موضوع ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ ان کو جس طرح لیتے ہیں اور جس طرح بعد والے لیتے ہیں اس میں بڑی فرق ہے۔ امام مالکؒ اعمال کو اس طرح لیتے ہیں جیسے احتمال قریب کا تقاضا ہوتا ہے، نہ ان میں تفصیل ہوتی ہے اور نہ وسعت اور نہ تبویب۔ مثال کے طور پر اگر ہم غسل میت کی وہ بحث موطأ میں ملاحظہ کریں جو امام مالکؒ نے درج کی ہے اور اس کا مقابلہ بعد کے فقہا سے کریں تو ایک نمایاں فرق نظر آئے گا۔

اب ان ادلّہ کو لیجیے جو اعمال پر فقہ کے صادر کردہ احکام کے متعلق دیے جاتے ہیں اور جن کی بدولت ایک فقیہ دوسرے فقیہ سے ممتاز ہوتا ہے۔ یہاں بھی امام مالکؒ اور بعد کے ائمہ کے استدلال میں واضح فرق معلوم ہوتا ہے۔ امام مالکؒ کا زمانہ علم اصول فقہ سے نا آشنا تھا؛ وہ اس قدیم زمانے میں ابھی جداگانہ علم یا مستقل بحث موضوع نہیں بنا تھا؛ حالانکہ بعد میں اس علم میں اتنی وسعت اور گہرائی پیدا ہوئی جو علوم اسلامی کی اور شاخوں کو میسر نہیں آئی۔ اس لیے بلاشبہہ اس کے استدلال اور اس کے طریقے، اس کی باریکی اور اس کے تنوع پر وہ اثر پڑا جسے وہ ذہن دریافت نہیں کر سکتے تھے جو دوسری صدی ہجری کے ابتدائی دور میں تھے اور جس میں امام موصوف زندگی بسر کر رہے تھے۔

استدلال فقہی میں امام مالکؒ کا طریق کار سمجھنے کے لیے ہم ان کے طریقہ فکر اور اس کے مآخذ وغیرہ پر نظر کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ حد درجہ کے اتباعی تھے، یہاں تک کہ خود قدما نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے اپنی فقہ میں خود کو اتباع پر اس درجہ تک رضامند کیا کہ بعض لوگ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ اگلوں کے مقلد تھے (الشاطبی: الاعتصام، ۲: ۳۱۲، قاہرہ)۔ اس اجمال سے ہم کو اس چیز کا پتا چلتا ہے جو ان کے قرآن مجید سے استدلال میں نمایاں ہوتی ہے، یعنی ذاتی کاوش اور نص قرآنی کے لیے مخصوص فہم شخصی سے بے نیازی، حالانکہ ان کے بعد والوں کے عمل میں ان کی فہم، ان کی تاویل اور ان کی آیات قرآنی سے معانی قریبہ و بعیدہ کی تخریج میں بہت نمایاں ہے۔

اسی طرح وہ قرآن مجید سے استدلال کے وقت ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جن میں کسی قسم کی اصطلاحی تفصیلی باریک بینی نہیں ہوتی جس نے آگے چل کر فقہی اور اصولی میدان میں اپنا قدم جمایا؛ [البتہ قاضی عیاض کا کہنا ہے کہ امام موصوف ترتیب ادلّہ میں قرآن مجید کو اپنے نصوص پر مقدم سمجھتے تھے، پھر ظواہر اور پھر مفہومات]۔

سنت سے استدلال میں بھی ہم کو نظر آتا ہے کہ وہ لفظ سنت استعمال کر کے طرز عمل اور طریقہ مراد لیتے ہیں اور وہ بھی اہل علم کا طرز عمل اور طریقہ، نہ کہ سنت کے وہ انتہائی اصطلاحی معنی جن کی رُو سے سُنّت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور جس چیز کا نام وہ سنت رکھتے ہیں، اسے ترجیح دیتے ہیں تو وہ ایسی عبارتیں استعمال کرتے ہیں جو آخری فقہی دور میں نہ شائع ہوئیں اور نہ قائم رہ سکیں، مثلاً وہ کہتے ہیں: اَلْاَحْسَن، اَلْاَحَبّ، اَلْاَعْجَب، جس طرح احکام کے سلسلے میں وہ مَا لَا یَنْبَغِیْ، مَا لَا خَیْرَ فِیْہِ، مَا لَا یَصْلُحُ وغیرہ

استعمال کرتے ہیں ۔ ان اصطلاحات میں سے کچھ بھی بعد کی فقہی اصطلاحات میں باقی نہیں رہ سکا ۔ گو اس میدان میں سنت کا مطالعہ، اس کی تدوین، اس کی ہر صنف کی دلالت کا بیان، قرآن مجید کے مقابل اس کی منزلت، کتاب کا اس سے تاثر اور اس کا کتاب سے تاثر وغیرہ سب چیزیں شامل ہیں جن سے ہم واقف ہیں ۔ ان باتوں سے آسانی کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے کہ امام مالکؒ کی فقہ اور اس کے زمانے سے لے کر بعد کی فقہ تک کتنا ارتقا ہوا ہے اور خود ان کی طرف انتساب کرنے والوں اور ان کے مذہب کے ماننے والوں کے ہاں بھی یہ ارتقا نظر آتا ہے ۔ کتاب و سنت کے بعد اجماع اپنے خاص اصطلاحی معنوں میں آتا ہے ۔ اس اصطلاحی معنی میں جو اس لفظ نے آخر میں پائے، ہم بآسانی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی کوئی واضح صورت امام مالکؒ کے سامنے نہ تھی، بلکہ امام مالکؒ کے زمانے میں حجاز کا پورا گہوارہ اجماع کے آخری معنے سے ناآشنا تھا ؛ چنانچہ امام مالکؒ اجماع خاص کی نسبت بتاتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ کا اجماع ہے، یہاں تک کہ فقہ مالکی کے مبادیات میں یہ مسئلہ شامل ہے کہ تنہا اہل مدینہ کا اجماع مخالفین پر حجت ہے؛ جب وہ اجماع کر لیں تو مخالفین کی پروا نہ کرنا چاہیے ۔

اس فکر کا حاصل یہ ہے کہ اہل مدینہ چونکہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ساتھ رہے ہیں اور انہوں نے آپؐ کے افعال کا مشاہدہ کیا ہے؛ اس لیے ”مدینہ“ کو اور مقامات سے امتیاز حاصل ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ فکر امام مالکؒ کے زمانے سے مشہور و معروف ہے ۔ اب رہی چوتھی دلیل تو وہ ہے قیاس ۔

اوپر جو کچھ ”رائے“ (رأی) اور اس کے معنے کے ارتقا یہاں تک کہ آخری معنے قیاس کی نسبت لکھا گیا ہے اس سے ظاہر ہوا ہو گا کہ قیاس کے اصولی اصطلاحی آخری معنے بھی امام مالکؒ کی فقہی دسترس میں نہ تھے؛ چنانچہ انہوں نے رائے کی نسبت جو بات کہی ہے، وہی ہے جو ہم کہہ رہے ہیں ۔

اب کہاں وہ رائے جو قیاس کی مرادف ہے اور کہاں یہ رائے جس کو امام مالکؒ بیان کر رہے ہیں جو سماع محض اور وراثت ہے؛ یا دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ یہ رائے در اصل اجماع اہل مدینہ ہے ۔

اصل بڑے دلائل میں یہ امام مالکؒ کا عمل ہے اور اگر اس کے بعد ہم اور ادلۃ کو لیں جن کو ثانوی حیثیت حاصل ہے مثلاً استحسان اور مصالح مرسلہ تو یہ معاملہ اس عقلی سطح سے آگے نہ بڑھے گا جو اس زمانے کی نسبت ہم سمجھ رہے ہیں اور کسی قدر باریک بینی سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصالح مرسلہ کے متعلق امام مالکؒ کا جو ایک قول بار بار آتا ہے اس میں بحث کی گنجائش ہے اور اس پر بہت کچھ لکھنے کی ضرورت ہے ۔

ان میں سے ہر ایک کی نسبت ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام مالکؒ نے ادلۃ سے احکام اس طرح اخذ نہیں کیے جس طرح متأخر اصولی طرز میں اخذ کیے جاتے ہیں جو ایک عقلی کوشش ہے، جس کے پخت و پز میں ایک مدت لگی اور کئی نسلوں نے اس کی تکمیل میں حصہ لیا؛ البتہ اس سے انکار نہیں کہ امام مالکؒ کی کوششوں کو بھی اس میں عمل دخل ہے ۔

امام مالکؒ ایسے فقیہ مصنف سے جو کچھ منقول ہے یا ان کی طرف جو کچھ منسوب کیا جاتا ہے جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ”الموطأ“ سے زیادہ معتبر اور کوئی کتاب نہیں ملتی ۔ گو ان کی طرف بہت سی نگارشات منسوب ہیں جو فقہ میں ہیں یا اس سے متعلق ہیں، مثلاً کتاب المناسک،

کتاب المجالسات، کتاب المسائل، کتاب السیر اور کتاب الاقضیة . . . . ! انہیں منسوب رسالوں کے ساتھ وہ منسوب مسائل بھی شامل کر لیجیے جو ان کے شاگردوں نے جمع کیے ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً کتاب الاستیعاب جس کا نام بتایا جاتا ہے ایسی ہے جن کی روایتیں کئی ہاتھوں میں رہیں اور اخیر میں جا کر ۱۰۰ جزء پر تمام ہوئی۔ یہ زمانے کے طرفہ نشو و نما کا ایک رنگ ہے جو ایسے اشخاص کی زندگی میں مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس سب کو امام مالک ؒ کی طرف منسوب کرنا بڑی کمزور بات ہے۔ امام مالک ؒ فقہ کے مصنف اسی حد تک ہیں جس کا سراغ ''موطأ'' سے ملتا ہے۔ یہ کتاب اسلامی فقہ کی تدوین کے سلسلے میں سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ [علاوہ ازیں قاضی عیاض نے چند اور کتابوں اور رسائل کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً کتاب فی القدر والرد علی القدریة، کتاب فی النجوم و حساب مدارالزمان و منازل القمر، التفسیر لغریب القرآن، الرسالة الی اللیث فی اجماع المدینة، وغیرہ (ترتیب المدارک، ۱: ۲۰۳ تا ۲۰۷)]۔

امام مالک ؒ کے تلامذہ: مالک ؒ کے چند ساتھی تھے جنھوں نے ان سے علم حاصل کرکے اس کو سلطنت اسلامیہ کے مختلف گوشوں میں پھیلایا اور یہ ضروری تھا کہ جو علم انہوں نے امام مالک ؒ سے حاصل کیا تھا وہ ان دور و دراز علاقوں کے لوگوں سے متاثر ہو۔ اس تأثر کا خود قدما نے پتا چلایا ہے اور طبیعتوں پر مقامات کا اثر تسلیم کیا ہے۔ یہ فقہ ظرف مکانی کے ساتھ سب سے مضبوط تعلق اور ربط رکھتی ہے؛ کیونکہ یہ نام ہے ان تصرفات کی تنظیم و تدبیر کا جس پر مکان کا بہت کھلا ہوا اثر پڑا ہے اور اس میں گہوارے نے قوی اور بڑا عمل کیا ہے۔

امام مالک ؒ کے اصحاب اسلامی ممالک کے مشارق و مغارب میں پھیلے ہوئے ہیں؛ چنانچہ ان میں سے مدینے میں عبدالعزیز بن ابی حازم (م ۱۸۰ھ)، محمد بن ابراھیم بن دینار (م ۱۸۲ھ)، جو مالک ؒ کے زمانے ھی میں مدینے کے فقیہ تھے اور معن بن عیسی (م ۱۹۸ھ) جو ''عصیة مالک'' کہلاتے تھے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

ان میں سے چند مشرق ادنی میں تھے مثلاً عبداللہ بن مسلمہ القعنبی (م ۲۲۱ھ) بصرہ میں، اور مشرق اقصی میں مثلاً یحیی بن یحیی التمیمی (م ۲۲٦ھ) جو نیشاپور میں رہتے ہیں۔

اسی طرح مصر میں ان میں سے عبدالرحمن بن القاسم۔ (م ۱۹۱ھ)، عبداللہ بن وھب (م ۱۹۷ھ)، اشہب بن عبدالعزیز (م ۲۰۳ھ)، اور عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۱۳ھ)؛ اور شمالی افریقیہ میں علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ)، عبداللہ بن غانم الافریقی (م ۱۹۰ھ) اور اندلس میں ابو محمد یحیی بن یحیی اللیثی الاندلسی (م ۲۳۳ھ)۔

ان میں سے چند نے کئی کئی ملکوں کا چکر لگایا جیسے ابو مصعب مطرف بن عبداللہ (م ۲۱۳ھ) عراق گئے، پھر حجاز واپس آئے اور مدینے میں انتقال کیا۔ اسد بن فرات (م ۲۱۳ھ) حران میں پیدا ہوئے، تونس میں تعلیم پائی، حجاز کا سفر کرکے امام مالک ؒ سے حدیث سنی، پھر عراق گئے اور امام ابوحنیفہ ؒ کے اصحاب سے فقہ پڑھی، [منصب قضا پر فائز رہے۔ فتوحات صقلیہ میں بحیثیت امیر الجیش حصہ لیا اور آخر کار سرقوسہ کے محاصرے کے دوران میں جام شہادت نوش فرمایا]۔

ان علاقوں کا امام مالک ؒ کی فقہ پر اثر پڑا۔ اس اثر کو قدما نے خود بیان کیا ہے جو امام مالک ؒ اور ان کے شاگردوں کے باہمی اختلافات کرتے ہیں، مثلاً اشہب کہا کرتے تھے: امام مالک ؒ نے فلاں فلاں مسئلہ میں غلطی کی۔ یہ بات اشہب کی زبان سے سن کر اسد بن الفرات ذرا بھی جزبز

نہ ہوئے اور نہ ہم جزع فزع کرتے ہیں؛ کیونکہ یہ زندگی کا ایک دستور ہے۔ اب سحنونؒ کو دیکھیے کہ انھوں نے امام مالکؒ کے مذہب کو افریقیہ پہنچایا، ساتھ ہی وہ دین، عقل، ورع، عفاف وغیرہ کی فضیلتوں کے حامل تھے، بایں ہمہ زندگی بھر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مبتدی ہیں اور جو کچھ حاصل کیا تھا اس کو فراموش کر چکے ہیں.

علاقوں اور گہواروں کے اثر اور ارتقا کے مقرر دستور کی طرف جو اشارہ کیا گیا وہ ایک تمہید تھی جو مالکی مذہب کی فقہ کی ایک اہم کتاب المدوّنة کی طرف اشارہ کر رہی ہے.

المدونہ، جس کے متعلق یہ خیال عام ہے کہ اس میں مالکی مذہب کی پوری تصویر نظر آتی ہے اور اس مذہب کی متفرق چیزیں مجتمع ملتی ہیں، لیکن اس کے باوجود ہم اس مدونة پر کوئی زیادہ گفتگو نہیں کریں گے، کیونکہ اس کا ابتدائی حصہ اسد بن الفرات کا ترتیب دیا ہوا ہے جس میں وہ اس کی تصنیف کا حال بتاتے ہیں۔ اس حال سے ہمارے سامنے ایک واضح شکل اس فرق کی سامنے آتی ہے جو مالکؒ کے علم اور عراق وغیرہ کے علم کے مابین ہوا؛ کیونکہ اسد کے وہ سوالات جن پر المدونة کی بنیاد ہے، جیسا کہ لوگ کہتے ہیں، دراصل اہل عراق کے سوالات تھے جن کو اسد لیکر اشہب کے پاس آئے تھے۔ جب انھوں نے دیکھا کہ اشہب امام مالکؒ کی غلطیاں نکالتے ہیں تو یہ بات ان کو پسند نہ آئی اور وہ سوالات لے کر ابن القاسم کے پاس گئے۔ انھوں نے جواب دینے سے انکار کیا۔ اسد ان سوالات کا جواب برابر سوچتے رہے تاآنکہ اللہ نے ان کا سینہ کھول دیا اور انھوں نے خود جوابات لکھے جن میں کبھی امام مالکؒ کا حوالہ دیتے ہیں اور کبھی اپنی رائے لکھتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ اختلافات اور کچھ تصحیحات ہوئے جن کی تفصیل یہاں بیان نہیں کی جائے گی۔ ان کی طرف اشارہ ہم اس لیے کر رہے تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ہم اس مدونة کو امام مالکؒ کے علم یا روایات میں شمار نہیں کرتے، جس طرح ان مجموعوں کو شمار نہیں کرتے جن کا ذکر ابھی اوپر آ چکا ہے۔ یہ مدونة مالکی مذہب کی زندگی کے ایک رخ کو پیش کرتا ہے جس میں مختلف اشخاص کی کوشش شامل ہے اور متعدد قوتیں کام کر رہی ہیں اور ہم اس علم میں جو مالکؒ کا تھا اور مذہب مالکی میں جو بعد کو علمی ارتقا کی بدولت صدیوں میں وجود میں آیا فرق کرتے ہیں۔ [اس کے برعکس احمد امین المدونة کو امام مالکؒ کے فتاوی کا مجموعہ قرار دیتا ہے جس میں ان کے تلامذہ کا اجتہاد بھی شامل ہے۔ نیز وہ اسے عراقی فقہ اور مدنی فقہ کا ایسا حسین امتزاج قرار دیتا ہے جس میں ایک مکتب فکر کے علما دوسرے مکتب فکر کے اکابر سے استفادہ کیا کرتے تھے (ضحی الاسلام، ۲ : ۲۱۶، بیروت)۔ ابو زہرہ نے المدونة کو امام مالکؒ سے روایت کی ہوئی آرا کا مجموعہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ در حقیقت یہ کتاب اصول مالک پر مسائل کے استنباط کا بہترین نمونہ ہے اور اس کے نزدیک استنباط و تخریج کسی مکتب فکر کی ترقی پسندی کی دلیل ہے (حیاة مالک)].

قدیم اور جدید زمانہ میں فقیہ مالکؒ کا درجہ :

زمانہ قدیم میں معاصرت کا ایجابی اور سلبی اثر علانیہ نظر آتا ہے۔ اس میں عقیدت مندوں کا مسرفانہ اندازہ بھی ہے اور مخالفین کا معاندانہ اندازہ بھی۔ یہ منقول ہے کہ مدینہ میں ایک جماعت موجود تھی جو امام مالکؒ کی نسبت اچھی رائے نہیں رکھتی تھی ابن اسحٰق (م ۱۵۰ھ/۷۶۸ع) مصنف السیرة النبویة کو ان پر سخت اعتراض تھا.

قدما کے نزدیک مالک کا نرم اندازہ یہ ہے

کہ وہ سلفی الفقہ تھے یعنی اپنے پیشروؤں کے نقش قدم پر چلتے اور ان کی پیروی کرتے تھے۔ ان کا علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے علم کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا جس طرح بعد میں عقائد کو ابوالحسن الاشعری نے وضاحت سے بیان کیا ہے۔

جدید لوگوں کا جو اندازہ ہے وہ سب سے زیادہ مستشرقین کی بحثوں میں نمایاں ہے۔ ان لوگوں نے جس طرح گہرا مطالعہ کیا ہے، کتابوں اور حوالوں کا جو احاطہ کیا ہے، تحلیل میں جو غور رسی کی ہے اس کی ہم پوری قدر کرتے ہیں۔ اگر یہ لوگ اپنے اس طریقہ میں مختلف آفات سے محفوظ رہتے تو ایک اچھی مثال قائم ہوتی۔

امام مالکؒ پر یوروپی دائرہ معارف [اردو لائڈن] میں جو مقالہ ہے اس میں مختلف مستشرقین نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ لوگ ادلہ سے اخذ احکام میں مالک کا طریقہ بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب ان کو کوئی روایت نہ ملتی اور اہل مدینہ کا اجماع بھی معلوم نہ ہوتا تو وہ رائے سے کام لیتے تھے؛ اس حد تک کہ بعض اوقات لوگوں نے الزام لگایا کہ وہ عراقی ہو گئے ہیں، یعنی اہل عراق کے طریقہ کی پیروی کر رہے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک امام مالکؒ صاحب رائے ہیں۔

ہم نے اس مضمون میں اجمالاً پہلے جو رائے کے معنی کا انقلاب بیان کیا ہے اور یہ کہ امام مالکؒ کے زمانہ میں رائے سے کیا مراد لی جاتی تھی اس کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ امام مالکؒ جب رائے قائم کرتے ہیں تو اس کا مطلب عراقی یعنی رائے قیاس نہیں ہے، بلکہ وہ روایات کی معمولی سمجھ ہے اور بس۔ اس کی تائید مستشرقین نے بھی کی ہے: یہ لوگ جب تاریخ فقہ میں امام مالکؒ کا درجہ بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ان کی ذات سے فقہ کا وہ مرحلہ سامنے آیا ہے جس میں دقیق اور بنیادی تعلیل نہ تھی۔ امام مالکؒ نے موطأ میں جو طریقہ اختیار کیا اس کی نسبت ان کا خیال ہے کہ فقہ اسلامی کی عام نشو و نما سے زیادہ وہ مرحلہ نہ تھا جس میں زندگی کے عملی نظم کو اسلامی تشکیل مل رہی تھی۔

یہ ایک ایسی توجیہ ہے جس کی اجمالی موافقت سے ہم باز نہیں رہ سکتے۔ اس کے بعد یہ لوگ امام مالکؒ اور دوسرے ائمہ کے موازنہ میں یہ کہتے ہیں کہ حقیقی معنے کے لحاظ سے امام مالکؒ کسی فقہی مدرسہ کے بانی نہیں ہیں اور یہی حال امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، البتہ امام شافعیؒ نے ایک باقاعدہ اور منظم مدرسہ فقہیہ کی بنیاد رکھی ہے۔

یہ ایسی بات ہے جو موازنہ میں خود قدما کے ہاں بھی ملتی ہے، اس کے لیے دیکھیے ابن حزمؒ (الاحکام ۲ : ۱۲۰، خانجی) جو یہ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے مقلد ان کے نزدیک تقلید کے معاملہ میں زیادہ قابل معذرت اور کم قابل ملامت ہیں؛ کیونکہ امام شافعیؒ نے ایک ایسی اصل بنائی جس میں صحیح زیادہ اور غلط کم ہے۔

یہ فرق ابن حزمؒ نے نکالا ہے جو بڑی شدت سے تقلید کی مذمت کرتے ہیں۔ اس میں متقدمین کے اس قول کی طرف اشارہ نکلتا ہے کہ امام شافعیؒ کے بعد کے لوگ اصول میں ان کی اولاد ہیں۔

اس ضمن میں ہم مستشرقین کا وہ قول تسلیم کر سکتے ہیں جو امام مالکؒ کے فقہی درجہ کے متعلق ہے اور یہ کہ وہ حقیقی معنی کے لحاظ سے کسی فقہی مدرسہ کے بانی نہیں ہیں جو امام شافعیؒ کے عمل میں نظر آتا ہے؛ کیونکہ امام شافعیؒ کا عمل فقہ کی زندگی میں زمانہ کے اثر اور ارتقا کی وجہ سے زیادہ واضح قدم تھا بہ نسبت سابق ائمہ کے جن میں امام مالکؒ بھی شامل ہیں۔

امام مالکؒ کی طرف ثقافت اسلامیہ کے دوسرے میدانوں مثلاً تفسیر اور علم الکلام کے کارنامے

بھی منسوب کیے جاتے ہیں اور ان علوم میں ان کی تصنیفات بھی بیان کی جاتی ہیں جن سے ثقافت اسلامیہ کا مؤرخ بے خبر نہیں ہے، لیکن ہم اس وقت ان سے بحث نہیں کریں گے۔

عام ثقافت کے میدانوں میں بھی ان کی طرف بعض چیزیں منسوب کی جاتی ہیں، مثلاً نجوم، زمانہ کے دوران کا حساب اور منازل قمر پر تصنیفات۔ ان کے لیے دیکھیے ابوزہرہ: مالک بن انس؛ امین الخولی: مالک بن انس۔

مآخذ]: (۱) ابن جریر الطبری: المنتخب من ذیل المذیل، (مطبوعہ مع تاریخ الرسل والملوک)، لائڈن ۱۸۸۰ء، ۳/۳: ۲۵۱۹ ببعد (= طبع مصر ۱۳۲۶ھ، ص ۱۰۶)؛ (۲) ابو نعیم: حلیۃ الاولیاء، ۶: ۳۱۶؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، (طبع محمد محی الدین عبدالحمید، قاہرہ ۱۹۴۸ء)، ۳: ۲۸۳ تا ۲۸۷؛ (۴) قاضی عیاض: ترتیب المدارک، بیروت ۱۹۶۷ء، ۱: ۹۶ تا ۲۴۷؛ (۵) ابن عبدالبر: الانتقاء فی فضائل مالک والشافعی وابی حنیفۃ، مصر ۱۳۵۰ھ، ص ۹ تا ۷۳؛ (۶) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ (۷) ابن الجوزی: صفۃ الصفوۃ، ۲: ۹۹ ببعد؛ (۸) ابن فرحون: الدیباج المذہب، مصر ۱۳۵۱ھ، ص ۱۷ تا ۳۰؛ (۹) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۰: ۵ ببعد؛ (۱۰) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۱: ۳۹۳ تا ۳۹۷؛ (۱۱) ابن خلدون: التعریف بابن خلدون، مصر ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، (مصر)، ۲: ۹۶؛ (۱۳) ابن العماد الحنبلی: شذرات الذہب، ۱: ۲۸۹ تا ۲۹۲؛ (۱۴) ابن کثیر: البدایۃ والنہایۃ، ۱۰: ۱۷۴؛ (۱۵) الحمیری راوی: مناقب الامام مالک؛ (۱۶) السیوطی: تزیین الممالک بمناقب سیدنا الامام مالک (مطبوعہ مع کتاب المدونۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۱۷) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ (۱۸) احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۲۰۶ تا ۲۱۰؛ (۱۹) ابوزہرہ: مالک بن انس، حیاتہ و عصرہ، (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۲۰) امین الخولی: مالک بن انس؛ (۲۱) وہی مصنف: مالک، تجارب حیاۃ؛ (۲۲) شاہ عبدالعزیز: بستان المحدثین (اردو ترجمہ بھی موجود ہے)؛ (۲۳) سید سلیمان ندوی: حیات مالک؛ (۲۴) شاہ ولی اللہ الدہلوی: المسوّی (طبع مکۃ المکرمہ)، مقدمہ، نیز مقدمۃ المصفّٰی؛ (۲۵) احمد الشرباصی: الائمۃ الاربعۃ، قاہرہ؛ (۲۶) براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب قاہرہ ۱۹۶۲ء)، ۳: ۲۷۳ تا ۲۹۱]؛ (۲۷) یوسف الحنبلی: ارشاد السالک الی مناقب مالک (قلمی)، تحائف خانۂ مخطوطات جامعہ مصریہ قاہرہ؛ (۲۸) مقالہ مالک بن انس در انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جرمن، انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں؛ ان میں مختلف یورپین زبانوں کے مآخذ بھی مجملاً درج ہیں۔

(امین الخولی [و عبدالقیوم])

مالک بن عَوف: مالک بن عوف سرور کائنات محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ایک صحابی جو بڑی مدت تک اسلام کے خلاف جنگ آزما رہا، مگر بعد میں اسلام لے آیا۔ اس زمانے کے اسی حلقہ کے دوسرے متعدد اشخاص سے ممتاز کرنے کے لیے النّصری کہا جاتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ وہ اپنا شجرۂ نسب نصر بن معاویہ کے سلسلہ سے بنو ہوازن کے طاقتور قیسی قبیلہ کے مورث اعلٰی تک لے جاتا تھا۔ [(دیکھیے ابن حزم: جمھرۃ انساب العرب، ص ۲۶۹)]۔ ہمیں اس کی زندگی کے جنگ حنین [رک باں] سے پہلے کے حالات کا پتا نہیں، جس کی وجہ سے اسے دھندلی سی شہرت حاصل ہوئی۔ ہم یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ اسے لڑکپن ہی سے اپنی ذاتی بہادری کے ظاہر کرنے کے موقع ملے ہوں گے۔ جنگ فجار [رک باں] میں جب اس نے ہوازن کے ایک دستہ فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لی اس وقت وہ ابھی امرد یعنی "بے ریش" تھا: [و بنو نصر بن معاویہ، علیھم مالک بن عوف و ھو یومئذ امرد] (الاغانی، ۹: ۸۱)، یعنی وہ ابھی اپنی

جوانی کے ابتدائی ایام میں تھا ۔

اس امتیاز کی شاید ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس کا قبیلہ (بنو نَصر بن معاویہ) بنو ہَوازِن میں بڑی اہمیت رکھتا تھا ۔ بنو نَصر جو کہ بنو ثقیف کے حلیف تھے (الاغانی، ۱۲ : ۴۶) ان کی حیثیت بنو ثقیف اور طائف کے ساتھ وہی تھی جو اَحابِیش کو قریش اور مکہ کے ساتھ حاصل تھی ۔ یہ طائف والوں کو ضرورت کے وقت تنخواہ دار فوج دیتے اور ان کے ذمہ شہر کی حفاظت اور لٹیروں کی لوٹ مار سے ان باغوں کی حفاظت تھی جن سے بنو ثقیف کے علاقے کی زمین پٹی پڑی تھی ۔ ان کے باہمی تعلقات بالعموم صلح پسند اور دوستانہ رہتے تھے، لیکن کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ ان کی بدوی فطرت ان پر غالب آجاتی اور ان کو اپنے حلیف اہلِ طائف کے علاقے پر تجاوز کرنے پر مجبور کر دیتی ۔ اس صورت حال سے ہم اس بات کے سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ کس طرح اس جنگ میں جو اسلام کے خلاف ہونیوالی تھی طائف کے باشندے ایک بدوی سردار کے ماتحت جنگ کرنے کو تیار ہو گئے ۔ ۸ھ میں سرور کائنات محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ایک بڑی طاقتور فوج لے کر مکے پر چڑھائی کی تیاری کر رہے تھے ۔ اس خبر نے ان لوگوں کو جو جبال سراۃ پر رہتے تھے پریشان کر دیا ۔ وہ اپنے دل میں کہتے تھے کیا حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم مکے پر قبضہ کرنے کے بعد ان کے ملک پر حملہ کرنے کا خیال نہ کریں گے ؟ یہی وجہ تھی کہ مالک بن عوف ان قیسی قبائل کو جو کہ نجد اور حجاز کی سرحدوں پر بستے تھے، متحدہ مدافعت کے لیے اکٹھا کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ بنو ثقیف نے اپنی فوج کو اپنے حلیف بنو ہوازن کی فوج میں شامل کر دیا ۔ اس کے باوجود نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں حنین میں شکست ہو گئی ۔ سپہ سالار مالک بدقسمتی سے عورتوں، بچوں اور جانوروں کے ریوڑوں کو سپاہیوں کے ساتھ لے آیا تھا، لہذا یہ تمام مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ لگا ۔

شکست خوردہ فوج میدان جنگ میں اپنی بہادری کے جوہر نہیں دکھانے پائی ۔ بنو ہوازن کی روایت اس ناکامی کو چھپانے اور مالک کی شہرت کو بچانے کی خاطر ایک ناممکن بات کو حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ بھگدڑ کے بعد اس نے اپنے بھاگتے ہوئے ساتھیوں کے عقب کو محفوظ رکھنے کے لیے بڑی بہادری اور جان فروشی کا ثبوت دیا ۔ اسی روایت میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مالک نے اس موقع پر کئی ایک نظمیں فی البدیہہ کہیں جن میں وہ پرانے بدوی سورماؤں کی طرح اپنے فرار کی توجیہ اور اس کے لیے عذر پیش کرتا ہے ۔

شکست خوردہ سردار نے لِیَّہ کے مقام پر جو کہ طائف کے جنوب میں چند گھنٹوں کے فاصلہ پر ہے اور جہاں اس کا ایک حِصْن [= قلعہ] تھا پھر ایک بار مقابلہ کرنا چاہا ۔ حِصن کیا تھا؛ مدینہ میں ہجرت کے وقت یہ نام ایسے احاطہ کو دیا جاتا تھا جس پر ایک اُطُم یا مینار ہوتا تھا ۔ مالک کے حصن کی دیواریں محض اینٹوں کی تھیں جس طرح کہ یمن کے وہ قلعے جن کا تذکرہ مشہور جغرافیہ دان المقدسی (اَحسَن التقاسیم، طبع ڈخویہ de Goeje، ص ۸۴) نے کیا ہے ۔ تقریبا ڈیڑھ صدی گزر چکی ہے کہ ماریس تامیسیر (Maurice Tamisier) نامی ایک سیاح (Voyage en Arabie، پیرس ۔ ۱۸۴۰ء، ۲ : ۵) نے لِیّہ سے گزرتے ہوئے . . . مالک کے زمانے کی طرح کا ایک مینار والا قلعہ دیکھا جس سے سڑک کی حفاظت کی جاتی تھی ۔ بہر حال اس چھوٹی سی عمارت کو خواہ یہ کتنی ہی مضبوط کیوں نہ تھی سرور کائنات حضرت محمد صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے باسانی مسمار کر دیا ۔ جب مالک کو اسلامی افواج کی آمد کی خبر ہوئی تو اس نے بھی

مناسب سمجھا کہ وہ طائف کی فصیل کے اندر پناہ لے۔ اس اثنا میں وہ تمام مالِ غنیمت جو حنین میں مسلمانوں کے ہاتھ آیا اور جس میں مالک کا خاندان اور کنبہ بھی تھا جعرانہ کے مقام پر اکٹھا کیا گیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ہوازن کے اس وفد کو جو قیدیوں کے فدیہ کے متعلق گفت و شنید کرنے آیا فرمایا: ''اگر مالک اسلام لانے کے لیے آئے تو میں اس کا خاندان اور اس کی جائداد اسے واپس کر دوں گا اور اس کے علاوہ ایک سو اونٹ مزید دوں گا''۔ [محمد بن حبیب (م ۲۴۵ھ) نے کتاب المحبّر (ص ۳۳۲ تا ۳۳۴) میں جہاں مؤلفۃ القلوب کے نام دیے ہیں ان میں مالک کا نام بھی دیا ہے]۔ مالک کا فیصلہ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوتا، لیکن یہ اعلان بنی ثقیف کے ساتھ اس کی مصالحت کرنے میں ناکام نہیں ہو سکتا تھا۔ اس نے صحیح طور پر سمجھ لیا کہ طائف میں اس کا وقار جاتا رہا ہے۔ لہذا وہ شہر سے بچ کر نکل جانے میں کامیاب ہوگیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہو کر اطاعت کا اظہار کیا۔ آپؐ نے بھی لفظاً بہ لفظ اپنا وعدہ پورا کیا۔ مالک نے کلمۂ شہادت پڑھا اور اسلام پر خوب قائم رہا: [حَسُنَ اِسلامُہٗ] (اسد الغابہ، ۴ : ۲۹۰)]، یعنی بخوبی اسلام پر عمل پیرا رہا.

مالک کے تعلقات بڑے وسیع تھے اور بنو ثقیف کے علاقے کے متعلق اسے کامل واقفیت تھی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے مالک کو اہل طائف کے خلاف حرب و ضرب کا حکم دیا۔ آپؐ نے مالک کو بنو قیس [کے ان خاندانوں] کا جو اسلام لا چکے تھے سردار بنا دیا اور مالک نے اپنے پرانے حلیفوں، یعنی بنو ثقیف کے خلاف جنگ چھاول شروع کر دی۔ طائف سے جو قافلہ نکلتا، مالک کے آدمی اس کا راستہ روک لیتے۔ اس لامتناہی جنگ سے تنگ آ کر بنو ثقیف نے صلح کی درخواست پیش کر دی۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے مالک کو بنو ہوازن میں اپنا نمائندہ مقرر کر دیا اور بعد میں خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ نے مالک کو اس عہدہ پر برقرار رکھا۔ مالک نے شام و عراق کی جنگوں میں بھی حصہ لیا؛ وہ شام میں فتح دمشق کے موقع پر اور عراق میں قادسیہ کی فتح کے وقت موجود تھا.

مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ، طبع ووستنفلد، ص ۸۸۰ و ۸۵۲، ۸۵۴، ۸۶۷ و ۸۷۲ و ۸۶۹؛ (۲) ابن سعد: طبقات، طبع Sachau، ۴: ۱۷؛ (۳) النووی: تہذیب الاسماء، طبع ووستنفلد، ص ۵۳۹؛ (۴) الاغانی، ۸: ۱۶۰، ۱۶: ۱۳۱، ۱۹: ۸۱؛ (۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۴: ۲۸۹ تا ۲۹۰؛ (۶) Caetani: *Annali dell' Islam*، ۲: ۱۱۹، ۱۵۲ و ۱۹۲ ببعد، ص ۱۸۹ و ۳۰۹، ۵۶۹؛ [(۷) البلاذری: انساب الاشراف، ۱: ۳۶۵، ۳۶۶، ۵۳۰؛ (۸) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۲۶۹؛ (۹) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، ص ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۸].

(H. LAMMENS)

مالک بن نُوَیْرہ: بنو یربوع [ابن حنظلہ بن مالک بن زیدمناۃ بن تمیم] کا سردار تھا؛ یہ خاصا بڑا قبیلہ تھا۔ مالک سخاوت، مروّت اور بالخصوص بہادری کی وجہ سے ہجرت نبوی سے پہلے ہی بہت مشہور ہو چکا تھا۔ مالک کے ہمعصر بہادری میں اسے لاثانی سمجھتے تھے؛ چنانچہ فتی ولا کمالک، یعنی وہ بہادر تو ضرور ہے، لیکن مالک جیسا نہیں۔ عربوں کے ہاں ایک مثل بن گئی تھی [دیکھیے المبرد: الکامل، مصر ۱۳۲۲ھ، ۱ : ۵ : و ھذہ الامثال ثلاثۃ منہا قولہم مرعی ولا کالسعدان وفتی ولا کمالک، وماء ولا کصداء]، تاہم اس کی شہرت کا اصلی سبب

اس کی المناک موت سے پیدا شدہ تأثر اور اس کے بھائی مُتَمِّم [رک باں] کے وہ مرثیے ہیں، جو اس نے مالک کے متعلق کہے ۔ اس نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی زندگی ہی میں تمیم کے دیگر اکابر کی معیت میں اسلام قبول کیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اسے بنو تمیم کے صدقات اکٹھا کرنے کا کام سپرد کر دیا، یعنی آپؐ نے مالک کو اس کے اپنے علاقے کا والی اور عامل مقرر فرما دیا [دیکھیے اُسد الغابة، ۴ : ۲۹۵، جہاں لکھا ہے کہ: اِستَعمَلَه رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم بعض صدقات بنی تمیم] ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے یہ اس کی ''تالیف قلب'' کی غرض سے کیا تھا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات کے بعد ردّہ کے واقعے نے تمام امیدوں کو غلط ثابت کر دیا ۔

جب مدینے کے مسلمانوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خلیفہ منتخب کیا تو بعض نومسلم بدوی قبائل نے زکوٰۃ و صدقات کی ادائی سے انکار کرتے ہوئے غلط تاویلات کا سہارا لینا چاہا ۔ ان منکرین زکوٰۃ میں مالک بن نویرہ بھی شامل تھا ۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خلافت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی ان منکرین زکوٰۃ سے نپٹنا چاہا ۔ مالک نے نہ صرف اس انتخاب کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، بلکہ اپنے انکار کو عملی جامہ پہناتے ہوئے اس نے جمع شدہ صدقات کو بنو تمیم میں تقسیم کر دیا ۔ اس نے اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھایا اور اس قافلے کو جو وفادار رہنے والے قبائل کے صدقات کو مدینے لے جا رہا تھا، لوٹ لیا ۔ اس کے بعد عین بدوی خصلت کے مطابق اس نے اپنے اس کارنامے کا ذکر اپنے اشعار میں کیا جو اعلان جنگ کے مترادف تھا اور بالآخر اس نے اپنے طرز عمل کا قطعی فیصلہ نبوت کی جھوٹی مدعیہ سجاح سے متحد المقصد ہونے کی شکل میں کر لیا ۔

مدینے میں حضرت ابوبکرؓ کو پہلے تو ان معاملات کی طرف توجہ کرنے کی فرصت نہ ہوئی، لیکن آخر کار انھوں نے فتنۂ ارتداد کی سرکوبی کا عزم کر لیا اور حضرت خالدؓ بن الولید کو ان منکرین زکوٰۃ اور افتراق پسند لوگوں کے خلاف مہم پر روانہ کر دیا ۔ ان کا حکم تھا کہ صرف ان لوگوں کی جان بخشی کی جائے جو اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کر دیں ۔ بدویوں کی انفرادیت نے خاص طور پر اس کام کو آسان کر دیا ۔ حضرت خالدؓ نے ان قبائل پر جن میں یا تو آپس میں پھوٹ پڑی ہوئی تھی یا ابھی وہ متردّد تھے الگ الگ حملہ کیا اور باغیوں کے چھوٹے چھوٹے دستوں کو باسانی شکست دی ۔ اس کے بعد حضرت خالدؓ بنو تمیم کے قریب پہنچ گئے ۔ بنو تمیم کے سردار ایک دوسرے کو شک و شبہہ کی نظروں سے دیکھ رہے تھے، لہٰذا متحدہ محاذ قائم کرنے سے قاصر رہ گئے ۔ حضرت خالدؓ نے دفعۃً حملہ کر دیا ۔ مالک نے جب اپنے آپ کو اکیلا پایا اور خالد کی فوج کو اپنی فوج کے مقابلے میں بہت زیادہ طاقتور دیکھا تو وہ جنگ کرنے سے باز رہا؛ اس نے اس بات کا یقین دلانے پر اطاعت کر لی کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا اور آخر میں اپنے مسلمان ہونے کا اعلان بھی کر دیا ۔

اس کے باوجود قیدیوں کو مالک سمیت قتل کر دیا گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ حضرتؓ خالدؓ کا حکم سمجھنے میں کچھ غلط فہمی ہوئی جس کی وجہ علاقائی زبانوں کا اختلاف تھا [دیکھیے اُسد الغابة، ۴ : ۲۹۵ ''تجسهم فی لیلة باردة و امر خالد فنادی ادفئوا اسراکم و هی فی لغة کنانة القتل، فقتلوهم'' ؛ الاغانی، ۱۴ : ۶۵ : فلما اختلفوا فیهم، امر بحبسهم فی لیلة

بارِدة لا یقوم لھا شیٔ وجعلت تزداد بردا، فامر خالد منادیا فنادی: دافئوه، فذلک فی معنی اقتلوه؛ وفی لغة غیرھم اِدْفئوه من الدّفء (بمعنی سردی سے بچانے کے لیے گرم کپڑا اوڑھنے کو دینا)، فظنّ القوم انّه یرید القتل فقتلوه] ۔ یہ ان مصنّفین کا بیان ہے جو حضرت خالدؓ کو بری قرار دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ [مالک کے قتل کے بارے میں بہت کچھ اختلاف پایا جاتا ہے؛ تفصیلات کے لیے دیکھیے: الجمحی: طبقات، ص ۴۸؛ مقالہ نگار نے جو بیان دیا ہے اس نے اسے Muir کی *Caliphate, its Rise, Decline and Fall* سے نقل کیا ہے لیکن یہ بیان کئی وجوہ سے درست معلوم نہیں ہوتا: حضرت ابوبکرؓ کا یہ فرمانا کہ تاوّل فاخطأ، ولا اشیم سیفا سلّه اللہ علی المشرکین (ابن الاثیر: اسد الغابة، ۴: ۲۹۵؛ الاغانی ۱۴: ۶۷ س ۲۸)؛ کیونکہ اگر یہی واقعہ ہو تو پھر تاوّل کا لفظ استعمال کرنا بے معنی ہے؛ (۲) الاغانی، ۱۴: ص ۶۹، س ۱۸: ”قال واحسن ما سمعت من عذر خالد قول متمم بانّ اخاه لم یستشہد، ففیه دلیل علی عذر خالد“ اور الجمحی، ص ۵۰: قال یا امیر المؤمنین لوکان اخی اصیب مصاب اخیک ما بکیته؛ المبرّد: الکامل، ص ۷۶۲: ”لو علمت انّ اخی صار بحیث اخوک ما رثیته“ یعنی اگر میرا بھائی تمھارے بھائی کی طرح شہید ہوا ہوتا تو میں اس کا مرثیہ نہ کہتا؛ نیز ابن قتیبہ: الشعر والشعراء (لائیڈن ۱۹۰۲ء)، ص ۱۹۳؛ (۳) جب حضرت خالدؓ کا مقدمہ حضرت ابوبکرؓ کے سامنے پیش ہوا تو خالدؓ نے اپنا عذر پیش کیا اور حضرت ابوبکرؓ صدیق نے ان کے عذر کو معقول سمجھ کر انہیں معاف کردیا (الاغانی ۱۴: ص ۶۸: فاخبره الخبر واعتذر الیه فعذره ابوبکر و تجاوز له عما کان فی حربه تلک)۔ اگر واقعہ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ مقالہ نگار نے ذکر کیا ہے تو مقدمہ چلنے اور عذر پیش کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ اصل واقعہ جسے محدثین اور فقہا نے معتبر سمجھا یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں مالک کی زبان سے ایسے کلمات نکلے جن میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ذات مبارک کے ساتھ عقیدت نہیں پائی جاتی تھی؛ اس لیے حضرت خالدؓ نے اسے قتل کر دیا؛ نیز دیکھیے الخفاجی: نسیم الریاض (مع متن شفاء عیاض)، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ص ۴: ۳۲۸: و احتجّ ابراھیم بن حسین بن خالد الفقیه فی مثل ھذا (وفی نسخة علی مثل ھذا) بقتل خالد بن الولید رضی اللہ تعالٰی عنه مالک بن نویرة (علم من تصغیر نار) لقوله عن النبی صلّی اللہ تعالٰی علیه وسلّم صاحبکم یعنی به النبی صلّی علیه وسلّم وفیه تنقیص له بتعبیره عنه بصاحبکم دون رسول اللہ ونحوه و اضافته لھم دونه المشعر بالتبری من صحبته صلّی اللہ علیه وسلّم واتباعه واستنکافه . . . . فقال مالک بن نویرة: انا آتی الصلوٰة دون الزکاة۔ ان تمام تاریخی حوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مالک بن نویرہ نماز کا قائل تو تھا لیکن زکوٰة کا منکر ہوگیا تھا، جن بزرگوں نے اسے مسلمان قرار دیا ہے وہ بھی نماز کی حد تک؛ اس لیے مالک کا قتل بوجہ ارتداد ہوا، جس کا باعث انکار زکوٰة ہے]۔

[حضرت خالدؓ کا مالک کی بیوی لیلٰی سے نکاح کر لینا بھی قابل اعتراض سمجھا گیا ہے، حالانکہ یہ ثابت شدہ امر ہے کہ منکرین زکوٰة کو مرتد قرار دے کر جنگی قیدی بنایا گیا اور ان کی عورتوں کو باندیاں۔ مالک کی بیوی لیلٰی بھی ایک باندی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ام تمیم لیلٰی نے فوراً ہی اسلام قبول کر لیا ہوگا؛ پھر مالک کے قتل کے بعد جب وہ عدّت پوری کر چکی تو حضرت خالدؓ نے ام تمیم سے نکاح کر لیا۔ حضرت عمرؓ کو اعتراض اس لیے تھا کہ ان کے نزدیک، خلیفہ

کی اجازت اور حکم کے بغیر مالِ غنیمت میں تصرف جائز نہیں تھا، لیکن اس کے برعکس حضرت خالدؓ مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مال غنیمت میں تصرف کو جائز سمجھتے تھے اور محسوس ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں اس قسم کے تصرف کی اجازت دے رکھی تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے حضرت خالدؓ کے خلاف کوئی تادیبی کارروائی نہیں کی ۔ البتہ مالک کے وارثوں کو دیت ادا کرنا ضرور غور طلب ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ کی خواہش یہ تھی کہ حضرت خالدؓ قتل کرنے کے بجائے مالک کو دوسرے سرداران قبائل کے ساتھ خلیفہ کے پاس بھیج دیتے؛ شاید وہ دوسروں کو دیکھ کر اپنے کیے پر پشیمان ہوتا اور ایمان لا کر زکوٰۃ اور صلوٰۃ کی فرضیت میں کوئی فرق روا نہ رکھتا ۔ پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ چاہتے تھے کہ مالک کے بھائی مُتَمّم بن نویرہ کی دلجوئی کریں اور ساتھ ہی حضرت عمر فاروقؓ کی ناراضگی اور غصے کا بھی ازالہ کریں؛ چنانچہ مالک کی دیت ادا کر کے حضرت عمر فاروقؓ کی تسکین خاطر اور مُتَمّم بن نویرہ کی تالیف قلب کا سامان مہیا کیا گیا ۔ خلیفۂ وقت کا یہ طرز عمل سیاست اور مصلحت کی بنا پر تھا ۔ ادبی روایات میں مالک کے مرثیوں کو بڑی شہرت حاصل ہوئی] ۔ ان میں سے بعض الکامل للمبرد، ص ۷۵۶ تا ۷۹۳ پر دیے گئے ہیں اور الحماسۃ میں بھی باب المراثی میں ملتے ہیں، [جن میں سے ایک یہ ہے: لقد لامنی عند القبور علی البکا + رفیقی لتذراف الدموع السوافک (۲) وقال أتبکی کل قبر رأیتہ + لقبر ثوی بین اللوی فالدکادک (۳) فقلت لہ ان الشجا یبعث الشجا + فدعنی فھذا کلہ قبر مالک] عرب کہتے ہیں کہ جس قدر متمم نے مالک کا ماتم کیا کسی مرنے والے کا اتنا ماتم نہیں کیا گیا ۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: الاصابۃ (قاہرہ ۱۹۰۷ء)، ۶ : ۳۶ تا ۳۷؛ (۲) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۴ : ۲۹۵ تا ۲۹۶؛ (۳) الاغانی (بولاق)، ۱۴ : ۶۶ تا ۷۲؛ ۱۶ : ۱۲۹؛ ۱۹ : ۳۹؛ (۴) الطبری: *Annales* (طبع de Goeje)، ۱ : ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۶؛ (۵) ابو تمام: الحماسۃ (طبع Freytag)، ص ۳۷۰ ببعد؛ (۶) البلاذری: فتوح البلدان (طبع de Goeje)، ص ۹۸ ببعد؛ (۷) ابن ہشام: سیرۃ الرسول (طبع Wüstenfeld)، ص ۹۴۵؛ (۸) Caetani: *Annali*، ۲ : ۵۷۵ ببعد، ۶۵۳ ببعد؛ (۹) Nöldeke: *Beitr. zur Kenntniss der altarabischen Poesie*، ص ۸۷ ببعد، [نیز وہ ماخذ جن کا ذکر تنقید میں کیا گیا ہے].

(H. LAMMENS)

• **مالک الطائی**، ابو ولید مالک بن ابی السَّمْح، اموی اور ابتدائی عباسی عہد کا ایک بڑا مغنی اور شاعر؛ وہ امیر معاویہؓ کے عہد (۴۰ تا ۶۰ھ/ ۶۶۰ تا ۶۸۰ء) میں بنو طے کے علاقے میں پیدا ہوا، اس کا باپ بنو ثُعَل میں سے تھا، جو قبیلۂ طے کی ایک شاخ تھی اور اس کی ماں بنو مخزوم میں سے تھی؛ اس طرح مالک مسلمانوں کے ایک اونچے گھرانے سے تعلق رکھتا تھا اور بچپن ہی میں اسے عبداللہ بن جعفر نے اپنا بیٹا بنا لیا تھا اور اچھی تعلیم دلائی تھی ۔ عبداللہ بن جعفر مدینے میں فنون لطیفہ کے مشہور سرپرست تھے ۔ ۶۵ھ/ ۶۸۴ء میں مالک مشہور و معروف مغنی معبد [رک بآں] کے گانے کا دلدادہ ہو گیا، جسے اس نے حمزہ بن عبداللہ بن الزبیر کے گھر پر گاتے ہوئے سنا تھا اور اس واقعے نے اس کی ساری زندگی کا رخ بدل دیا ۔ گانے کی تعلیم معبد اور جمیلہ [رک بآں] سے حاصل کرنے کے بعد اس نے اپنے کمالات سے ہر ایک کو ششدر کر دیا اور طبقۂ امرا میں اسے بڑی مقبولیت حاصل ہو گئی ۔ اس طرح وہ پیشہ ور مغنی شمار ہونے لگا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے سرپرست عبداللہ بن جعفر نے اپنے گھر کو

علم موسیقی کی تربیت کا بنا رکھا تھا (المسعودی: مروج، ۵ : ۳۸۰ متن)۔ عبداللہ بن جعفر کی موت پر مالک سلیمان بن علی الہاشمی کے متوسلین میں داخل ہو گیا، لیکن اس کے باوجود اموی بادشاہ یزید بن عبدالملک اور الولید بن یزید اس پر بہت مہربان تھے (دیکھیے .J.A، نومبر، دسمبر ۱۸۷۳ء، ص ۴۹۹)۔ عباسیوں کے برسر اقتدار آ جانے پر (۱۳۲ھ / ۷۵۰ء) سلیمان کو دجلۂ زیرین کا حاکم مقرر کیا گیا اور مالک اس کے ساتھ اس کے صدر مقام بصرہ میں آیا۔ اس شہر میں تھوڑی مدت قیام کرنے کے بعد وہ مدینے واپس چلا گیا، جہاں اسی سال سے زیادہ عمر پا کر وہ ۱۳۷ھ / ۷۵۴ء میں فوت ہو گیا۔

مالک یقیناً بہت اچھا مغنی تھا، کم از کم الاغانی میں ایک جگہ (۱ : ۹۸، دیکھیے ۲ : ۱۲۷) اسے چار بڑے مغنیوں میں شمار کیا گیا ہے اور اس رائے کا اظہار بھی اسحٰق الموصلی جیسے اہل الرأی نے کیا ہے، اگرچہ ایک اور جگہ اس نے اسے ابن سریج ابن مُحرِز، معبد اور الغریض کے بعد کا درجہ دیا ہے (الاغانی : ۱ : ۱۷۳، ۱۳ : ۶۳)۔ البتہ اس میں یہ کمی ضرور تھی کہ وہ عود نہ بجا سکتا تھا اور اس کی جگہ معبد کو اس کے نغموں میں اصلاح کرنا پڑتی تھی۔

مآخذ: (۱) الاغانی، مطبوعۂ بولاق، ۴ : ۱۶۸ تا ۱۷۵؛ (۲) ابن عبدربّہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۸۸۷-۱۸۸۸ء، ۳ : ۱۸۷؛ (۳) Kosegraten: *Lib. Cant.*، ص ۱۷؛ (۴) *J.A.*، نومبر، دسمبر ۱۸۷۳ء، ص ۴۹۷ تا ۵۰۰؛ (۵) البحتری: دیوان، قسطنطنیہ ۱۳۰۰ھ، ۲ : ۱۹۳؛ (۶) المسعودی: مروج، ۶ : ۱۰۔

(H. G. FARMER)

⊗ **مالکیّہ** : (ع)، اہل السنۃ والجماعت میں سے امام مالکؒ بن انس الاصبحی [رک بآں] کے مقلّدین (واحد : مالکی)؛ جس طرح فقہ کا مدرسۂ کوفہ امام ابو حنیفہؒ کی ذات گرامی سے جانا پہچانا جاتا ہے، اسی طرح مدرسۂ مدینہ کی مرکزی شخصیت امام مالکؒ ہیں۔ جہاں امام ابو حنیفہؒ حضرت عبداللہؓ بن مسعود اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کے علوم و معارف سے مستفید ہوئے وہاں امام مالکؒ کو حضرت عمرؓ بن الخطاب، عائشہؓ، ابن عباسؓ، وغیرہم کے فیض سے حصہ ملا۔ انہوں نے ربیعہ بن عبدالرحمن (ربیعۃ الرائی م ۱۳۹ھ) سے فقہ میں اور نافع مولٰی ابن عمرؓ (م ۱۱۷ھ)، امام زہری (م ۱۲۴ھ)، ابو الزناد عبداللہ بن ذکوان (م ۱۳۱ھ) اور یحیٰی بن سعید الانصاری (م ۱۴۳ھ) سے حدیث کا درس لیا۔ ان حضرات کے علاوہ امام مالکؒ کے اساتذہ میں اور بھی کئی مشہور تابعین و تبع تابعین کے نام ملتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے : القاضی عیاض : ترتیب المدارک و تقریب المسالک)۔

اگرچہ امام مالکؒ کی کئی تصانیف کے نام مختلف تذکروں میں ملتے ہیں [لیکن ان کی بنیادی اور شہرۂ آفاق تصنیف الموطّأ ہے۔ مالکی فقہ کی] تدوین کے سلسلے میں سب سے پہلے دو مشہور کتابوں کا ذکر ضروری ہے : (۱) الموطّأ اور (۲) المدوّنۃ الکبرٰی ، یہ دونوں کتابیں فقہ مالکیہ کی اصل ہیں اور مکمل اور جامع کتابیں ہیں۔ امام مالکؒ کے افکار کے سلسلے میں ان دونوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

الموطّأ : کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ چالیس سال تک الموطّأ کی تالیف میں مشغول و مصروف رہے، جب کہیں وہ موجودہ شکل میں مدوّن ہو سکی۔ تقریباً ایک ہزار اشخاص نے الموطّأ کو امام مالکؒ سے روایت کیا۔ اگرچہ الموطّأ کئی طریق سے روایت کی گئی ہے (اس کے مشہور نسخوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے صدیق حسن خان : اتحاف النبلاء اور شاہ عبدالعزیز دہلوی : بستان المحدثین) لیکن اس کے

متداول نسخے دو ہیں : پہلا بروایت یحیی بن یحیی اللیثی [المصمودی] الاندلسی [م ۲۳۴ھ/۸۴۸ء] اور دوسرا بروایت امام محمدؒ بن الحسن الشیبانی [م ۱۸۹ھ / ۸۰۴ء]؛ یہ دونوں نسخے متعدد بار بالترتیب مصر اور ہندوستان میں چھپ چکے ہیں [اور دونوں کی شروح اور حواشی و اختصارات موجود ہیں)۔ الموطا میں امام مالکؒ نے صحیح احادیث، اخبار و آثار، اور صحابہ و تابعین کے فتاوی کو جمع کر دیا ہے؛ بظاہر یہ حدیث و اثر کی کتاب ہے، لیکن اس کا لب لباب فقہ ہے۔ حضرت امام نے اس میں فقہ کی طرز پر ابواب کو مرتب کیا ہے اور اس کا اصل موضوع احکام فقہیہ ہی ہیں۔

المدونة الکبری : یہ امام مالکؒ کی براہ راست تصنیف تو نہیں ہے، لیکن فقہ مالکیہ کی اصل الاصول ہونے کے اعتبار سے اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور اسی لیے یہ مالکی مسلک کا بنیادی اور اہم ماخذ ہے۔ المدونة ایک ضخیم مجموعہ رسائل کا نام ہے، جس میں تقریباً چھتیس ہزار مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے؛ یہ گویا امام مالکؒ کی آراء بالنص اور ایسے مسائل کا مجموعہ ہے جن کا استنباط امامؒ کے فتاوی سے صحیح سمجھا گیا۔ اس طرح اس کتاب میں امام مالکؒ کے فتاوی کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ اس کی تصنیف میں متعدد اہم شخصیتوں کی کوششیں شامل رہی ہیں۔ سب سے پہلے مسائل امام مالکؒ کو ان کے شاگرد اسد بن الفرات التونسی [رکّ باں] نے مدون کیا۔ انھوں نے سوالات تو امام محمد کی کتابوں سے اخذ کیے اور جوابات امام مالکؒ کے دیے ہوے لکھے۔ اس مجموعے کا نام انھوں نے المدونة رکھا۔ وہ عراق کے بعد مصر پہنچے اور جب وہاں سے قیروان گئے تو یہی مسائل ان سے مغربی فقیہ سحنون؛ عبدالسلام بن سعید التنوخی نے حاصل کیے اور اس کا نام اسدیہ رکھا؛ انھوں نے اسے امام مالکؒ کے ایک اور شاگرد عبدالرحمن بن القاسم المصری کے سامنے پیش کیا اور انھوں نے بعض مسائل میں تصحیح کی۔ اسد بن الفرات کا مجموعہ ابواب کی صورت میں مرتب نہیں تھا۔ سحنون نے اسے باقاعدہ ترتیب دیا اور بعض مسائل میں آثار و روایات سے از خود استنباط و اجتہاد کر کے اضافہ کیا۔ بہرحال یہ کہنا بجا ہوگا کہ المدونة امام مالکؒ کی اپنی تصنیف تو نہیں، البتہ مختلف مسائل میں ان کے فتاوی پر محیط ہے اور پھر اس میں امام کے تلامذہ اور تلامذة التلامذہ کے اجتہاد کا عمل دخل بھی واضح ہے۔ مغرب اور اندلس میں مذہب مالک کی اشاعت و ترویج میں المدونة نے اہم کردار ادا کیا۔

فقہ مالکی کی بنیاد کتاب و سنت کے بعد عمل اہل مدینہ اور اقوال صحابہ'' بھی ہے؛ امام مالکؒ عمل اہل مدینہ کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور ان کے نزدیک تعامل اہل مدینہ مستقل حجت تھا حتی کہ کبھی کبھی انھوں نے حدیث صحیح کو بھی اس بنا پر رد کر دیا کہ اہل مدینہ نے اس پر عمل نہیں کیا؛ چنانچہ جماع العلم میں امام شافعیؒ نے مالکیہ پر اس وجہ سے تنقید کی ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کو تو لے لیتے ہیں، لیکن بعض روایتیں اس کے مقابلے میں چھوڑ دیتے ہیں۔ نص کی عدم موجودگی میں وہ قیاس یا اپنی دلیل خاص ''استصلاح'' (= مصالح مرسلہ کے ذریعہ) اجتہاد کرتے تھے، جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا۔ استصلاح یا مصالح مرسلہ کی غایت کسی شرعی مقصد کی حفاظت کرنا ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا کتاب و سنت سے مقصد شرعی ہونا ثابت ہو یا اس کے باطل ہونے یا صحیح نہ ہونے کی نص صریح سے تصریح نہ ملتی ہو۔ قیاس کے مقابلے میں ''استصلاح'' کی حیثیت مالکیہ کے ہاں وہی کچھ ہے جو حنفیہ کے ہاں ''استحسان'' کو حاصل ہے۔ تصریح بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے

ہاں استنباط مسائل کے مندرجہ ذیل ذرائع ہیں : قرآن، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم، آثار اہل مدینہ، قیاس و استصلاح ۔

فقہ مالکی میں دو باتیں بہت نمایاں ہیں : (۱) امام مالکؒ فقیہ الرأی تھے جس طرح وہ فقیہ حدیث بھی تھے، چنانچہ وہ اپنی فقہ میں رائے کا بھی اتنا ہی استعمال کرتے ہیں جتنا حدیث کا ۔ ان کی فقہ اور ان کے مسلک کے مطالعہ سے اس کی شہادت دستیاب ہوتی ہے ۔ متقدمین بھی انہیں فقہائے رائے میں شمار کرتے رہے ہیں ۔ ابن قتیبہ نے کتاب المعارف میں امام مالکؒ کو اصحاب الرّأی میں شامل کیا ہے اور ان کا تذکرہ ابو لیلٰی، امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسف اور محمد بن الحسن کے ساتھ کیا ہے؛ (۲) امام مالکؒ کے نزدیک رائے کے وسائل مختلف ہیں، لیکن ان سب کی انتہا ایک ہے اور وہ ہے جلب منفعت اور رفع نقصان اور یہی وجہ ہے کہ فقہ مالکی قرآن و حدیث کے ساتھ ساتھ استصلاح کی طرف بھی متوجہ ہوئی ۔ بقول ابو زہرہ : ''ہم نے امام مالکؒ کے مطالعہ افکار کے وقت انہیں فقیہ الرأی بھی پایا ہے جیسا کہ وہ فقیہ اثر ہیں ۔ فقہ مالکی و فقہ حنفی میں طریقۂ استنباط میں فرق ہے مقدار میں فرق نہیں؛ چنانچہ ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ عراقی فقہ تمام کی تمام فقہ رائے تھی اور حجازی فقہ تمام کی تمام فقہ اثر ۔

امام مالکؒ کے تلامذہ و رواۃ کی تعداد بے شمار تھی ۔ قاضی عیاض نے ترتیب المدارک و تقریب المسالک میں ان کے رواۃ کی تعداد تقریباً ایک ہزار تین سو بتائی ہے ۔ ذکر من روی المُوَطّأ من الاجلّة والائمة المشاھیر والثقات عن مالک کے تحت انہوں نے ساٹھ سے زیادہ لوگوں کا ذکر کیا ہے، جن میں سے مشہور ترین لوگ یہ ہیں : محمد بن ادریس الشافعی، عبدالرحمن بن القاسم، عبداللہ بن وہب، مطرّف بن عبداللہ، یحیی بن بکیر، محمد بن الحسن صاحب ابی حنیفہؒ، مصعب بن عبداللہ الزبیری، ان کے بھائی بکر، یحیی بن یحیی الاندلسی، شبطون الاندلسی، اسد بن الفرات القروی؛ اس فہرست میں کئی دوسرے اندلسی اور تونسی علما کے نام بھی ملتے ہیں ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عباسی خلفا میں سے ہارون الرشید، الامین، المامون، المؤتمن، المھدی اور الھادی نے بھی امام مالکؒ سے الموطأ سنی اور روایت کی (دیکھیے کتاب مذکور، ج ۱، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳) ۔ قاضی عیاض ہی نے بہت سے مشہور تابعین و تبع تابعین اور ان کے ہمعصر و اقران زمانہ کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے امام مالکؒ سے روایت کی ۔ اہل العراق والمشرق، اہل الحجاز والیمن، اہل القیروان، اہل الاندلس اور اہل الشام میں سے بہت سے علما نے امام مالکؒ سے کسب فیض کیا ۔

امام مالکؒ کے اصحاب کو باعتبار عہد تین طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے : الطّبقة الاولٰی : وہ لوگ جنھوں نے امام سے استفادہ کیا، ان کی زندگی ہی میں صاحب علم و فضل مشہور ہوے اور جن کی وفات امام صاحب کے قریبی زمانے میں ہوئی؛ الطّبقة الثّانیة : وہ لوگ جو امام مالکؒ کی وفات کے بعد مشہور ہوے، اگرچہ انہیں بھی اپنے جلیل القدر استاد کی قربت کا دیر تک شرف حاصل رہا تھا؛ الطبقة الثّالثة : وہ لوگ جو چھوٹی عمر میں امام مالکؒ کی صحبت سے مشرف ہوے ۔ پھر ایک وہ طبقہ علما و فقہا بھی ہے جنھوں نے نہ امام کو خود دیکھا نہ ان کی روایت خود سنی، لیکن متقدمین سے انہیں فقہ مالک پہنچی ۔ انہیں متأخرین مالکیہ کہا جا سکتا ہے ۔

ابن الندیم نے الفہرست (الجزء الاول، ص ۱۹۸ تا ۲۰۱) میں اصحاب مالک اور متأخرین مالکیہ کا ذکر کیا ہے؛ اس کے مطابق اصحاب مالک جنھوں

نے امام مالکؒ سے اخذ علم کیا اور آگے سلسلہ روایت بڑھایا یہ ہیں: القعنبی (عبداللہ بن مسلمہ) (م ۲۲۱ھ)، امام مالکؒ سے ان کی الموطأ اور اصول فقہ حاصل کیے؛ عبداللہ بن وھب: امام سے ان کی کتب، سنن اور الموطأ روایت کیں؛ معن بن عیسی القزاز (من اجلۃ اصحابہ): استاد کی کتب و مصنفات کی روایت کی؛ داؤد بن سعید بن ابی زُنْبر؛ ابوبکر و اسمٰعیل ابنا ابی اویس، مغیرۃ بن عبدالرحمٰن الخزمی، عبدالملک ابن عبدالعزیز الماجشون (من اجلۃ اصحاب مالکؒ)، جن کی فقہ مالکی میں تصانیف ہیں؛ عبداللہ بن الحکم المصری، امام مالکؒ سے کتاب السنۃ فی الفقہ روایت کی؛ اہل مصر میں سے عبدالرحمٰن بن القاسم اور اشہب بن عبدالعزیز، اللّیث بن سعد، جو بعد میں خود صاحب مذھب ہوے، مصنف کتاب التاریخ، کتاب المسائل فی الفقہ۔

امام مالکؒ کے چند مشہور ترین تلامذہ اور تلامذۃ التّلامذہ جن کی بدولت مسلک مالکی کی اشاعت ہوئی یہ ہیں: اہل مصر: (۱) [ابو] محمد عبداللہ بن وھب بن مسلم القریشی (م ۱۹۷ھ) نے امام مالکؒ، اللّیث بن سعد، سفیان بن عیینہ، سفیان الثوری جیسے اہل علم و فضل سے علم حاصل کیا؛ ۱۶۸ھ میں امام مالکؒ کے پاس آئے اور ان کی وفات تک ان کی صحبت میں رہے۔ امام مالکؒ انہیں فقیہ مصر اور المفتی کے لقب سے یاد کیا کرتے تھے۔ استاد کے معتمدین میں سے تھے۔ یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن کی بدولت مسلک مالکی مصر اور بلاد مغرب میں پھیلا۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد لوگ فقہ کی تعلیم کے لیے ان کے پاس آتے تھے۔ انھوں نے امام مالکؒ کی کوئی تیس کتابیں مدوّن کیں، ان میں سے موطّا کبیر، جامع کبیر، کتاب الاھوال، کتاب تفسیر الموطا، کتاب المناسک اور کتاب المغازی مشہور ہیں؛ (۲) ابو عبداللہ، عبدالرحمٰن بن القاسم العتقی (م ۱۹۱ھ): مصر میں فقہ مالکی کی اشاعت کا کام کیا؛ امام مالکؒ کے علاوہ لیثؒ، الماجشونؒ اور مسلم بن خالد سے روایت حدیث کی۔ فقہ مالکی کی تدوین میں ان کا بہت حصہ ہے، ابو زھرہ نے انہیں اصحاب ابی حنیفہ میں (مذھب کا راوی و ناقل ہونے کے سبب) امام محمّد بن الحسن سے تشبیہ دی ہے۔ لوگ فتاوی و مسائل مالک میں ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ ان کی بعض آرا امام مالکؒ کی آرا سے مختلف ہیں؛ (۳) اشہب بن عبدالعزیز القیسی المعافری (م ۲۰۴ھ)، ایک عرصے تک استاد کی خدمت میں رہے؛ امام مالکؒ کے راویان فقہ میں سے ہیں۔ امام شافعیؒ کہا کرتے تھے کہ میں نے اشھب سے زیادہ کوئی فقیہ نہیں دیکھا۔ ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں: کتاب الاختلاف فی القسامۃ؛ کتاب فی فضائل عمر بن عبدالعزیز۔ ان کی ایک کتاب کا نام بھی المدونہ ہے، جس کی قاضی عیاضؒ نے بڑی تعریف کی ہے؛ (۴) ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم بن اعین بن اللیث (م ۲۱۴ھ)، امام مالکؒ کے علاوہ لیث بن سعد، ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کی۔ وہ محقّق مذھب مالک مشہور ہیں۔ موطّا امام مالکؒ سے روایت کی اور امام کے دوسرے شاگردوں سے ان کی دیگر کتابیں بھی سنیں اور انھیں یکجا کیا۔ وہ امام شافعیؒ کے دوستوں میں سے تھے: (۵) اَصْبَغ بن الفرج الاموی [(م ۲۲۵ھ / ۸۴۰ء)]: وہ اس دن وارد مدینہ ہوے جس دن امام مالکؒ کا انتقال ہوا؛ اکتساب علم امام مالکؒ کے تلامذہ ابن القاسمؒ، ابن وھبؒ اور اشھبؒ سے کیا۔ [ان کا شمار نامور اور مشہور اکابر مالکی فقہا میں ہوتا ہے۔ ابن الماجشون کے نزدیک وہ مصر میں مالکی فقہ کے سب سے بڑے عالم تھے]۔ (۶) [ابوعبداللہ] محمّد بن عبداللہ بن عبدالحکم (م ۲۶۸ھ / ۸۸۲ء) مصر کے مسلّمہ فقیہ تھے۔ شاگردان مالکؒ سے تھے،

نیز امام شافعیؒ سے علم حاصل کیا ۔ مغرب اور اندلس میں فقه کی ترویج میں ان کا بڑا حصه ہے۔ کہا جاتا ہے که مصر میں علم کی ریاست ان پر ختم ہو گئی؛ وہ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں؛ (۷) محمد بن ابراهیم بن زیاد الاسکندری المعروف بابن المواز (م ۲۸۱ھ / ۸۹۴ء) : مالکی فقه کے جید عالم اور مصنف، امام مالک کے بعض تلامذہ سے تحصیل علم کی ۔ فقه و افتا میں عالم راسخ تھے.

افریقه و اندلس: (۱) ابو عبداللہ زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی المعروف به شبطون (م ۱۹۳ھ): اندلس میں موطّا امام مالکؒ سب سے پہلے انہیں کے ذریعه پہنچی؛ وہ دوبار امام مالک کی خدمت میں حاضر ہوے۔ فتاوی مسلک مالکؒ میں بھی ان کی ایک تصنیف ہے جو ''سماع زیاد'' کے نام سے مشہور ہے ۔ لوگ انہیں فقیه اندلس کے نام سے یاد کرتے تھے.

(۲) عیسی بن دینار الاندلسی (م ۲۱۲ھ) : اندلس میں ان سے بڑھ کر کوئی فقیه نہیں مانا جاتا تھا ۔ قرطبه کے مفتی بھی رہے ۔ امام مالکؒ سے مدینه منورہ میں الموطّا کا درس لیا اور مشرق سے لوٹے تو ریاست علم کے مالک مانے گئے! (۳) یحیی بن یحیی بن کثیر اللیثی [المصمودی] (م ۲۳۴ھ/ ۸۴۹ء) :امام مالکؒ سے الموطّا سنی؛ اس سے پہلے اندلس ہی میں زیاد بن عبدالرحمٰن القرطبی سے اس کا سماع کر چکے تھے ۔ اندلس میں فقه و مسلک مالکی انہیں کے ذریعے پھیلا اور پھلا پھولا ۔ وہ اگرچه اندلس میں عہدۂ قضا پر متمکن تو نہیں ہوے، لیکن وہاں ان کے مشوروں کے بغیر کوئی قاضی مقرر نہیں کیا جاتا تھا ۔ ان کے بےشمار شاگرد تھے ۔ الموطّا کی مشہور و متداول روایت انہیں کی ہے اور یہی معتبر ترین سمجھی جاتی ہے ۔ وہ ''عاقل اهل الاندلس'' کے لقب سے مشہور تھے.

(۴) عبدالملک بن حبیب بن سلیمان السلمی [القرطبی] (م ۲۳۸ھ/ ۸۵۳ء) : فقۂ مالک کے حافظ سمجھے جاتے تھے، تاریخ و ادب میں بھی بڑی دسترس تھی، کثیر التعداد کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے کتاب الواضحة فی السنن والفقه مشہور ترین ہے ۔ ابن الماجشون، مطرِّف، عبداللہ بن الحکم جیسے علما سے فقه و حدیث کا درس لیا ۔ قرطبه کے مفتی بھی رہے ۔ یحیی بن یحیی تلمیذ امام مالک کی وفات کے بعد ریاست علمی نہیں کے حصے میں آئی [اور وہ اپنے زمانے میں اندلس کے عالم اور فقیه مشہور تھے] .

(۵) ابوالحسن علی بن زیاد التونسی (م ۱۸۳ھ) : امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد جیسے علما سے سماعت کی ۔ کہا جاتا ہے که ان کے زمانے میں افریقیه میں ان کا کوئی همسر نه تھا ۔ قیروان کے اهل علم اختلاف مسائل کے وقت ان کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ قاضی اسد بن الفرات اور سحنون جیسے علما نے ان کے سامنے زانوے تلمذ ته کیا.

(۶) اَسد بن الفُرات (م ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء) : مسائل فقه مالک کی اوّلین کتاب المدونة (الاسدیّة) انهی کی تصنیف ہے ۔ اصلاً نیشاپور کے رہنے والے تھے۔ ولادت حرّان میں ہوئی اور نشو و نما (قیروان اور) تونس میں پائی ۔ اولاً علی بن زیاد تلمیذ مالک سے موطّا کا درس لیا اور پھر بنفس نفیس امام سے ملاقات کی اور شرف صحبت حاصل کیا ۔ اس کے بعد وہ عراق بھی گئے اور امام ابو حنیفهؒ کے تلامذۂ عظام قاضی ابو یوسف، امام محمد اور اسد بن عمرو سے فقه کی تحصیل کی اور قاضی ابو یوسف نے ان سے موطّا کی سماعت کی ۔ [۲۱۲ھ / ۸۲۷ء میں بحری بیڑا لے کر جزیرۂ صقلیه کو فتح کیا] ۔ وہ قیروان کے قاضی بھی تھے اور حصار سرقوسه میں امیر لشکر بھی اور اسی معرکے میں ان کی وفات ہوئی.

(۷) عبدالسلام بن سعید [بن حبیب] التنوخی المعروف به سحنون (م ۲۴۰ھ/۸۵۴ء) : [قیروان میں پیدا ہوے] ۔ انھوں نے تونس اور پھر مصر میں امام مالکؒ کے تلامذہ سے تحصیل علم کی ۔ اس کے بعد مدینه منوره بھی گئے اور وھاں کے علما سے اکتساب کیا؛ اس وقت امام مالکؒ انتقال کر چکے تھے ۔ ان کے بارے میں ابن القاسم کا کہنا ہے کہ افریقیه سے ھمارے پاس سحنون جیسا کوئی عالم نہیں آیا ۔ قیروان کے قاضی بھی رہے ۔ المدونه کی تہذیب کا سہرا انھیں کے سر ہے ۔ وہ اپنے زمانے کے محبوب ترین علما میں شمار ھوتے تھے ۔

اوپر جن علما کا ذکر ھوا وہ مغرب میں تھے؛ مشرق میں اصحاب مالک میں سے حسب ذیل حضرات مشہور ھیں : (۱) ابو مروان عبد لملک بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمه الماجشون (م ۲۱۲ھ/ ۸۲۷ء) ۔ سحنون وغیرہ علما نے انھیں سے تحصیل فقه کی ۔ ان کے والد عبدالعزیز بن الماجشون امام مالکؒ کے دوست تھے ۔ وہ فقیه بن فقیه تھے ۔ وہ امام مالکؒ کے تلامذہ میں اپنی دانائی کے اعتبار سے مشہور تھے ۔ انھوں نے امام مالکؒ اور اپنے والد سے روایت کی ہے؛ (۲) احمد بن المعذّل بن غیلان العبدی: ابن الماجشون وغیرہ سے تحصیل کی ۔ مشرق اور خصوصاً عراق میں وہ مالکیه میں بلند ترین فقیه سمجھے جاتے تھے؛ (۳) القاضی ابو اسحٰق اسمٰعیل بن اسحٰق بن اسمٰعیل بن حماد بن زید [م ۲۸۲ھ/۸۹۶ء] : ابن المعذّل سے فقه کا درس لیا اور ابن المدینی سے حدیث پڑھی ۔ مالکیه عراق نے فقه کی تعلیم انھیں سے لی ۔ ابن النّدیم نے لکھا ہے که انھوں نے فقه مالک کی نشر و اشاعت میں بڑا حصه لیا اور لوگوں کو مسلک مالک کی طرف رغبت دلائی اور کئی کتابیں تصنیف کیں، مثلاً : احکام القرآن، احوال القیامة (تقریباً تین صد ورق)، المبسوط، الاحتجاج بالقران، شواهد الموطأ، الاموال والمغازی ۔

اوائل قرن رابع سے سقوط بغداد تک مشہور متأخرین مالکیه : محمد بن یحیی ابن لُبابة الاندلسی [(م ۳۳۰ھ / ۹۴۲ء)] : فقه مالکیه کی مشہور کتاب المنتخب کا مصنف]؛ بکر بن العلاء القشیری البصری (م ۳۴۴ھ)، تالیفات : الاحکام المختصر من کتاب اسمعیل ابن اسحق، کتاب الرد علی المزنی، کتاب اصول الفقه، کتاب القیاس و غیرھا؛ ابو اسحاق محمد بن القسم العنسی (م ۳۵۵ھ) : مصر میں رئیس فقہاے مالکیه، تالیفات : غرائب من قول مالک و اقوال شاذة، کتاب الزاهی الشعبانی فی الفقه؛ محمد بن الحارث الخُشنی [م ۳۶۶ھ/۹۷۶ء] : قیروان میں تعلیم پائی اور قرطبه (اندلس) میں جا کر بس گئے ۔ تالیفات : الاختلاف والاتفاق (فی مذهب مالک)، کتاب الفتیا، [القضاة بقرطبه]، اخبار الفقهاء والمحدّثین؛ ابوبکر محمّد بن عبیداللہ المعیطی الاندلسی (م ۳۶۷ھ): وہ حافظ فقه اور عالم مذهب مالک سمجھے جاتے تھے ۔ انھوں نے ابو عمر الاشبیلی کے ساتھ مل کر فقه مالکیه کی مشہور کتاب الاستیعاب کو سو اجزا میں مکمل کیا؛ ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبرّ (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) اندلس کے عظیم محدث، [مؤرخ، ادیب] اور شیخ العلما مانے گئے ۔ تصانیف میں الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، الاستذکار لمذاهب علماء الامصار، التمهید لما فی الموطّا من المعانی و الاسانید، الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف، الانتقاء فی فضائل الثلاثة الفقهاء، کتاب الکافی فی الفقه وغیرہ قابل ذکر ھیں؛ ابو محمّد عبداللہ بن ابی زید القیروانی (م ۳۸۶ھ) : اپنے وقت کے امام المالکیه اور جامع مذهب مالک تھے ۔ اور مالک الصغیر کے لقب سے مشہور تھے ۔ ان کی مشہور تالیفات یه ھیں : النّوادر والزّیادات علی المدوّنة؛ مختصر المدونة، تہذیب العتبیة، کتاب الرسالة ۔ ابن الندیم [الفهرست،

۴۰۲ھ] نے انھیں اپنا ہمعصر بتایا ہے اور ان کتابوں کا تذکرہ کیا ہے: کتاب التبویب المستخرج؛ المختصر (تقریبًا پچاس ہزار مسائل پر محتوی)؛ کتاب النوادر فی الفقہ؛ ابو سعید خلف بن ابی القاسم الازدی [المعروف بہ ابن البراذعی] (م حدود ۴۰۰ھ): التہذیب فی اختصار المدونۃ (جو مغرب اور اندلس میں متداول رہی)؛ کتاب التمہید لمسائل المدونہ، کتاب اختصار الواضحۃ؛ ابوبکر محمد بن عبداللہ بن صالح [التمیمی الأبہری]: (م ۳۷۵ھ) امام المالکیہ فی زمانہ، مذہب مالک کی نشر و اشاعت میں اہم حصہ لیا، تالیفات: شرح کتاب ابن عبدالحکم الصغیر، شرح کتاب ابن عبدالحکم الکبیر، کتاب الرد علی المزنی فی ثلثین مسئلۃ، کتاب فی اصول الفقہ، کتاب اجماع اہل المدینہ، کتاب فضل المدینۃ علی مکۃ؛ ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ [ابن عیسی] المعروف بابن ابی زمنین البیری (م ۳۹۹ھ): کبار فقہا و محدثین میں شمار ہوتے تھے، تالیفات: المقرب فی اختصار المدونۃ؛ المنتخب فی الاحکام، [اصول السنۃ]، کتاب المہذب؛ [حیاۃ القلوب]؛ ابوالحسن علی بن محمد المعافری المعروف بابن القابسی (م ۴۰۳ھ): وہ محدث، فقیہ اور اصولی تھے؛ کئی مفید کتابیں تصنیف کیں: المہذب فی الفقہ، احکام الدیانۃ؛ کتاب ملخص الموطأ؛ القاضی [ابو محمد] عبدالوہاب بن [علی بن] نصر البغدادی (م ۴۲۲ھ): بغداد سے مصر چلے آئے تھے۔ تالیفات: کتاب النصرۃ لمذہب امام دارالہجرۃ، المعونۃ لمذہب عالم المدینہ، الاشراف فی مسائل الخلاف، شرح رسالۃ ابن ابی زید، شرح المدونہ؛ ابو القاسم عبدالرحمن بن محمد الحضرمی المعروف بہ اللبیدی (م ۴۴۰ھ): مشاہیر علمائے افریقیہ میں سے تھے۔ مسلک امام مالک میں ایک ضخیم کتاب تصنیف کی، جو دو سو اجزا سے زائد پر مشتمل تھی اور جس میں المدونۃ کے مسائل کی تشریح و تخریج کی گئی تھی، نیز المدونۃ کی تلخیص کی اور الملخص نام رکھا؛ ابوبکر محمد بن عبداللہ بن یونس الصقلی (م ۴۵۱ھ): مؤلف کتاب الفرائض، کتاب جامع المدونۃ؛ ابو الولید سلیمان بن خلف [القرطبی] الباجی (م ۴۷۴ھ): پہلے اندلس میں تحصیل علم کی [چوبیس سال کی عمر میں] بلاد مشرق میں آئے۔ [حجاز، بغداد، موصل، دمشق، حلب وغیرہ میں قیام کرکے وہاں کے اہل علم سے] استفادہ کرنے کے بعد اپنے وطن کو لوٹ گئے۔ وہ ابن حزم کے معاصرین میں سے تھے اور ان دونوں میں خوب مناظرے ہوتے رہے۔ ابن حزم ان کی علوشان کے معترف تھے۔ ان کی مشہور تالیفات یہ ہیں: الاستیفاء فی شرح الموطأ، المنتقی فی شرح الموطأ (یہ الاستیفاء کی مختصر ہے)، السراج فی علم الحجاج؛ کتاب مسائل الخلاف؛ المہذب فی اختصار المدونۃ؛ شرح المدونۃ؛ احکام الفصول فی احکام الاصول؛ ابو الحسن علی بن الربعی القیروانی (م ۴۷۸ھ): بڑے فاضل فقیہ تھے، مؤلف التبصرۃ (تعلیق کبیر علی المدونۃ)؛ ابو الولید محمد بن احمد ابن رشد القرطبی (م ۵۲۰ھ): مشہور فلسفی اور مالکی فقیہ ابن رشد الاندلسی (م ۵۹۵ھ) کے جد امجد، یہ بھی اپنے عہد کے فقہا کے رئیس تھے اور کئی تالیفات کے مصنف: کتاب البیان والتحصیل لمافی المستخرجۃ من التوجیہ والتعلیل؛ المقدمات لاوائل المدونۃ، علاوہ ازیں یحیی بن اسحق کی کئی مبسوط کتابوں کا اختصار کیا اور امام طحاوی کی مشکل الآثار کی تہذیب کی؛ ابو عبداللہ محمد بن عمر التمیمی المازری الصقلی (م ۵۳۶ھ): امام اہل المغرب والاندلس، وہ فقہ مالک میں مرتبۂ اجتہاد پر فائز تھے، تالیفات: شرح کتاب مسلم، شرح کتاب التلقین للقاضی عبدالوہاب، (مالکیہ کے ہاں اس کتاب کی کوئی نظیر نہیں ملتی)، امام الحرمین کی البرہان کی شرح المحصول من برہان

الاصول، محمد بن عبداللہ المعافری الاشبیلی المعروف به ابی بکر ابن العربی (م ۵۴۳ھ): تحصیل علم کی خاطر دیر تک بلاد مشرق میں گھومتے رہے، امام غزالی سے بھی ملاقات کی، بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے مشہور تصانیف احکام القرآن، المسالک فی شرح موطا مالک، المحصول فی اصول الفقه، عارضة الأحوذی فی شرح الترمذی، العواصم من القواصم، الانصاف فی مسائل الخلاف (۲۰ جلدیں)، اعیان الاعیان وغیرہ ہیں؛ القاضی ابوالفضل عیاض بن موسیٰ بن عیاض الیحصبی السبتی (م ۵۴۴ھ): تفسیر اور حدیث میں امام وقت تھے۔ ان کی مشہور تصانیف یہ ہیں: اکمال المعلم فی شرح صحیح مسلم، الشفا بتعریف حقوق المصطفی صلی اللہ علیه وسلم، مشارق الانوار فی تفسیر غریب الموطا والبخاری ومسلم (دو جلدیں)؛ ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک؛ اسمعیل بن مکی العوفی (م ۵۸۱ھ): حضرت عبدالرحمن بن عوف کی اولاد میں سے تھے۔ اسکندریه میں ان کا گھرانه علم و فضل میں مشہور تھا۔ تالیفات: الدیباج فی الفقه، الموفیه (شرح التهذیب)؛ محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد المشہور بالحفید (م ۵۹۵ھ): اندلس کے مشہور و معروف فلسفی اور فقیه، دوسری کتابوں کے علاوہ ان کی معروف ترین کتاب بدایة المجتهد و نهایة المقتصد (فی الفقه) ہے؛ ابو محمد عبداللہ بن نجم بن شاس الجذامی السعدی (م ۶۱۶ھ): انھوں نے امام غزالی کی الوجیز کی طرز پر مسلک مالکیه میں ایک نفیس کتاب تصنیف کی، جس کا نام الجواهر الثمینه فی مذهب عالم المدینه رکھا؛ جمال الدین ابو عمرو عثمان بن عمر الکردی المعروف بابن حاجب (م ۶۴۶ھ): مؤلف جامع الأمہات (مالکی فقه)، الکافیة، الشافیة، مختصر الفقه؛ ابوالقاسم ابن جزی (م ۷۴۱ھ)، مؤلف القوانین الفقهیة فی تلخیص مذهب المالکیة؛ سید خلیل (م ۷۶۷ھ) مصنف کتاب المختصر۔

الفهرست میں مندرجه ذیل مصنفین کے نام بھی ملتے ہیں: ابراهیم بن حماد بن اسحق، تالیفات: کتاب الرد علی الشافعی، کتاب الجنائز، کتاب الجهاد، کتاب دلائل النبوة؛ محمد بن الجهم، تالیفات: کتاب شرح مختصر ابن عبدالحکم الصغیر، کتاب الرد علی ابن الحسن (اتمام کتاب اسمعیل بن اسحق)؛ ابو یعقوب الرازی قاضی الاهواز، تالیف: کتاب المسائل؛ ابوالفرج المالکی عمر بن محمد (م ۳۳۱ھ)، تالیفات: کتاب الحاوی فی الفقه، کتاب اللمع فی اصول الفقه؛ عبدالحمید بن سهل، تالیفات: جامع الفرائض، کتاب المختصر فی الفقه الکبیر، کتاب المختصر الصغیر؛ ابو جعفر محمد بن عبداللہ، تالیفات: کتاب مسائل الخلاف، کتاب الرد علی ابن علیة، کتاب الرد علی مسائل المزنی۔

مالکیه کی اہم کتب: اوپر فقہا و علمائے مالکیه کے ذکر میں فقه و مسلک مالک کی کتب کا ذکر ان کے مصنفوں کے ساتھ ساتھ آ گیا ہے، یہاں ان کی بعض معروف و متداول اور زیادہ اہم تالیفات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابو زہرہ نے مالکیه کی امہات الکتب کی تعداد چار بتائی ہے: (۱) المدونة (جس کی ترتیب و تدوین میں قاضی اسد بن فرات، عبدالرحمن بن القاسم اور عبدالسلام بن سعید التنوخی الملقب به سحنون نے حصه لیا)؛ (۲) الواضحة، تصنیف عبدالملک بن حبیب السلمی؛ (۳) العتبیه، تصنیف محمد بن احمد بن عبدالعزیز القرطبی الاندلسی (م ۲۵۵ھ): اس کتاب کو المستخرجة بھی کہا جاتا ہے؛ (۴) الموازیة تصنیف محمد بن ابراهیم بن زیاد (الاسکندری المعروف بابن مواز (م ۲۶۹ھ)۔ بعد میں آنے والے علما نے خاص طور پر المدونة کی شرحیں لکھیں اور اس کے مختصرات بھی کیے۔

المدونة هی در اصل فقه مالکیه کی اهم اور (موطأ مالک کے بعد) اولین کتاب اور بنیادی سرمایه هے؛ مالکیه کی دیگر اهم کتب یه هیں: ابو محمد عبدالله بن الحکم المصری کی تین تصانیف یعنی المختصر الکبیر (تقریباً اٹھارہ هزار مسائل پر مشتمل)، المختصر الاوسط (تقریباً ۴ هزار مسائل)، المختصر الصغیر (۱۲ سو مسائل)؛ اصبغ بن الفرج کی کتاب الاصول، محمد بن عبدالله بن عبدالحکم کی تصنیفات: احکام القرآن، کتاب الوثائق والشروط، کتاب آداب القضاة؛ محمد بن سحنون کی کتاب الجامع؛ محمد بن ابراهیم بن عبدوس کی کتاب المجموعة علی مذهب مالکؒ و اصحابه؛ القاضی اسمٰعیل بن اسحٰق کی کتاب المبسوط فی الفقه ۔

امام مالکؒ کا مسلک حجاز سے نکل کر، اگرچه عراق کے بعض شهروں، بغداد و بصره، اور خراسان کے شهروں قزوین، ابهر اور نیشاپور میں بھی پھیلا، لیکن جیسا که اوپر فقها و مصنفین مالکیه کے تذکره میں ذکر هوچکا هے، مالکی مذهب کا زیاده تر فروغ بلاد مغرب و افریقیه: تونس، الجزائر، مراکش، اندلس اور مصر میں هوا ۔ ابن خلدون نے المقدمة میں لکھا هے که اس کا سبب یه هوا که مغرب و افریقیه کے علما کا منتہاے سفر حجاز رها ۔ مدینه اس زمانے میں دارالعلم تھا اور عراق ان کے راستے میں نهیں پڑتا تھا ۔ چنانچه انهوں نے علماے مدینه هی پر اخذ و اکتساب میں انحصار کیا اور امام مالکؒ کی تقلید کی ۔ مصر میں مالکی فقه خود امام مالکؒ کی زندگی هی میں فروغ پذیر هو چکی تھی اور حجاز کے بعد مصر کو پهلا ملک سمجھنا چاهیے جهاں امام مالکؒ کا فیض پهنچا ۔ مصر کے ممالیک کے زمانے میں شافعی قاضی کو پهلا درجه اور مالکی قاضی کو دوسرا درجه حاصل هوتا تھا ۔ بلاد تونس میں مذهب مالکیؒ [illegible] غالب رها اور آج کل بھی وهاں اس کا غلبه هے ۔ اندلس میں پهلے پهل اگرچه امام اوزاعیؒ کا مسلک غالب تھا، لیکن ۲۰۰ھ کے بعد سے یهاں فقهٔ مالکؒ کو غلبه حاصل رها اور یه ملک بڑے بڑے علما و فقها اور مصنفوں کی قرارگاه رها ۔ مغرب اقصٰی میں مرابطین (۴۴۸ھ/ ۱۰۵۶ء تا ۵۴۱ھ/۱۱۴۷ء) کے عهد میں مالکیه کو بهت فروغ ملا اور ان کی قوت میں اضافه هوا ۔ ان علاقوں کے علاوه سوڈان، بحرین اور کویت میں بھی یه مذهب پھیلا، خاص طور پر بالائی مصر میں اسے وهی حیثیت حاصل رهی جو زیرین مصر میں شافعی مسلک کو حاصل تھی ۔ آج کل مختلف ممالک اسلامیه میں مالکیه کی کل تعداد تقریباً چار پانچ کروڑ هے ۔

مآخذ: الذهبی: تذکرة الحفاظ، ۱: ۱۸۷؛ (۲) ابن ابی حاتم الرازی: کتاب الجرح والتعدیل، ج ۴، القسم الاول، ص ۲۰۴، حیدر آباد دکن ۱۳۷۲ھ؛ (۳) السمعانی: کتاب الانساب، ص ۱۰۱، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: تهذیب التهذیب، ج ۱۰؛ (۵) النووی: تهذیب الاسماء واللغات، قسم اوّل ص ۲۷؛ (۶) السیوطی: تنویر الحوالک، قاهره ۱۳۷۰ھ؛ (۷) قاضی عیاض: ترتیب المدارک و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک، چار جلدیں بیروت ۱۳۸۷ھ؛ (۸) ابن فرحون: الدیباج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب مع ذیل (الابتهاج) نمبر ۹؛ (۹) المقری: [illegible] جلدیں [illegible] ۱۸۵۵ء [illegible] المعارف، گوٹنگن ۱۸۵۰ء [illegible] ابوالحسن النباهی: تاریخ قضاة الاندلس، بیروت [illegible] ابن ناجی: معالم الایمان فی معرفة اهل القیروان [illegible] تونس [illegible] منتقی [illegible] (۱۳) صبحی محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام (بیروت [illegible]

رضوی، لاہور)؛ (۱۵) محمد الخضری بک: تاریخ التشریع الاسلامی، مصر ۱۳۸۰ھ (اردو ترجمہ، محمد تقی عثمانی: تاریخ فقہ، کراچی ۱۹۶۶ء)؛ (۱۶) محمد ابو زہرہ: امام مالک (اردو ترجمہ از عبیداللہ قدسی، لاہور ۱۹۶۰ء)؛ (۱۷) احمد امین: ضحی الاسلام (ج ۲)، بیروت (بذیل الطبعۃ العاشرۃ)؛ (۱۸) ابن ندیم: الفہرست، ج ۱، ص ۱۹۸ تا ۲۰۱، لونگ ۱۸۷۱ء؛ (۱۹) شاہ عبدالعزیز دہلوی: بستان المحدثین (اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے)؛ (۲۰) سید سلیمان ندوی: حیات مالک، کراچی ۱۳۷۱ھ؛ (۲۱) محمد عمیم الاحسان، تاریخ علم فقہ، دہلی ۱۳۷۵ھ؛ (۲۲) ظہور الحسن ناظم سیوہاروی: تاریخ الفقہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۲۳) رئیس احمد جعفری: سیرت ائمہ اربعہ، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۲۴) ابن خلدون: مقدمۃ، قاہرہ؛ (۲۵) محمد ابو زہرۃ: تاریخ المذاہب الاسلامیۃ، دارالفکر العربی؛ (۲۶) ابن الفرضی: تاریخ علماء الاندلس، دو جلدیں، میڈرڈ ۱۸۹۰ء؛ (۲۷) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۲۸) Joseph Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، آکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۲۹) Sir Abdur Rahim: *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*، (اردو ترجمہ، اصول فقہ اسلام از مسعود علی، حیدر آباد دکن ۱۳۴۸ھ)؛ (۳۰) ابن الضبی: بغیۃ الملتمس؛ (۳) *Ency. Britannica*، جلد ۱۲.

(امین اللہ وثیر و [ادارہ])

مالوہ ۔ ایک سطح مرتفع ہے جس کا رقبہ ۷۶۳۰ مربع میل کے قریب ہے۔ یہ علاقہ ۲۳ درجہ ۳۰ دقیقہ اور ۲۴ درجہ ۳۰ دقیقہ شمال کے درمیان اور ۷۴ درجہ ۳۰ دقیقہ مشرق پر مغربی وسط ہند میں واقع ہے۔ اس میں مدھیا بھارت کا بہت بڑا حصہ، شمالی بھوپال اور جنوب مشرقی راجستھان کے علاقے شامل ہیں۔ اس سطح مرتفع کے شمال میں وندھیا چل کا پہاڑی سلسلہ، شمال مغرب میں اراولی کی پہاڑیوں کا سلسلہ اور مشرق میں وہ تیز کوہی نشیب ہے جہاں سے بندھیل کھنڈ کا علاقہ نظر آتا ہے۔ اس سطح مرتفع کی اوسط بلندی ۱۶۰۰ فٹ کے قریب ہے۔ علم طبقات الارض کے اعتبار سے اس سطح مرتفع کے جنوبی حصے میں سنگ باسلیق کی وسیع چٹانوں کا سلسلہ ہے اور شمال میں کوہ وندھیا چل کے سنگین پہاڑوں میں ریتلا پتھر بمقدار کثیر موجود ہے۔ یہ ملک بے حد زرخیز ہے اور زمین میں ''رگر'' کا سیاہ رنگ کا مادہ زیادہ ہے جو کپاس کی کاشت کے لیے بہت مفید ہوتا ہے۔ یہاں سے دریاے چنبل، سپرا، کالی سندھ اور پاربتی گزرتے ہیں، جس کی وجہ سے کوٹہ کے علاقے میں کوئی ۸۰۰ یا ۹۰۰ فٹ کی بلندی پر ایک مثلث نما وادی بن گئی ہے۔ ان دریاؤں کے کناروں پر جو شگاف پڑ گئے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ حال ہی میں ان دریاؤں نے کچھ خفیف سا رخ بدلا ہے۔ اس علاقے کی خاص خاص فصلیں یہ ہیں: باجرہ گیہوں، چنا، کپاس اور پوست؛ کل زرعی رقبے میں سے تقریباً ۴۵ فی صد رقبہ پر باجرے کی کاشت ہوتی ہے۔ بارش کا اوسط تقریباً ۳۰ انچ سالانہ ہے۔ اس علاقے کی تقریباً نصف آبادی راجستھانی بولی بولتی ہے، جسے ''رنگری'' کہتے ہیں اور یہاں کے اہم شہر اندور، اجین، رتلام اور دیواس ہیں۔

اس علاقے کا نام اصل میں ایک قبیلے کا نام تھا جس کا ذکر رامائن اور مہا بھارت میں آتا ہے، لیکن اس قبیلے کی آبادی کے متعلق قدیم حوالے جو وشنوپران میں ملتے ہیں کچھ مبہم ہی سے ہیں اور ان میں کہا گیا ہے کہ مالوہ لوگ پہری یتیر کے پہاڑوں یا مغربی وندھیا چل میں رہا کرتے تھے۔ ''برہت سنہیتہ'' میں، جو چھٹی صدی میں لکھی گئی، ایک ملک کا ذکر ہے جسے مالوہ کہتے

تھے۔ اسی تصنیف میں اس ملک کو آونتی بھی لکھا گیا ہے۔ یہ صوبہ موریا خاندان کی سلطنت کا ایک حصہ تھا۔ راجہ اشوک اپنے باپ کی زندگی میں اس صوبے کا حاکم تھا اور اس کا پایۂ تخت اجین میں تھا۔ ۱۸۵ تا ۷۳ قبل مسیح میں مشرقی مالوہ میں سونگاؤں کی حکومت تھی۔ مسیحیت کے ابتدائی زمانے میں مغربی علاقے کے حکمرانوں نے اپنی حدود سلطنت کو مالوہ تک وسیع کر لیا۔ بطلیموس ۱۴۲ء میں جشتنہ کا ذکر کرتا ہے جو تیاس تنوس (Tiastenos) کے لقب سے "او زین" (اجین) پر حکومت کیا کرتا تھا۔

مثراپوں (Sataraps نائب حکومت) کی حکومت کے خاتمہ کے بعد مگدھ دیش کے گپتا راجاؤں کا اقتدار بڑھا۔ گپتا ثانی نے مثراپوں کو نکال باہر کیا اور ۳۹۰ء کے قریب مالوہ پر قبضہ کر لیا۔ جب گپتا سلطنت کو زوال ہوا تو اس کا زیادہ حصہ سفید ہنوں (White Huns) کے قبضے میں آ گیا جو قنوج کے حکمران تھے اور پھر یہ علاقہ مالوہ لوگوں کے ہاتھ میں آ گیا جن کے نام پر اس کا یہ نام پڑا۔ مالوہ لوگوں پر ۱۰۵۳ء میں انہویند کے چالوکیا اور تری پورہ کے کلاکروں کا ایک اتحاد غالب آیا۔ ۱۲۳۵ء میں شمس الدین التتمش نے اجین پر قبضہ کر لیا اور مالوہ کا علاقہ سلطنت دہلی کا صوبہ بن گیا۔ ہندوؤں کی چند سازشوں اور وقتی بغاوتوں کے سوا یہ علاقہ ۱۴۰۱ء تک حکومت دہلی ہی کے زیر نگین رہا۔ دہلی کی سلطنت کے انحطاط کے بعد، جو تیمور کے حملے کے بعد وقوع پذیر ہوا، مسلمان گورنر دلاور خان غوری نے اسے خود مختار حکومت میں تبدیل کر دیا۔ اسے اس کے اپنے بیٹے الپ خان المعروف بہ ہوشنگ شاہ نے قتل کر ڈالا۔ ہوشنگ شاہ نے ہوشنگ آباد کا شہر آباد کیا، جہاں اس نے اپنا پایۂ تخت بھی تبدیل کر لیا۔ اس کا مزار قلعہ مانڈو میں اب تک موجود ہے۔

ہوشنگ شاہ کے مرنے کے بعد جلد ہی اس کے نابالغ بیٹے محمد غزنی خان کو محمود خلجی نے قتل کر دیا اور تخت پر قبضہ کر لیا۔ محمود کا جانشین اس کا بیٹا غیاث الدین (۱۴۶۹ تا ۱۵۰۰ء) ہوا۔ اس کے بیٹے ناصر الدین نے اسے زہر دے دیا اور اس کی جگہ بادشاہ بن بیٹھا۔ ناصر الدین اجین میں کالیہ دیہہ محل کے قریب نشہ کی حالت میں ایک تالاب میں گر گیا اور ڈوب کر مر گیا۔ اس کا جانشین محمود ثانی (۱۵۱۰ء تا ۱۵۳۱ء) ہوا۔ گجرات کے بادشاہ مصطفی ثانی کی مدد سے اس نے اپنے زبردست اور سرکش راجپوت وزیر مدنی رائے سے نجات پائی لیکن اس بات پر چتوڑ کے راجہ رانا سانگا سے اس کا جھگڑا بڑھ گیا جس نے اسے قید کر لیا، لیکن بعد میں نہایت عزت و احترام کے ساتھ رہا بھی کر دیا۔ اس حسن سلوک کے باوجود اس نے چند سال بعد رانا کے جانشین پر حملہ کر دیا۔ اس دفعہ اسے بہادر شاہ والئی گجرات نے، جو رانا کا حلیف تھا، گرفتار کر لیا اور وہ قید سے بھاگ کر نکل جانے کی کوشش میں قتل کر دیا گیا۔ اس طرح خاندان مالوہ کا خاتمہ ہوا اور یہ ریاست گجرات کی سلطنت میں شامل کر لی گئی۔

۱۵۳۵ء میں شہنشاہ ہمایوں نے گجرات پر حملہ کیا اور مود سور کے قریب بہادر شاہ کو شکست دی۔ سوری خاندان کے عہد حکومت میں شیر شاہ کا دست راست شجاعت خان مالوہ پر حکومت کرتا تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کا بیٹا باز بہادر، جو موسیقی کی مہارت فن کے لیے مشہور ہے، یہاں حکومت کرتا رہا۔ سارنگ پور کی رانی روپ متی سے اسے والہانہ عشق ہو گیا۔ ۱۵۶۲ء میں باز بہادر کو مجبوراً شہنشاہ اکبر کا مطیع ہونا پڑا اور اس طرح مالوہ کا تمام علاقہ اٹھارھویں صدی کے

وسط تک سلطنت مغلیہ کے زیر نگین رہا۔

اٹھارھویں صدی کے وسط میں انگریز اس ڈرامے کے کردار بن کر منظر پر آئے اور ۱۷۸۰ء کے بعد سے کوئی ۲۵ برس تک مالوہ کا علاقہ میدان کار زار بنا رہا، جہاں مرہٹے، مسلمان اور انگریز برابر جنگ آزمائی کرتے رہے۔ آخر ۱۸۱۸ء میں انگریزوں نے اس ملک میں مستقل طور پر اپنے قدم جما لیے۔ اس کے بعد کے چالیس سال میں مالوہ کی تاریخ میں کوئی اہم واقعہ پیش نہیں آیا، البتہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے زمانے میں کچھ شورشیں اندور، مہو، نمچ، آگر، مہدی پور اور سیہور وغیرہ میں ہوئیں۔ ۱۸۹۹ء - ۱۹۰۰ء میں مالوہ میں شدید قحط پڑا۔ ۱۹۰۳ء میں ایک اور آفت ناگہانی طاعون کی شکل میں نازل ہوئی جس کی وجہ سے یہاں کی آبادی بہت کم ہو گئی۔

مآخذ: (۱) Imperial Gazetteer of India، جلد نمبر ۱۷؛ (۲) فرشتہ: "گلشن ابراہیمی" بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۳) Blochmann and Jarret: آئین اکبری (ترجمہ)؛ (۴) E. Denison Ross: *An Arabic History of Gudjarat*؛ (۵) "*The Columbia Sippincott Gazetteer of the World*"۔

(T. W. HAIG) و (قاضی سعید الدین احمد)

⊗ **تعلیقہ:** ۱۹۴۷ء سے مالوہ بھارت کے صوبہ مدھیا پردیش میں شامل ہے۔ سیاسی آزادی کی وجہ سے تعلیمی اور صنعتی لحاظ سے یہاں بڑی ترقی ہوئی ہے۔ زراعت کی طرف بھی بڑی توجہ ہوئی ہے۔ ۱۹۶۲ء میں مدھیا پردیش میں پنچایت ایکٹ پاس ہوا۔ اس طرح مالوہ کے بہت سے دیہات میں پنچایتیں قائم ہوئیں اور انتظامات مقامی لوگوں کے حوالے کیے گئے۔ مالوہ میں اندور کا شہر صنعتی لحاظ سے مشہور ہے۔ ۱۹۷۱ء میں اس شہر کی آبادی پانچ لاکھ اور ستر ہزار سے زیادہ تھی۔ اندور میں یونیورسٹی ہے۔ مانڈو مالوہ کا مشہور پہاڑی قلعہ ہے۔ ہندی زبان کی پراکرت مالوی عام طور پر بولی جاتی ہے۔ کپاس کی زیادہ کاشت ہوتی ہے۔ مالوہ مون سون ہواؤں کے خطے میں واقع ہے اور بارش جون سے لے کر اکتوبر کے مہینوں میں ہوتی ہے۔ اس سے پہلے مارچ تا مئی کے مہینے گرم اور خشک ہوتے ہیں۔

دیکھیے *The New Encyclopaedia Britannica*، مطبوعہ ۱۹۷۴ء، بذیل مادہ مدھیا پردیش۔

[ادارہ]

⊗ **مالی:** (فرانسیسی سوڈان) وسطی افریقہ میں واقع ہے۔ اس کے مشرق میں نائیجر، شمال میں الجزائر اور ماریطانیا، مغرب میں سینی گال اور گنی اور جنوب میں ایوری کوسٹ اور بالائی والٹا ہیں۔ جمہوریہ مالی کا رقبہ ۴,۳۰,۵۰۰ مربع میل ہے اور آبادی سینتالیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے، جس میں نوے فیصد مسلمان ہیں۔

تاریخ: ساتویں صدی عیسوی میں اسلام شمالی افریقہ میں اپنے قدم مضبوطی سے جما چکا تھا۔ مغربی افریقہ میں اسلام کی اشاعت ان عرب اور بربر تاجروں کی تبلیغی سرگرمیوں کی مرہون منت ہے جو سونا، گوند اور نمک کی تجارت کے سلسلے میں مراکش اور الجزائر سے آیا کرتے تھے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں مرابطون نے اسلام کا پیغام افریقہ کے دور دراز گوشوں تک پہنچایا اور ان کے مبلغین کی مساعی سے تکارنہ کے حکمران اور اس کے گھرانے نے اسلام قبول کر لیا۔ ان کی دیکھا دیکھی مالی (Manding) اور سونگھائی (Songhai) کے فرماں روا بھی حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔ یہ سب ریاستیں غانہ کی عظیم سلطنت کی باجگزار تھیں۔ ۱۰۷۶ء میں جبکہ یوسف بن تاشفین اندلس پر حملے کی تیاریاں

کر رہا تھا، اس کے بھتیجے ابوبکر بن عمر نے غانہ کے دارالخلافہ کمبی (Kumbi) کو فتح کر کے غانہ کی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ غانہ کے زوال کے بعد مالی کی سلطنت قائم ہوئی۔ اس کے حکمرانوں میں قابل ذکر منسا موسی (۱۳۰۷ تا ۱۳۳۲ء) ہے۔ اس نے ٹمبکٹو فتح کر کے ملک کی حدود کو نائیجر تک وسیع کر دیا تھا۔ وہ حج سے بھی مشرف ہوا تھا اور واپسی پر اپنے همراہ بہت سے علما بھی لایا تھا (ابن خلدون: العبر، ۶: ۲۱۳ تا ۲۱۹، بیروت ۱۹۵۹ء)۔ ۱۳۵۳ء میں مشہور سیاح ابن بطوطه بھی یہاں آیا تھا۔ پندرھویں صدی عیسوی میں طوارغ (Tuareg) کے قبائل نے ٹمبکٹو فتح کر کے شمالی علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ سترھویں صدی میں مالی پستی کی انتہا تک پہنچ کر چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں افریقہ میں اسلام کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہوئی۔ شمالی نائیجیریا کے مصلح عالم عثمان دان فود یو نے تبلیغ اسلام کے لیے نائیجر اور چاڈ میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ اس نے ۱۸۰۲ء میں سوکوتو (Sokoto) سلطنت کی تاسیس کی۔ اس خاندان کا مشہور حکمران حاجی عمر تھا، جس نے ۱۸۲۰ء میں حج بھی کیا تھا اور اسے تیجانی سلسلے کی خلافت بھی عطا ہوئی تھی۔ اس کی فرانسیسیوں سے کئی بار خونریز جھڑپیں بھی ہوئی تھیں۔ اس کا بیٹا فرانسیسیوں کی پیش قدمی روکنے میں ناکام رہا اور بالآخر اسے ۱۸۹۳ء میں ملک چھوڑنا پڑا۔ ۱۹۰۴ء میں فرانسیسیوں نے مالی کی موجودہ مملکت کا نام بالائی سینی گال اور نائیجر رکھ دیا، جبکہ ۱۹۲۰ء میں اس کا نام فرانسیسی سوڈان پڑ گیا۔ ۱۹۵۸ء میں مالی نے خود مختار ملک کی حیثیت سے فرانسیسی برادری میں شمولیت منظور کر لی۔ ۱۹۵۹ء میں سینی گال اور سوڈان کا وفاق قائم ہوا، جس کا نام وفاق مالی رکھا گیا، لیکن وفاق ایک سال کے بعد ہی ٹوٹ گیا، اب مالی ایک مستقل اور آزاد جمہوریہ ہے۔

زراعت و تجارت: مملکت مالی کا بیشتر علاقہ پہاڑی اور ریگستانی ہے۔ دریائے نائیجر کے ساتھ ساتھ چاول، روئی اور جوار کی کاشت ہوتی ہے۔ دریائے نائیجر پر بند باندھنے سے روئی کے زیر کاشت رقبے میں کچھ اضافہ ہوا ہے۔ اب چاول، روئی اور جوار بافراط ہوتے ہیں اور دساور کو جاتے ہیں۔ خشک مچھلی اور کھالیں بھی برآمد کی جاتی ہیں۔ ملک میں معدنیات بھی پائی جاتی ہیں۔ نمک کی کانیں صدیوں سے مشہور چلی آ رہی ہیں۔

بماکو (آبادی پونے دو لاکھ)، جمہوریہ مالی کا دارالحکومت اور صنعتی اور تعلیمی مرکز ہے۔ یہاں پارچہ بافی، جفت سازی اور دیا سلائی بنانے کے کارخانے قائم ہیں۔ ملکی آزادی کے بعد ملک میں تعلیمی ادارے بھی قائم ہونے لگے ہیں۔ جمہوریہ کے مسلمان تعلیمی اعتبار سے پس ماندہ ہیں اور ملک کے نظم و نسق پر غیر مسلموں کا قبضہ ہے۔ ملکی زبانوں کا رسم الخط عربی ہے، جبکہ سرکاری زبان فرانسیسی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن بطوطه: الرحلة، مطبوعہ پیرس؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۶: ۲۱۳ تا ۲۱۹، بیروت ۱۹۵۹ء؛ (۳) *World Muslim Gazetteer*، مطبوعہ کراچی؛ (۴) *Statesman's Year Book 1973/74*، مطبوعہ لندن؛ (۵) *Ency. Britannica*، مطبوعہ لندن؛ (۶) Nazir Ahmad Khan: *Common Wealth of Muslim States*، لاهور ۱۹۴۷ء [نذیر حسین، رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **مالیات** : (ضوابط) مال : رک بہ بیت المال.

• **الیمالیغ** : رک بہ قلجہ.

⊗ **مالیہ** : (مادہ مال ـ زر و خواستہ، دھن دولت، مایہ، نقدی، متاع، جنس، چیز، جائداد، اثاثہ، قانون پیداوار و زراعت) مالگزاری، لگان، زمین کا خراج، معاملہ، محصول زمین، وہ محصول جو حکومت کی طرف سے زمینداروں پر لگایا جاتا ہے.

رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ملکیت زمین کے سلسلے میں مالیہ کے طور پر عشر (دسواں حصہ) عائد کیا ۔ اراضی کے نظام محاصل کی تفصیل یہ ہے :

جو زمینیں بہتے پانی سے سیراب ہوتی ہیں وہ ”عشری“ قرار پائینگی، یعنی زمیندار پیداوار کا دسواں حصہ محاصل کے طور پر ادا کرینگے ۔ عشر اس پیداوار پر واجب تھا جو ذخیرہ کی جا سکتی ہے مثلاً گندم، جو، مکی، پٹ سن، بادام، اخروٹ، پستہ، زعفران وغیرہ ۔ ذخیرہ نہ ہوسکنے والی پیداوار مثلاً چارا، ایندھن، تربوز، خربوزہ اور مختلف قسم کی سبزیوں پر عشر نہیں ہوگا، (تفصیل کے لیے دیکھیے کتاب الخراج (مصنف ابو یوسف بن ابراہیم جو ہارون الرشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ تھے) ص ۹۵، ۹۰، نیز کتاب مذکور کا ترجمہ اسلام کا نظام محاصل از محمد نجات اللہ صدیقی، کراچی ۱۹۶۹ء، ص ۲۲۴، ۲۲۵).

جہاں تک برصغیر پاکستان و ہند کا تعلق ہے، یہاں کے کاشتکاروں سے زمین کا جو مالیہ لیا جاتا تھا، اس کی کوئی حد مقرر نہ تھی ۔ ریاستوں کے حکمران رانا، راؤ یا رائے اور زمیندار کاشتکاروں سے مالیہ وصول کیا کرتے تھے، لیکن مالیہ عائد کرنے کے لیے کوئی اصول مقرر نہ تھے ۔ مالیہ باہمی رضامندی سے مقرر کیا جاتا تھا یا سرکاری حکم سے مالیے کی کوئی حد مقرر کر دی جاتی تھی جو حکومت کے لیے کاشتکار سے وصول کی جاتی تھی (دیکھیے W. H. Moreland : *Agrarian System of Muslim India*، کیمبرج ۱۹۲۹ء، ص ۹).

برصغیر پاکستان و ہند میں مسلمانوں کے عہد حکومت میں جو مالیہ گاؤں کے زمینداروں سے مال گزاری کے طور پر وصول کیا جاتا تھا، وہ پہلے سے حالات کا جائزہ لے کر موسم بہ موسم یا سال بسال مقرر کیا جاتا تھا ۔ یہ مالیہ افسر مالیہ اور گاؤں کے نمبردار کے مابین طے ہوتا تھا ۔ مالیہ پورے گاؤں کی کاشت شدہ زمین پر مقرر کیا جاتا تھا ۔ نمبردار اس مالیے کو کاشتکاروں پر تقسیم کر دیتا تھا ۔ ایسے مالیے کو اجتماعی مالیہ سمجھنا چاہیے جو صرف ایک موسم یا ایک سال کے لیے مقرر ہوتا تھا ۔ یہ مالیہ روپے پیسے میں ادا کرنے کے بجائے پیداوار کا مقرر حصہ بحق سرکار ادا کیا جاتا تھا (کتاب مذکور، ۹، ۱۰).

علاءالدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶ء) نے پیداوار کا نصف حصہ بطور مالیہ مقرر کیا (وہی کتاب، ص ۷۱) شیر شاہ سوری کے زمانے میں مالیہ کی تشخیص اس طرح ہوئی کہ زرخیز زمین اوسط درجے کی زمین اور کم زرخیز زمین کی اجتماعی پیداوار کی اوسط نکالی جاتی تھی اور اس اوسط کا تیسرا حصہ مالیہ مقرر کیا جاتا تھا (وہی کتاب، ص ۷۶) ۔ اکبر اعظم کے اولین دور میں شرح مالیہ یہی تھی، لیکن مالیہ صرف نقدی کی صورت میں ادا کرنا ہوتا تھا ۔ یہی صورت جہانگیر اور شاہجہان کے زمانے میں بھی رہی (وہی کتاب، ص ۱۲۳) اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں دیوان مالیات سے دو فرمان جاری ہوئے، ایک فرمان جو ۱۶۶۵ء میں جاری ہوا، زراعت کے بڑھانے اور کاشتکاروں کی فلاح و بہبود سے متعلق تھا، دوسرا فرمان جو ۱۶۶۸ء ۔ ۱۶۶۹ء میں جاری ہوا، یہ تھا کہ تمام مملکت

میں مالیہ شریعت اسلامی کے مطابق مقرر کرکے وصول کیا جائے (وہی کتاب، ص ۱۳۲).

عہد بعہد مالیے میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے ناکام ہونے پر انگریزوں نے برصغیر کی حکومت سنبھالی تو انہوں نے رفتہ رفتہ زراعت کی طرف خصوصی توجہ دی۔ نہریں جاری کیں، بندوبست اراضی کرایا، زرخیزی کی بنا پر زمین کی اقسام مقرر ہوئیں اور اس نسبت سے زمینوں کے مالیے مقرر ہوئے۔ نہروں کی وجہ سے زمینداروں کو جو سہولت میسر آئی، اس کے سلسلے میں زمینوں پر مالیے کے ساتھ آبیانہ بھی شامل کیا گیا۔ پاکستان میں اب ½۱۲ ایکڑ اراضی والے زمینداروں کا مالیہ تو معاف کر دیا گیا ہے لیکن انہیں آبیانہ ادا کرنا پڑتا ہے اور جن زمینداروں کے پاس صرف ۲۵ ایکڑ بارانی زمین ہے، ان کا مالیہ بھی معاف کردیا گیا ہے۔

[مقبول بیگ بدخشانی، رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مانڈو : Māndu منڈو ایک تاریخی قلعہ کا نام ہے جو مدھیہ بھارت کے جنوب مغرب میں ۲۲ درجہ ۲۱ ثانیہ شمال اور ۷۵ درجہ ۲۴ ثانیہ مشرق میں سلسلۂ کوہ وندھیا چل میں ایک ایسی پہاڑی پر واقع ہے جس کی چوٹی سطح مرتفع کی صورت میں ہے جو سطح سمندر سے ۲۰۷۹ فٹ کی بلندی پر ہے پہلے یہ قلعہ مالوہ کی ریاست دھار میں تھا۔

منڈو اغلبًا بہت ہی قدیم زمانے سے ایک مستحکم قلعہ رہا ہے، ہندو تمدن و تاریخ سے اس کا تعلق اس تصویر سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو ایڈورڈز نے اپنی تاریخ ہند میں دی ہے (India، لنڈن ۱۹۶۱ء، تصویر نمبر ۱۰) تاہم اس کی تاریخ کے متعلق ہمیں زیادہ معلومات حاصل نہیں ہیں۔ یہ بات البتہ معلوم ہے کہ موجودہ شکل میں یہ عمارت دلاور خان غوری (۱۳۹۲ء تا ۱۴۰۵ء) نے بنوائی تھی۔ اس کے بیٹے ہوشنگ شاہ نے اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا اور اسلامی حکومت کے دوران میں یہ برابر پایۂ تخت ہی رہا۔ یہ قلعہ کئی محاصروں کے باوجود اپنی حالت پر قائم رہا۔ مالوہ کے بادشاہ محمود ثانی کے عہد میں باغی فوج نے اس پر قبضہ کر لیا اور جب اس کے بازاروں میں ۱۹ ہزار راجپوتوں کا خون بہ چکا تو یہ قلعہ باغیوں کے ہاتھ سے بادشاہ کے ہاتھ میں آیا۔

۱۵۳۱ء میں بہادر شاہ والئی گجرات نے علاقہ مالوہ کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا اور ۱۵۳۵ء تک جب ہمایوں نے اسے شکست دی یہ اس کے قبضے میں رہا۔ ہمایوں کی واپسی پر یہ قلعہ ملو خان نے فتح کر لیا۔ جسے شیر شاہ نے ۱۵۴۵ء میں یہاں سے نکال کر اپنے جرنیل شجاعت خان کے حوالے کر دیا۔ ۱۵۶۰-۶۲ء میں اس کا الحاق پھر سلطنت مغلیہ سے ہو گیا۔ ۱۶۵۴ء میں اکبر نے اس قلعہ کا معائنہ کیا اور پھر دوسری بار ۱۵۹۸ء میں بھی یہاں آیا۔ ۱۵۸۵ء میں انگریزی سوداگر اور سیاح مسٹر فچ Fitch بھی اس قلعے میں آیا تھا۔ ۱۶۱۹ء میں شہنشاہ جہانگیر بھی چند مہینوں تک یہاں قیام پذیر رہا۔ اس وقت سرطامس رو بھی اس کے ہمراہ تھا۔ ۱۶۲۰ء میں وہ پھر یہاں آیا۔ ۱۶۲۵ء میں جب شاہجہان نے اپنے باپ کے خلاف بغاوت کی تو اس نے اس قلعے میں پناہ لی تھی۔ ۱۶۹۶ء میں تھوڑے سے عرصے کے لیے منڈو مرہٹوں کے قبضے میں رہا۔ اس کے بعد اسے موجودہ دھار خاندان کے قبضے میں دے دیا گیا۔ یہ قبضہ ۱۷۳۲ء تک جاری رہا۔

یہ قلعہ پہاڑی کے سارے رقبے پر بنا ہوا ہے جس کے ارد گرد ایک مستحکم فصیل ہے۔ اس کا پورا گھیر ۲۳ میل کے قریب ہے۔ اس قلعے میں کئی ایک مسجدیں، محل، مقبرے اور رہائشی

مکان ہیں جو سب کے سب اب خستہ ہو چکے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شہنشاہ اکبر نے قلعے کی بہت سی عمارتیں مسمار کرا دی تھیں تاکہ یہ قلعہ اس کی باغی رعایا کو دلفریب نہ نظر آئے۔

قلعے کے دس دروازے ہیں جن میں سے کئی پر ان کی تعمیر و مرمت وغیرہ کے متعلق کتبے موجود ہیں۔ عام طور سے گاڑی دروازے کے راستے اندر داخل ہوتی ہیں۔ یہ سڑک ان محلوں کے احاطے کی طرف جاتی ہے جو اب کھنڈر ہو چکے ہیں اور جو مالوہ کے خلجی حکمرانوں نے تعمیر کرائے تھے اس احاطے کے اندر خاص خاص عمارتیں یہ ہیں "ہنڈولہ محل" ایک عظیم الشان عمارت ہے جس کی پشتہ بندی نہایت پھسلوان اور ڈھلوان ہے۔ اس میں ایک بہت بڑا ایوان ہے۔ اس کے علاوہ ایک خوبصورت اور خوشنما محل "جہاز محل" نامی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے نیچے ایک جھیل ہے۔ اس احاطے کے شمال کی جانب اس پہاڑی کی قدیم ترین مسجد ہے، جو ۱۴۰۵ء میں دلاور خان نے پتھروں کو جمع کرا کے تعمیر کرائی تھی۔ اس کے بعد جامع مسجد اور ہوشنگ شاہ کا مقبرہ ہے۔ یہ دونوں عمارتیں جو قلعے میں اب تک قائم ہیں، یہاں کی بہترین عمارتیں ہیں۔ ان کے مقابل ملبہ کا ایک بہت بڑا تودہ ہے اس تودے میں سے ایک نہایت شاندار سنگ مرمر کا مقبرہ برآمد ہوا ہے جو غالباً محمد خلجی اوّل کا ہے۔ اپنی مکمل اور اصلی حالت میں یہ عمارت غالبا اس پہاڑی کی ہر عمارت کے مقابلے میں زیادہ شاندار ہو گی۔ ان عمارتوں کے علاوہ یہاں "مینار فتح" کی بنیاد بھی ڈالی گئی تھی۔ یہ عمارت ہفت منزلہ تھی جو ۱۴۴۳ء میں محمود نے رانا کمبھ والی چتوڑ پر فتح پانے کی یادگار میں تعمیر کرائی تھی۔ دوسری عمارتیں جنھیں کچھ کم اہمیت حاصل ہے، باز بہادر اور روپ متی کے محلات ہیں۔ اب یہ تمام عمارتیں بھارت حکومت کے محکمہ آثار قدیمہ کی تحویل و حفاظت میں ہیں۔

مآخذ : (۱) فرشتہ : گلزار ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) آئین اکبری، مترجمہ Blochmann و Jarrett؛ (۳) E. Denison Ross : An Arabic History of Gujarat؛ (۴) Imperial Gazetteer of India، ۱۹۰۸ء، ج ۱۷، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳؛ (۵) Sippincott : Gazetteer of the World۔

(T. W. Haig)

⊗ **مانسہرہ** : ایبٹ آباد سے ۱۶ میل کے فاصلے پر تحصیل مانسہرہ کا صدر مقام، یہ بھوت نالے پر پکھلی میدان کے جنوبی کنارے پر واقع ہے اور سطح سمندر سے ۳۶۸۲ فٹ بلند ہے۔ مانسہرہ کے ریسٹ ہاؤس سے جہاں پکھلی کے میدان کا منظر دیکھا جا سکتا ہے۔ وہاں بھوگر منگ اور کاغان کی چوٹی "موسیٰ کا مصلیٰ" کی برف بھی سامنے نظر آتی ہے۔ پکھلی کا میدان زرخیز ہے اور اس میں چاول، مکئی اور دالوں کی کاشت ہوتی ہے۔ پکھلی کے زیادہ تر حصے کے لیے مانسہرہ تجارت کا مرکز ہے۔ یہ قصبہ ایبٹ آباد اور گڑھی حبیب اللہ سے سڑکوں کے ذریعے ملا ہوا ہے۔ گڑھی حبیب اللہ مانسہرہ سے ۱۲ میل کے فاصلے پر ہے۔ ۱۹۰۰ء میں گڑھی کے راستے یہاں سے کشمیر تک سڑک بنی تھی۔ مانسہرہ سے اور سڑکیں بھی نکلتی ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں مانسہرہ کی آبادی ۱۱۸۴۸ تھی۔ یہاں سول ہسپتال، ڈاک خانہ، تار گھر، تھانہ اور سکول موجود ہیں۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق قصبے میں خواندگی کی شرح ۲۶٫۷ تھی۔ بجلی پہنچ چکی ہے۔ یہاں سوات سے آئے ہوئے پٹھان آباد ہیں، جو

سترھویں صدی عیسوی میں پکھلی پر قابض ہوئے تھے۔

مانسہرہ کی شہرت اشوک (۲۷۲ تا ۲۳۲ ق م) کے کتبوں کی وجہ سے ہے جو ایک میل کے فاصلے پر بڑی پہاڑیوں کے دامن میں تین چٹانوں پر موجود ہیں۔ اشوک ۲۷۲ ق م میں تخت نشین ہونے سے پہلے ٹیکسلا کا گورنر بھی رہ چکا تھا اور مانسہرہ کا علاقہ اس کے ماتحت تھا۔ اشوک کی چٹانوں کی حفاظت کے لیے مضبوط چھوٹی چھوٹی دیواریں بنا دی گئی ہیں۔ دو چٹانیں ایک دوسرے کے اوپر تلے ہیں اور تیسری شمال کو ایک ندی کے قریب ہے۔ اوپر نیچے والی چٹانوں میں سے نچلی پر پہلے آٹھ کتبات ہیں جو اس کے جنوب مشرقی پہلو پر کندہ ہیں۔ اگلے چار کتبات بالائی چٹان کے مشرقی اور جنوبی پہلوؤں پر ہیں۔ تیسری چٹان پر تیرھواں اور چودھواں کتبہ ہیں۔ ضلع ہزارہ کے گزیٹیر میں واٹسن لکھتا ہے کہ چودھواں کتبہ نہیں ملتا، لیکن E. Hultzsch نے *Inscriptions of Asoka* میں چودھواں کتبہ دیا ہے۔ اس نے تمام کتبوں کا عکس بھی شامل کیا ہے اور رومن اور ہندی رسم الخط میں ہر کتبے کا متن بھی دیا ہے۔ کتبات کا انگریزی میں ترجمہ واٹسن نے گزیٹیر کے ضمیمہ نمبر ۴ میں دیا ہے۔ شہباز گڑھی ضلع پشاور کے اشوک کے کتبات کی طرح مانسہرہ کے کتبات بھی خروشتی رسم الخط میں ہیں، جو عربی اور فارسی کی طرح دائیں سے بائیں کی طرف لکھا جاتا ہے۔ یہ ایسا امتیازی وصف ہے جو برصغیر میں اشوک کے باقی کتبات میں نہیں پایا جاتا۔ کتبات میں بدھ مت کے احکامات کی پابندی، باہمی رواداری اور احترام آدمی پر زور دیا گیا ہے۔ تیرھویں کتبے میں لنگہ کی لڑائی کا ذکر ہے جو اشوک کے نویں سال حکومت میں ہوئی تھی جس میں ایک لاکھ آدمی مارے گئے تھے اور ڈیڑھ لاکھ قید ہوئے۔ یہ کشت و خون اور تباہی اور بربادی اس کی توبہ کا موجب بنی اور حق شناسی کی اشاعت اس نے اپنا مسلک بنا لیا۔

مآخذ: (۱) ایچ۔ ڈی واٹسن: *Gazetteer of the Hazara District*، لنڈن ۱۹۰۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) موجمدار: *An Advanced History of India*، نیو یارک ۱۹۶۰ء، ص ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۳؛ (۳) *Hazara District Census Report, 1961*؛ (۴) E. Hultzsch: *Inscriptions of Asoka*، آکسفورڈ ۱۹۲۰ء؛ (۵) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، مطبوعہ کراچی، ص ۳۳ تا ۳۰، (عبدالغنی، رکن ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

اَلمانع: اللہ تعالٰی کا ایک نام رک بہ اللہ۔

مانغر: [''مانگر'' جو چاندی کے ایک آقچہ میں چار ہوتے تھے] ابتدائی عثمانلی عہد کے تانبے کے سکے کا عام نام جس طرح آلتون (سونے کا) اور آقچہ (چاندی کا) سکہ کہلاتا تھا، لیکن اس نام کا ایک خاص تانبے کا سکہ سلطان سلیمان ثانی کے عہد اور مالی مشکلات کے زمانے میں مضروب ہوا تھا۔ ۱۰۹۹ھ / ۱۶۸۷ء میں یہ فیصلہ ہوا کہ عارضی طور پر ایک فرضی قیمت کا (token) تانبے کا سکہ جاری کیا جائے جسے اس وقت واپس لے لیا جائے جب ملک کی مالی حالت بہتر ہو جائے؛ چنانچہ ایک اوقہ تانبے کے [= ۴۰۰ درہم] ۸۰۰ مانغر بنائے گئے اور انہیں نصف اسپر [چاندی کا سکہ $\frac{1}{2}$ یا $\frac{1}{3}$ درہم] کے برابر قرار دے کر چلایا گیا۔ اس پر بھی جب مالی حالت میں کچھ اصلاح نہ ہوئی تو ان کی قیمت پوری ایک اسپر کر دی گئی۔ یہ علاج مرض سے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوا کیونکہ ملک میں تانبے ہی تانبے کے سکے جاری ہو گئے اور نقرئی اور طلائی سکوں کا رواج ختم ہو گیا۔

مانگر پیتل اور دوسری سستی دھاتوں کی نقلی اشرفیوں (sequins) کا نام بھی ہے جو زیور کے طور پر استعمال ہوتی ہیں۔

مآخذ: (۱) M. Belin: Essais sur l' Histoire économique de lee Turquie، در J. A.، سلسلہ ۶، ج ۳ تا ۵ (۱۸۶۳-۱۸۶۵ء)؛ (۲) احمد جواد بے: Etat Militaire ottoman، مترجمہ Georges Macrides، قسطنطنیہ پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۱۰۶ ببعد۔

(J. ALLAN)

* **مانی**: (منی Mani) وہ نام جو عثمانلی ترکی زبان میں ان عوامی گانوں کو دیا جاتا ہے جو رباعی کی شکل میں ہوں۔ یہ نام عربی لفظ معنٰی کی بگڑی ہوئی صورت ہے جس کے معنی "خیال و فکر" ہیں اور کسی طرح بھی ان سب علاقوں میں رائج نہیں ہے جہاں عثمانلی ترکی بولی جاتی ہے۔ بہت سے اضلاع میں منفرد رباعیات کو متعدد اشعار کے گیتوں کی طرح محض تُورکو کہا جاتا ہے۔ رباعی کی شکل کے گیت تقریبًا سب ترک اقوام میں موجود ہیں، لہذا یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ترکی نسل کی قدیم اقوام میں بھی پائے جاتے تھے۔

جیسا کہ عام طور پر ترکی کی عوامی شاعری میں ہے، مانی کا وزن بعض اوقات محض اجزای کلمہ پر مبنی (Syllabic) ہوتا ہے (یعنی ان میں اجزای کلمہ کی ایک مقررہ تعداد ہوتی ہے اور کوئی معینہ وقفہ نہیں ہوتا)، اور بعض اوقات وزن زوردار اجزای کلمہ پر مبنی ہوتا ہے (جن میں ایک معینہ وقفہ ہوتا ہے اور اس طرح ضعیف اور قوی اجزا کی ترتیب ایک حد تک معیّن ہوتی ہے)۔ بالعموم مصرعوں میں سات اجزا ہوتے ہیں (۴+۳، اور شاذ و نادر ۲-۳-۲)۔ ایسی رباعیات شاذ ہی پائی جاتی ہیں جن میں چاروں مصرعے یکساں ہوں، بلکہ عموما تیسرا مصرعہ دیگر مصرعوں سے مختلف ہوتا ہے (۳-۳، ۳-۴، ۴-۳، ۳-۴، یا ۴-۳، ۴-۳، ۳-۴، ۴-۴، ۳-۴ وغیرہ)۔

ترکی رباعیات میں قافیے کی ابتدائی ترتیب الف ب ج ب (دو مصرعے ہم قافیہ) ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ رباعی در اصل دو بیتی تھی۔ عثمانلی مانی میں اس شکل کا بھی ارتقا پایا جاتا ہے؛ چنانچہ اس میں تین مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں (الف ۔ الف ۔ ب الف)؛ تاہم دوسرے اور چوتھے مصرعے کا مشترک قافیہ اکثر اس قافیے سے مکمل تر اور واضح تر ہوتا ہے جو پہلے اور دوسرے مصرعوں میں مشترک ہوتا ہے۔ صنعت جناس یا تجنیس لفظی (alliteration) جو اکثر ترکوں، بالخصوص شمال کے ترکوں میں رائج اور مقبول ہے، مانی میں صرف کبھی کبھی پائی جاتی ہے۔ یہ جناس مصراعی (یعنی کسی ایک مصرعے کے الفاظ کے ابتدائی حروف کا یکساں ہونا، مثلا قرہ قویون قاورمہ سی، بتمہ بتزمہ باق، وغیرہ) کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یہ تجنیس دو شکلوں میں ہوتی ہے: (۱) نثر میں ایک سطر میں ہر لفظ اور جناس شعری کے طور پر بھی (یعنی کسی شعر کے مصرعوں کے ابتدائی حروف کا یکساں ہونا، مثلا ساری گولوم برنده، سنک انصاف ترنده، موج بنله یوق سیوریم، سگّ گوکل ورنله)۔

جہاں تک موضوع کا تعلق ہے بیشتر مانیاں دو حصوں میں منقسم ہوتی ہیں، یعنی ایک تمہید جو فطرت سے متعلق ہوتی ہے اور آخری حصہ جو شخصی یا ذاتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ شروع میں ان دونوں حصوں کا بہت گہرا تعلق ہوتا ہوگا؛ تاہم سب مانیوں میں اس قسم کا تعلق تلاش کرنا غلط ہوگا، کیونکہ گویے بسا اوقات آخری حصے فی البدیہہ نظم کر کے ایسی بنی بنائی تمہیدوں کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں جو قدیم تر نظموں سے لی جاتی ہیں اور اس کا بالکل خیال نہیں کرتے کہ دونوں حصوں کے افکار میں کوئی تسلسل ہے یا نہیں۔ بیشتر

مانیوں میں تغزل کا رنگ پایا جاتا ہے لیکن بعض ھجویہ بھی ھوتی ھیں اور بعض میں رباعیات کی شکل میں سپاھیوں اور ڈاکوؤں کے گیت بھی ملتے ھیں اور ان رباعیات کو جو اناطولی قزاق چاقی جی کی بابت لکھی گئی ھیں، یورپی علما نے بہت سراہا ہے۔ چند ایسی مانیوں کو جو شروع میں الگ الگ تھیں اب اکثر باہم ملا کر خاصے لمبے لمبے منظوم قصوں (ballads) کی شکل دے دی جاتی ہے، لہذا مانی اور تورکو کو بنیادی طور پر گیت کی دو الگ الگ قسمیں خیال کرنا غلط ھوگا۔

ان مانیوں کی تعداد جو عوام میں رائج ھیں بہت بڑی ہے۔ انھیں ھر قسم کے تیوھاروں اور تقریبوں میں گایا جاتا ہے، اور لوگ گھروں میں جاڑے کی لمبی راتوں میں اپنے کام میں لگے ھوئے بھی انھیں گاتے رھتے ھیں۔ ھدرلیز (Hedrelez) یعنی یوم قدیسی جرجیس (St. Georges) (۲۳ اپریل) پر نوجوان لڑکیاں انھیں استخارہ کرنے اور فال نکالنے کے لیے استعمال کرتی ھیں۔

عثمانلی ترکوں کے ھاں جناسلی یعنی ایسی مانیاں جن میں سے ایہام لفظی پایا جاتا ہے، بہت مقبول ھیں۔ یہ ایسی رباعیات ھوتی ھیں جن میں قوافی یکساں اجزای کلمہ کے ھوتے ھیں لیکن ان کے معنی مختلف ھوتے ھیں۔

مآخذ: (۱) I. Kunos: دو عثمانلی ترکی کے عوامی گیتوں کے مقدمہ میں بالخصوص در Osman török nepköltesi gyüjtemeny، کی دوسری جلد، بوڈاپسٹ ۱۸۸۹ء اور Proben der volkslitteratur der türkischen Stamme، طبع Radloff، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء کی آٹھویں جلد؛ (۲) G. Jacob: Türkische Volkslitteratur، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۳ ببعد؛ (۳) T. Kowalski: Ze studjow nad forma poezji ludow tureckich، کراکاو (Krakow) ۱۹۲۲ء، ص ۹۳ ببعد، ۶۷ ببعد۔ مندرجہ ذیل تصانیف میں بھی مانیوں کے مجموعے پائے جاتے ھیں: (۴) Kunos: Türkische Volkslieder، WZKM، ج ۴؛ (۱۸۹۰ء) Chrestomathia Turcica بوڈاپسٹ ۱۸۹۹ء؛ (۵) Littmann: Tschakydeschy ein Räuberhauptmann der Gegenwart، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۶) T. Towalski: Piosenki ludowe anatolskie o rozbojniku Czakydzym، Rocznik Orjentalistyczny، ۱: ۲۲۷ تا ۲۰۰؛ (۷) W. Heffening: Türkische Volkslieder، در Isl.، ۱۳، ۲۳۶ تا ۲۹۶؛ (۸) Wl. Gordlewskiy: Obrazci osmanskago narodnago twořčestwa، ماسکو ۱۹۱۶ء؛ (۹) Räsänen: Eine Sammlung von Mâni-Liedern aus Anatolien، Journal de la Société Finno Ougrienne، ج ۴۱ (۱۹۲۶ء) (یہ ۲۹۰ مانیوں کا مجموعہ ہے جن میں سے زیادہ تر شمال مشرقی اناطولیا کی ھیں)؛ (۱۰) سعد الدین نزھت اور محمد فرید: قونیہ ولایتی خلقیات و حرثیاتی قونیہ، ۱۹۲۶ء، ص ۱۵۵ تا ۱۷۷ (ولایت قونیہ کی ۲۰۵ مانیوں کا مجموعہ)؛ (۱۱) اناطولو ترکلرینک خلق ادبیاتی، ۱: مانیلر (متون کا مجموعہ جس پر کوپرولوزادہ محمد فواد کا نہایت مبسوط دیباچہ ہے اور جسے عنقریب قسطنطینیہ کا ترک زبان کی ادبیات کا ادارہ شائع کرنے والا ہے)؛ (۱۲) نیز قب وہ ماخذ جو مقالہ تورکو Türkü کے تحت دیے گئے ھیں۔

(T. KOWALSKI)

مانی: رک بہ زندیق۔

مَاءُ الْعَیْنَیْن: الشنکیطی [شنقیطی] موریتانیا Mauritania [رک بآں] کا ایک مشہور حریت پسند شیخ طریقت جو انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں گزرا ہے (اس کے اس "لقب" کی کئی طرح تشریح و توجیہ کی جاتی ہے؛ اس کے

لفظی معنی ''آنکھوں کا پانی'' ہیں، لیکن زیادہ تسلی بخش وہی توجیہ ہے جس کی رو سے قرۃ العین جیسی حسن تعبیر (euphemism) پائی جاتی ہے).

محمد مصطفٰی ماءالعینین اپنے ملک کے ایک مشہور و معروف مرابطی سردار محمد فاضل بن مائین کا بارھواں بیٹا تھا، جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں ولاتہ میں پیدا ہوا تھا اور شنقیطی قبائل کے جنوب مشرق میں واقع الحوض کے علاقے میں موروں کے قبیلۂ گلامکہ کا سردار تھا۔ سلسلۂ بکّایہ سے قطع تعلق کر لینے کے بعد جس کا شیخ المختار الکُنتی [رک بآں] تھا، اس نے ایک نئے سلسلۂ طریقت کی بنیاد ڈالی جو طریقۂ قادریہ [رک بآں] سے وابستہ تھا اور جس کا نام اس نے اپنے نام کی نسبت سے فاضلیہ رکھا۔ ۱۸۶۹ء میں محمد فاضل کے انتقال کے بعد ماءالعینین الحوض کے علاقے سے علوم اسلامیہ کی تکمیل کی غرض سے شنقیط چلا آیا [شنقیط کے اس بارونق علمی مرکز کے حالات کے لیے دیکھیے وہ طویل اور دلچسپ مخصوص مقالہ جو وہاں کے ایک باشندے احمد بن الامین شنقیطی متوطن قاہرہ نے الوسیط فی تراجم ادباء شنقیط کے نام سے لکھا ہے، قاہرہ ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء]۔ ماءالعینین کئی برس تک الأدْرار [رک بآں] میں رہا، لیکن بعد میں اور زیادہ شمال کی طرف السّاقیۃ الحمراء کے علاقے میں چلا گیا جو ۱۸۸۴ء سے معمولاً اس کا مسکن رہا۔ یہ پورا علاقہ جو کبھی ہسپانیہ کے ریو دی اورو Rio de Oro کا شمالی حصہ سمجھا جاتا ہے، قتل و غارت کی وجہ سے ویران پڑا تھا۔ اس نے اس علاقے میں امن قائم کیا، اراضی میں از سر نو کاشت شروع کرائی، کھجوروں کے بے شمار باغ لگائے، ایک طرف سینیگال اور شنقیط کی جانب اور دوسری طرف مراکش کی سمت میں تجارتی کاروانوں کی آمد و رفت کو ترقی دی۔ اس نے اپنی مستقل سکونت کے لیے سمارہ کا مقام منتخب کیا جہاں اس نے بعد میں وادی ترزاوا کے کنارے اپنے لیے مراکشی طرز کا ایک ''قصبہ'' بھی تعمیر کرایا۔ شمالی افریقہ کے صحرائی ممالک کے اکثر مذہبی شیوخ کی طرح وہ بھی امور تجارت و سیاست اور مرابطوں کی مخصوص تبلیغی سرگرمیوں میں مشغول رہا کرتا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک قلیل مدت ہی میں اس نے اپنے گرد اپنے پیروؤں کی ایک کثیر تعداد جمع کر لی جو تمام مراکش کے طول و عرض میں اپنے لباس کی بنا پر ''نیلے آدمیوں'' (نیلی پوشوں) کے لقب سے مشہور ہو گئے، اس لیے کہ وہ خنت (گنی کا ایک سوتی کپڑا) کا جلابہ، عمامہ اور برنس پہنتے تھے اور ان سب کپڑوں کا رنگ نیلا ہوتا تھا۔ یہ لوگ اپنے شیخ کے نام کی نسبت سے عینیہ اور شناقطہ (یعنی اہل شنقیط) کہلاتے تھے۔

ماء العینین نے بہت جلد سلاطین مراکش سے باقاعدہ مراسم پیدا کر لیے۔ مولای عبدالرحمٰن بن ہشام [رک بآں] کے زمانے میں وہ اسلام کے مقامات مقدسہ کی زیارت کے سلسلے میں اس ملک میں قیام پذیر بھی رہا (۱۲۳۸ تا ۱۲۷۶ھ / ۱۸۲۲ء تا ۱۸۵۹ء)۔ اس کے بعد خصوصاً مولای الحسن [رک بآں] (۱۲۹۰ تا ۱۳۱۱ھ / ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۳ء) کے عہد میں وہ مراکش اور فاس تک باقاعدہ آتا جاتا رہا۔ سلطان ہمیشہ اس کی خاطر مدارات کیا کرتا تھا کیونکہ وہ اس کے لیے غلام مہیا کرتا تھا (اس نے غلاموں کی تجارت بھی اختیار کر رکھی تھی)۔ جب نوجوان مولای عبدالعزیز [رک بآں] ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۴ء میں تخت نشین ہوا تو اس نے اس کی خدمت میں بھی پیام اطاعت بھیجا اور ۱۸۹۶ء میں خود اس کی ملاقات کے لیے مراکش آیا۔ سلطان نے عطیے کے طور پر ملک کے جنوبی صدر مقام

میں اسے اپنے سلسلے کا ''زاویہ'' تعمیر کرنے کے لیے زمین عطا کی اور ایک جہاز بھی کرایے پر لے دیا جس میں وہ اپنے حوالی موالی کے ساتھ مُغادَر Mogador کی بندرگاہ سے طرفایہ تک کا سفر کر سکے جو اس کے صدر مقام صمارہ کے لیے ریو دی اورو Rio de Oro کی قدرتی بندرگاہ تھی۔ اس زمانے سے اس بندرگاہ کو کسی قدر اہمیت حاصل ہو گئی، جرمن، یونانی اور ہسپانوی جہاز اس جگہ مراکش کا تجارتی مال اتارتے اور اس حریت پسند سردار کے لیے کثیر تعداد میں اسلحہ اور گولا بارود بھی لاتے تاکہ وہ یہ سب اپنے مریدوں کو مہیا کر سکے اور شنقیطی قبائل کو اس غرض سے فرانسیسیوں کے خلاف لڑنے کے لیے مسلح کر سکے کہ وہ اپنے تسلط کو سینیگال Senegal کی حدود سے آگے نہ بڑھا سکیں۔ کئی سال تک ماء العینین اس تمام وسیع رقبے میں جو اس کے زیر اقتدار تھا، موریتانیا میں فرانسیسی اثر و نفوذ کے خلاف ایک مزاحمتی ماحول قائم رکھنے میں کامیاب رہا۔ غیر ملکیوں کے خلاف ہنگامہ آرائیوں کا بڑا محرک اکثر یہی شخص ہوتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تجکجہ کے قریب زیویر کوپولانی Xavier Coppolani نامی سیاح کو ۱۲ مئی ۱۹۰۵ء کو قتل کر دیا گیا تو فرانس نے ۱۹۰۶ء میں تاگنت Tagent پر قبضہ کر لینے کا فیصلہ کر لیا۔

ان واقعات کے بعد ماء العینین نے ان تمام بڑے بڑے مور قبیلوں کے سرداروں کو جمع کیا جن سے اس کا اتحاد تھا۔ وہ انھیں اس غرض سے اپنے ساتھ لے گیا کہ وہ موریتانیا میں فرانس کے خلاف حکومت مراکش سے امداد و اعانت کا مطالبہ کریں۔ مولای عبدالعزیز نے اس کا خاطر خواہ طریقے پر استقبال کیا اور وہ اس بات میں کامیاب ہو گیا کہ سلطان کا ایک عمزاد بھائی مولای ادریس ''مخزن'' کے نمایندے کی حیثیت سے اَدْرار بھیجا جائے۔ اس کے ساتھ ہی ماء العینین کو یہ اختیار دیا گیا کہ تِزنیت کے مراکشی قصبے کو اپنا مستقر بنا لے، لوگوں کو دعوت جہاد دے اور السُوس سے لے کر ساقیۃ الحَمرا تک پھیلے ہوئے تمام مجاہدین کو اپنے گرد جمع کر لے۔ جو امیدیں مولای عبدالعزیز نے ماء العینین کے منصوبوں سے وابستہ کر رکھی تھیں وہ بہت جلد غلط ثابت ہوئیں؛ چنانچہ جب فرانسیسیوں نے وُجدہ پر قبضہ کر لیا اور شاویہ کو تاراج کر ڈالا تو سلطان کو ماء العینین سے اپنی بے تعلقی کا اعلان کرنا پڑا۔ ماءُ العینین کے لیے خود اپنے ملک میں بھی کامیابی کی کوئی صورت باقی نہیں رہی تھی، کیونکہ الأدرار کی مہم کے دوران فرانسیسی افواج نے کرنل گورا Gaurau کے زیر کمان اس کی افواج کو تتر بتر کر کے اس کی طاقت پر مہلک ضرب لگا دی تھی؛ تاہم ماءُ العینین اپنے پرانے علاقے میں اپنا سابق اقتدار دوبارہ حاصل کر لینے کی امید سے دست بردار نہ ہوا بلکہ اس کے عزائم اس سے بھی کچھ زیادہ بلند تھے کیونکہ مئی ۱۹۱۰ء میں اس نے بلا تامل اپنے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا اور مراکش کو فتح کرنے کی کوشش کی جسے اس کے خیال میں علوی بادشاہوں نے کفار کے ہاتھ بیچ دیا تھا۔ ماورائے اطلس (Anti-Atlas) اور السوس کے تمام قبائل کو اپنے گرد جمع کرنے کے علاوہ اس نے اپنے پیروں کو بھی اکٹھا کر لیا اور مراکش جا پہنچا اور اس نے اس شہر سے چل کر وسطی اطلس سے ہوتے ہوئے اچانک فاس پر حملہ کرنے کی کوشش کی، لیکن تادلا [رک بآں] کے قریب اس کی پیش قدمی کو جنرل موئنیر Moinier کی قیادت میں ایک دستے نے روک کر ۲۳ جون ۱۹۱۰ء کو اسے مکمل شکست دے

دی۔ وہ بمشکل تمام اپنی جان بچا کر السوس پہنچا، جہاں اس کے تمام مریدوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور اسے بسر اوقات کے لیے اپنے غلام اور بھیڑ بکریوں کے گلّے فروخت کرنا پڑے۔ اس کے بعد وہ تزنیت کے قصبے میں خانہ نشین ہو گیا، جہاں ۱۷ شوّال ۱۳۲۸ھ / ۲۸ اکتوبر ۱۹۱۰ء کو اس نے وفات پائی۔

دو برس بعد ماء العینین کے بیٹے احمد الہیبہ نے بھی سلطان بننے کی کوشش کی۔ اس نے مہدویت کے دعوے کا اعلان کر دیا اور تزنیت سے روانہ ہو کر ۱۸ اگست ۱۹۱۲ء کو مراکش میں داخل ہوا جہاں اس نے اپنی بادشاہی کا اعلان کیا اور اس کی فوج نے شہر کو نذرِ تیغ و آتش کر دیا۔ ۲۹ اگست کو کرنل مینجن Mangin نے بنگوئیرر Benguérir کے مقام پر الہیبہ کو شکست فاش دی اور سیدی بوعثمان کے مقام پر ایک اور لڑائی کے بعد ۷ ستمبر کو مراکش میں داخل ہو گیا۔

ماء العینین، جس کے مراکش میں خفیہ اور علانیہ مرید بہت سے تھے، اپنی وفات کے بعد بھی ملک بھر میں ایک زاھد اور بزرگ عالم دین کی حیثیت سے مشہور رہا۔ ”اس کا سر منڈا ہوا تھا، چہرے پر نقاب رہتی تھی، ھمیشہ سفید لباس پہنتا اور صرف نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں عوام کے سامنے آتا تھا۔ ماء العینین نے زاھدانہ زندگی بسر کی، وہ صرف دودھ، کھجوروں اور بھیڑ کے گوشت پر گزر کیا کرتا تھا۔ وہ بڑا عالم تھا۔ اس نے بہت سی کتابیں دینیات، تصوّف، علم نجوم، علم ھیئت، مکشفات روحانی، دینی و اعتقادی مناظرات اور مابعد الطّبیعی نظریات پر تصنیف کیں، نیز سحر و طلسمات کے ایسے اوراد پر بھی جن کے ذریعے دولت و قوت حاصل کی جا سکے۔ اپنے والد اور بھائی کی طرح اسے بھی اس بات کا شوق تھا کہ اپنے مریدوں میں ایک صاحب کرامات و اعجاز ولی مشہور ہو جائے؛ چنانچہ الساقیة الحمراء (Seguiet) اور مراکش میں اس کے ان کراماتی اعمال کی وجہ سے اس کا اقتدار بہت بڑھ گیا تھا“ (E. Richet: *La Mauritanie*، پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۶ تا ۱۲۷)۔

ماء العینین کی تقریبا سب مذکورہ تصانیف اس کے اپنے خرچ پر فاس میں چاپ سنگی میں شائع ہوئیں۔ اس نے مرابطی سلسلے کی دعوت و تبلیغ کے لیے ان کتابوں کو دور دور تک تقسیم کیا۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ادب المخالطة مع الیتیم، مفید السامع کے حاشیے پر، عدد ۲۰، ۱۳۲۲ھ؛ (۲) الاقدس علی الانفس، امام الحرمین کی تصنیف ورقات کی شرح، ۱۳۲۰ھ؛ (۳) دلیل الرفاق علی شمس الاتفاق، ۱۳۲۰ھ، ۳ جلدیں؛ (۴) دیوان، متصوفانہ شاعری، ۱۳۱۶ھ؛ (۵) جواب المحققة فی اخبار الخرقة، ۱۳۰۲ھ؛ (۶) کتاب فاتق الرتق علی راتق الفتق، ۱۲۹۲ھ، بار ثانی ۱۳۰۹ھ؛ (۷) ھدایة المبتدئین و نعمة المنتہین، ارجوزة فی النحو، ۱۳۲۲ھ؛ (۸) حجة المرید فی الجہر بالذکر علی المرید، ۱۳۲۱ھ؛ (۹) ابراز اللآلی المکنونة فی الاسامی الظاھرة والمضمرة، ۱۳۲۲ھ؛ (۱۰) اظہار الطریق المشتہر علی ”سمع ولا تعتزز“ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۱) الخلاص فی حقیقة الاخلاص، ۱۳۲۰ھ؛ (۱۲) الکبریت الاحمر، ۱۳۲۳ھ؛ فاس میں بھی طبع ہوئی ہے؛ (۱۳) قرة العینین فی الکلام علی الرؤیة فی الدارین، ۱۳۲۲ھ، شمارہ ۱۰ کے حاشیے پر؛ (۱۴) مایتعلق بالجسد، عدد ۳۶ کے حاشیے پر، ۱۳۲۰ھ؛ (۱۵) مجمع الدرر فی التوسل بالاسماء والآیات والسور، ۱۳۰۹ھ؛ (۱۶) المقاصد النورانیة،

۱۳۰۶ھ، شمارہ ۹۲ کے حاشیے پر، بار ثانی ۱۳۲۰ھ؛ (۱۷) مبصر المتشوف علی منتخب التصوف، ۱۳۱۲ھ، ۲ جلدیں؛ (۱۸) مفید الحاضرۃ والبادیۃ بشرح حدیث الابیات الثمانیۃ، ۱۳۲۶ھ؛ (۱۹) مفید الراوی علی انی مخاوی، ۱۳۰۹ھ؛ (۲۰) مفید السامع والمتکلم، فی احکام التیمم و المتیمم، ۱۳۲۱ھ؛ (۲۱) مغری الناظر والسامع علی تعلم العلم النافع، ۱۲۹۳ھ؛ (۲۲) منیل البشر فی من یظلہم اللہ بظل العرش، ۱۳۱۲ھ؛ (۲۳) منیل المآرب علی الحمد للہ کفایۃ الواجب، ۱۳۰۹ھ؛ (۲۴) منتخب التصوف، مطبوعہ ۱۳۲۵ھ؛ (۲۵) مظہر الدلات المقصودۃ فی الفاظ التحیات، ۱۳۲۱ھ؛ (۲۶) مزیلۃ النکد عمن لا یحب الحمد، شمارہ ۱۱ کے حاشیے پر؛ (۲۷) نصیحۃ النساء، ۱۳۲۱ھ؛ (۲۸) نعت البدایات و توصیف النہایات، ۱۳۱۸ھ، ۱۳۲۳ھ میں قاہرہ میں بھی شائع ہوئی تھی؛ (۲۹) سہل المرتقی فی الحث علی التقی، ۱۳۰۶ھ؛ (۳۰) السیف والموسی فی قضیۃ الخضر و موسی، ۱۳۲۰ھ؛ (۳۱) سیف المجادل للقطب الکامل، تاریخ ندارد؛ (۳۲) سیف السکت للمتعرض لنافی اولی الوقت، تاریخ ندارد؛ (۳۳) الصلات فی فضائل بعض الصلوت، ۱۳۲۱ھ؛ (۳۴) صلۃ المترحم علی صلۃ الرحم، ۱۳۲۲ھ؛ (۳۵) تبیین الغموض علی نعت العروض، ۱۳۲۰ھ؛ (۳۶) تقیید یتعلق بحدیث ''انما الاعمال بالنیات''، ۱۳۲۰ھ؛ (۳۷) تنبیہ معاشر المریدین علی کونہم لاصحاب الصحابۃ تابعین، ۱۳۲۱ھ؛ (۳۸) تنویر السعید فی العام و الخاص، ۱۳۲۰ھ؛ (۳۹) ثمار الزہر، نظموں کا مجموعہ، مطبوعہ ۱۳۲۳ھ؛ (۴۰) تبیان الحق الذی بالباطل محق، ۱۳۲۱ھ.

ماء العینین کے بیٹے محمد تقی اللہ نے ایک مختصر سا مخصوص مقالہ اپنے والد کے حالات کے متعلق لکھا تھا جس کا نام مذکر الموارد بسیرۃ ماء العینین ذی الفوائد، فاس ۱۳۱۶ھ، ہے، اس کا حوالہ احمد الشنقیطی کی تصیب الوسیط کے ص ۳۶۰ تا ۳۶۲ پر بھی ہے.

مآخذ: (۱) مقالہ موریتانیا کے مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) وہ مقالہ جس پر ''متبصر'' کے دستخط ہیں: *Mâ el Aïnîn ech Changuity*، در *R.M.M.*، ۱۹۰۷ء، ۱: ۳۴۳ تا ۳۵۱ اور (۲) *l'Afrique française*، Bulletin du Comité et Renseignements Coloniaux، بمواضع کثیرہ.

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **ماوراءالنہر:** (ع)؛ ''وہ جو دریا کے پار ہے'' اس سر زمین کا نام جسے دریاے آمو [رک بآں] کے شمال میں عربوں نے فتح کر کے مملکت اسلام میں شامل کیا۔ ماوراء النہر کے علاقے کی شمالی اور مشرقی سرحدوں کا محل وقوع کچھ ایسا تھا کہ وہاں اسلامی اقتدار کے قیام و خاتمے کا دارومدار سیاسی حالات پر موقوف تھا۔ دیکھیے جغرافیہ دانان عرب کے بیانات متعلقۂ ماوراء النہر، در Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۳۳ ببعد؛ W. Barthold: *Turkestan*، (سلسلۂ یادگار گب، سلسلۂ جدیدہ، لنڈن ۱۹۲۸ء)، ص ۶۴ ببعد۔ ماوراء النہر کا لفظ عربی ادب سے فارسی ادب میں منتقل ہوا۔ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے زمانے میں بھی حافظ ابرو [رک بآں] نے ایک باب (آخری باب) اپنی جغرافیائی تصنیف میں ماوراء النہر کے لیے مخصوص کیا ہے۔ ادبی روایات کے زیر اثر ماوراء النہر کا لفظ خود وسط ایشیا میں

بھی زمانۂ حال تک استعمال ہوتا رہا تھا (بابر سلسله یادگار گب، ج ۱، اشاریه؛ اوزبیک محمد صالح : *Sprav. Knizka Samark Oblasti*، ۵ : ۲۴۰ و مقامات کثیره) حالانکه وسط ایشیا کے باشندوں کے لیے یه ممالک دریا کے اِس پار تھے نه کہ اُس پار.

(W. BARTHOLD)

⊗ **الماوردی**، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری ثم البغدادی ۳۶۴ھ / ۹۷۴ء میں عراق کے شہر بصره میں پیدا ہوا (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، ۱۲ : ۱۰۲؛ ابن الجوزی : المنتظم، ۸ : ۱۹۹ ببعد؛ ابن خلّکان : وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰؛ تاج الدین السّبکی : طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۰)۔ الماوردی کی وجه نسبت عرق گلاب سے ہے جس کی تجارت کرتے تھے (بیع ماء الورد) ہے (وفیات، ۱ : ۴۱۰؛ طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۱)۔ بصره میں اس نے شیخ ابوالقاسم الصّیمری سے تفسیر، فقه اور اصول فقه کا درس لیا، پھر وہ بغداد منتقل ہو گیا جہاں اس نے شیخ ابو حامد الاسفرائنی سے علوم متداوله کی تکمیل کی، ان دو بزرگوں کے علاوه حسن بن علی الجبلی، محمد بن عدی بن زحرالمقری، محمد بن معلی الازدی اور جعفر بن محمد بن الفضل البغدادی بھی الماوردی کے شیوخ میں شامل ہیں (یاقوت : معجم الادباء، ۱۵ : ۵۲؛ کرد علی : کنوز الاجداد، ص ۲۲۲ ببعد)۔ الماوردی نے تفسیر، فقه، اصول فقه، عقائد، سیاست اور ادب میں کمال پیدا کیا (طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۱؛ کرد علی : کنوز الاجداد، ص ۲۷۲ ببعد)۔ الماوردی سے استفاده کرنے والوں میں ابوبکر خطیب بغدادی اور ابو العز احمد بن عبدالله بن کاوش بھی شامل ہیں (تاریخ بغداد، ۱۲ : ۱۰۲؛ طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۳؛ شذرات الذهب، ۳ : ۲۸۴؛ کنوز الاجداد، ص ۲۷۴؛ وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰)۔ ابوالحسن الماوردی کی تصانیف میں سے کتاب الحاوی الکبیر فی فقه الشافعیة؛ ادب الدنیا والدین، الاحکام السلطانیة، قانون (یا قوانین) الوزارة، سیاسة الملک؛ کتاب العیون و النکت؛ نصیحة الملوک؛ تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی سیاسة الحکومات، اعلام النبوة؛ معرفة الفضائل؛ الامثال والحکم؛ کتاب الاقناع فی الفقه اور تفسیر القرآن الکریم قابل ذکر ہیں (حوالهٔ مذکور، نیز خیر الدین الزرکلی : الاعلام، ۵ : ۱۴۶؛ کحالہ : معجم المؤلفین، ۷ : ۱۸۹).

الماوردی مختلف شہروں میں قاضی کے منصب پر فائز ہوتا رہا اور بالآخر بغداد کا قاضی مقرر ہوا اور وفات تک اسی شہر کے محله درب زعفرانی میں مقیم رہا (تاریخ بغداد ۱۲ : ۱۰۳).

خطیب بغدادی نے الماوردی کو ثقه محدثین اور رواۃِ حدیث میں شمار کیا ہے (کَتَبْتُ عَنْهُ و کَانَ ثِقَةً : میں نے ان سے حدیث کی تحریری روایت کی اور وہ ثقه راوی تھا؛ تاریخ بغداد، ۱۲ : ۱۰۲)۔ ابن حجر العسقلانی نے لکھا ہے کہ وہ اپنی جگه راست گو تھا (صدوق فی نفسه لکنّه معتزلی) مگر معتزلی تھا (لسان المیزان، ۴ : ۲۶۰)؛ تاہم اسے معتزله میں شمار کرنا مناسب نه ہوگا.

تاریخ اسلام میں الماوردی کو یه شرف اوّلیت حاصل ہے کہ اسے سب سے پہلے اَقْضَی القُضاۃ (سب سے بڑا قاضی) کا خطاب دیا گیا۔ عدلیه میں قبل ازیں اعلیٰ ترین عہده قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا ہوتا تھا، مگر خلیفه القادر بالله عباسی نے اس کے علم و فضل اور فقہی علوم میں تبحر کے پیش نظر اسے اَقْضَی القضاۃ کا عہده عطا کیا.

شافعی فقه میں الماوردی کو نہایت بلند مقام حاصل ہے۔ اس کی دو کتابیں (الاقناع اور الحاوی جامعیت و اختصار اور احکام کی تفاصیل پر حاوی

ہونے میں بے نظیر تصوّر ہوتی ہیں۔ الماوردی کہا کرتا تھا کہ میں نے فقه پر مفصل کلام کیا تو چار ہزار صفحات لکھ ڈالے (یعنی الحاوی الکبیر) اور اس موضوع پر جب اختصار سے کام لیا تو صرف چالیس اوراق میں تمام مسائل سمو دیے (یعنی الاقناع میں) (طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۴؛ معجم الادباء، ۱۵ : ۴۳)۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی خلیفه القادر باللہ نے مذاہب اربعه کے فقہا سے اپنے اپنے مسلک کے مطابق ایک مختصر و جامع کتاب لکھنے کو کہا، چنانچه ابوالحسن الماوردی نے اپنے شافعی مسلک کے مطابق کتاب الاقناع تصنیف کی، ابوالحسین القدوری نے اپنے حنفی مسلک کے مطابق مختصر القدوری تصنیف کی ، مالکی فقه کے مطابق علامه ابو محمد عبدالوہاب بن محمد قصر المالکی نے اپنی کتاب المختصر لکھی (حنبلی مصنف اور کتاب کا نام مذکور نہیں ہے!) ۔ یه تینوں کتابیں جب خلیفه عباسی کے سامنے پیش کی گئیں تو اس نے الماوردی کی کتاب کو بہت پسند کیا۔ دربار خلافت سے ایک قاصد الماوردی کے پاس بھیجا گیا اور اسے بتایا گیا که امیرالمؤمنین فرماتے ہیں که جس طرح آپ نے ہمارے دین کی حفاظت کر دی ہے اسی طرح اللہ تعالٰی آپ کو بھی اپنی حفاظت میں رکھے (معجم الادباء، ۱۵ : ۵۵؛ طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۳۰۳؛ کنوز الاجداد، ص ۲۷۳ بعد؛ وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰).

الماوردی نے بعض علماے متقدمین کے مسلک کے مطابق اور اپنے مسلک کے علما کی راے کے برعکس کتاب الاقناع میں لکھا ہے که ذوی الارحام کا میت سے قریب کا رشته ہو یا بعید کا وراثت میں سب برابر کے حقدار ہیں، یعنی قریب کا وارث بعید کے وارث کو حق وراثت سے محروم نہیں کر سکتا (جیسا که ذوی الفروض میں سے قریب والا بعید کو وراثت سے محروم کرنے کا سبب ہوتا ہے)۔

الماوردی اپنے عہد کے ایک ممتاز فقیه، ماہر نظام سیاست و حکومت اور صاف گو عالم دین کی حیثیت سے اچھی شہرت رکھتا تھا۔ سلاطین بنو بویه اسے بے حد عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ عباسی خلفاء یا دیگر امرا کے ساتھ اختلاف پیدا ہوتے تو الماوردی سلاطین آل بویه کے سفیر کے فرائض انجام دیتا اور وہ اس کے توسط پر بے حد اطمینان اور پسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ جو معلومات و اطلاعات انھیں الماوردی فراہم کرتا انھیں حرف آخر تصور کر کے قبول کر لیتے تھے (معجم الادباء، ۱۵ : ۵۳؛ وفیات الاعیان، ۱ : ۴۱۰؛ طبقات الشافعیة الکبری، ۳ : ۴۰۴)، لیکن اس کے باوجود ماہ رمضان ۴۲۹ھ میں عباسی خلیفه نے جب جلال الدوله بن بہاء الدولة بن عضدالدوله سلطان آل بویه کے لیے شہنشاہ اعظم اور ملک الملوک کا لقب اختیار کرنے کی اجازت دے دی تو بعض فقہا نے اس کی شدید مخالفت کی اور کہا که وہ تو صرف اللہ کی ذات کو زیبا ہے، مگر اس عہد کے تین بڑے فقہاء، یعنی ابو طیب الطّبری، التیمی الحنفی اور علامه الصّیمری نے جواز کا فتوی دیتے ہوے کہا که ایسے القاب میں قصد و نیت کا لحاظ ہوگا۔ الماوردی جلال الدوله کے خواص اور مقربین میں شامل تھا مگر اس نے اس کے خلاف فتوی دیا اور شدید مخالفت کی، اس کے بعد الماوردی نے جلال الدوله کے دربار میں آنا جانا بھی بند کر دیا، بادشاہ نے جب الماوردی کو دربار میں بلا بھیجا تو وہ ڈرتے ہوے دربار میں پہنچا، جلال الدوله نے اس سے کہا که مجھے اچھی طرح معلوم ہے که اگر آپ کسی سے محبت کرتے تو وہ میں ہی تھا، آپ نے جو مخالفت کی ہے اس کا سبب صرف اپ کا تقوی و تدین تھا۔

اس سے میرے نزدیک آپ کا مرتبہ اور بھی بلند ہو گیا ہے (معجم الادباء، ١٥: ٥٥؛ طبقات الشافعیة، ٣: ٣٠٥؛ وفیات الاعیان، ١: ٤١٠)۔

ابوالحسن الماوردی ایک مجتہد اور صاحب مسلک عالم تھا، اس لیے اس نے بعض معاملات میں اپنے اسلاف سے اختلاف بھی کیا ہے اور اس کی بعض آراء کو علماء نے معتزلہ کی تائید کے مترادف قرار دیا ہے۔ ابن صلاح کا قول یہ ہے کہ میں الماوردی کو معتزلی تصور کرنے میں متامل تھا کیونکہ میں نے یہ دیکھا تھا کہ وہ اپنی تفسیر میں ان آیات کی تاویل و تشریح کے ضمن میں اہل سنت اور معتزلہ کے اقوال کو نقل کرتا تھا مگر حق یا باطل کی نشاندھی نہیں کرتا تھا۔ میرا خیال تھا کہ اس کا مقصد تمام اقوال حق و باطل کو نقل کرنا ہے، مگر جب میں نے یہ دیکھا کہ بعض مسائل میں وہ معتزلہ کی آراء کو ترجیح دیتا اور پسند کرتا ہے تو مجھے اس کے معتزلی ہونے کا یقین ہو گیا۔ تمام مسائل میں وہ معتزلہ سے متفق نہ تھا، مثلاً مسئلہ خلق قرآن میں وہ اہل سنت کے مسلک کی تائید کرتا تھا، لیکن بعض مسائل میں اس نے معتزلہ کے مسلک کی تائید کی کہ اللہ تعالٰی یہ نہیں چاہے گا کہ بتوں کی پرستش ہو (الاعتراف بان اللہ لا یشاء عبادۃ الاوثان) اور مسئلہ جبر و قدر اور جنت کا مخلوق ہونا (طبقات الشافعیة، ٣: ٣٠٣؛ شذرات الذھب، ٣: ٢٨٦؛ معجم الادباء، ١٥: ٥٥؛ وفیات الاعیان، ١: ٤١٠)۔

ابو الحسن الماوردی بروز منگل ٣٠ ربیع الاول ٤٥٠ھ / ١٠٥٨ء کو ٨٦ سال کی عمر میں فوت ہوا اور اگلے روز، یعنی یکم ربیع الثانی کو بغداد کی جامع مسجد میں اس کی نماز جنازہ ادا کی گئی اور مقبرہ باب حرب میں دفن ہوا (وفیات الاعیان، ١: ٤١٠؛ تاریخ بغداد، ١٢: ١٠٢)۔

الماوردی کی اصل شہرت اس کی کتاب الاحکام السلطانیة کی مرہون منت ہے۔ اس نے نظام سلطنت اور نظریۂ سیاست کے موضوع پر کئی ایک اور کتابیں بھی لکھی ہیں، لیکن اس کتاب کو سب پر فوقیت حاصل ہے۔ الماوردی نے اس کتاب میں اسلامی نظریۂ سیاست و حکومت پر بہت تھوڑی بحث کی ہے اور زیادہ تر اصول حکومت و نظم و نسق کے بارے میں لکھا ہے، مگر اس کے باوجود اسلام کی تاریخ میں نظریۂ سیاست پر یہ سب سے پہلی کوشش ہے (کرد علی: کنوز الاجداد، ص ٢٧٣؛ قمر الدین خان: الماوردی کا نظریۂ ریاست، در رسالہ اقبال، لاہور، جنوری ١٩٥٥ء)۔

الماوردی کے دو معاصرین ابو یعلی الفراء (م ٤٥٦ھ) اور عبدالقادر البغدادی (م ٤٢٩ھ) نے بھی اس موضوع پر کتابیں لکھیں مگر جو شہرت و قبولیت ابو الحسن الماوردی کی کتاب الاحکام السلطانیة کو حاصل ہوئی وہ ان کے معاصرین کی کتابوں کو حاصل نہ ہو سکی۔ ابو یعلی کی کتاب کا نام بھی الاحکام السلطانیة ہے مگر بقول کرد علی ابو الحسن الماوردی کے ہاں علمی تبحر کے ساتھ ساتھ وسیع تجربہ بھی نظر آتا ہے جبکہ ابو یعلی کے ہاں فقط نظریاتی بحث موجود ہے، عملی تجربہ نظر نہیں آتا (کنوز الاجداد، ص ٢٤٢)۔ اس کی وجہ ظاہر ہے، الماوردی نظریاتی بحث کے ساتھ ساتھ سیاست و حکومت کے عملی میدان سے بھی کماحقہ آگاہ تھا، لیکن ابو یعلی درسگاہ کی حدود سے باہر بھی نہ نکل سکا (نیز قب رسالہ اقبال، لاہور، جنوری ١٩٥٥ء)۔ عبدالقادر البغدادی کی کتاب کا نام اصول الدین ہے، لیکن اس کا مواد اور اسلوب استدلال الماوردی کی احکام السلطانیة سے ملتا جلتا ہے (حوالۂ سابق)۔

ابوالحسن الماوردی نے اپنے عہد تک کے تمام مکاتب فکر کے نظریات سے استفادہ کیا تھا ۔ چونکہ وہ فلسفی کے بجائے ایک فقیہ تھا، اس لیے اس کا نظریۂ سیاست فلسفیانہ ہونے کے بجائے فقیہانہ ہے؛ تاہم وہ متقدمین و معاصرین کے خیالات و آراء کی جمع و ترتیب پر ہی اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ مستقل و آزادانہ رائے رکھتا ہے اور اس کے ہاں اصالت رائے موجود ہے (رسالہ اقبال، لاہور جنوری ۱۹۵۵ء، ص ۵۸ تا ۶۰) ۔ الماوردی نے یہ کتاب اپنے مربی و سرپرست عباسی خلیفہ القادر بامراللہ کے اشارے پر تصنیف کی تھی جس نے انہیں اقضی القضاۃ بنایا تھا ۔ اس نے الماوردی کو مقام خلیفہ متعین کرنے کے لیے ایک کتاب تصنیف کرنے کا مشورہ دیا تاکہ خلیفہ اور رعایا کے باہمی حقوق و فرائض واضح ہو جائیں ۔ الماوردی نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ اندلس کے اموی خلفاء اور مصر کے فاطمی خلفاء کی خلافتوں کی نفی بھی ہو جائے اور عباسی خلیفہ کے ساتھ ساتھ آل بویہ بھی خوش ہو سکیں (حوالۂ سابق) ۔

الماوردی کے نزدیک خلیفہ یا امام کا تقرر عقلی تقاضا نہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کا تقاضا اور فرض کفایہ ہے، خلیفہ یا امام کی بیعت پر تمام امت کا اجماع و اتفاق لازمی ہے (الاحکام السلطانیہ، ص ۴) ۔ امام یا خلیفہ کا تقرر انتخاب کے ذریعے ہوگا جس میں امت کے خواص و عمائدین حصہ لیں گے جو عدل، علم دین اور حکمت و رائے، یعنی امت کی فلاح و بہبود سے آگاہ ہوں گے، خلیفہ کے لیے سات لازمی اوصاف یہ ہوں گے : عدل، علم، صحت بدنی، اعضائے جسمانی کی سلامتی، عقل، شجاعت اور قریشیت (الاحکام السلطانیہ، ص ۵) ۔

خلیفہ کا انتخاب مجلس شوریٰ یا اہل حل و عقد کریں گے یا خود خلیفہ اپنے جانشین کو نامزد کرے گا، امت میں سے ایک شخص بھی اگر ایک خلیفہ کی بیعت کر لے تو اسے خلیفہ تسلیم کرانے کے لیے کافی ہے، یکساں فضیلت اور مرتبے کے مالک دو امیدواروں کی موجودگی میں مجلس شوریٰ بغیر سبب بتائے کسی ایک کے ہاتھ پر بیعت کر سکتی ہے، اگر خلافت کی لازمی شرائط پوری کرنے والا شخص اپنے سے افضل تر کی موجودگی میں خلیفہ بن جائے تو جائز ہوگا، خلافت کا امیدوار ایک ہی ہو تو انتخاب کی ضرورت نہیں، خلیفہ اپنا ولی عہد مقرر کر سکتا ہے اور بیک وقت دو خلیفے نہیں ہو سکتے (الاحکام السلطانیۃ، ص ۸ تا ۱۴) ۔

مآخذ : (۱) ابوالحسن علی الماوردی : الاحکام السلطانیۃ، قاہرہ ۱۹۰۹ء؛ (۲) وہی مصنف : ادب الدنیا والدین، قاہرہ ۱۳۱۵ھ؛ (۳) وہی مصنف : ادب الوزیر، قاہرہ ۱۹۲۹ء؛ (۴) وہی مصنف: اعلام النبوۃ، ۱۹۷۱ء؛ (۵) تاج الدین السبکی : طبقات الشافعیۃ الکبری، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۶) ابوبکر خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، مطبوعہ قاہرہ؛ (۷) ابن خلکان : وفیات الاعیان، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۸) ابن الجوزی : المنتظم فی اخبار الامم، قاہرہ ۱۳۵۹؛ (۹) یاقوت الحموی : معجم الادباء، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۰) اصفہانی : تاریخ دولۃ سلجوق، قاہرہ ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) ابن العماد الحنبلی : شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰؛ (۱۲) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۳) ابن تغری بردی : النجوم الزاہرہ، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۴) السمعانی : کتاب الانساب، لنڈن ۱۹۱۲ء؛ (۱۵) طاش کبری زادہ : مفتاح السعادۃ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۱۶) عباس القمی : الکنی والالقاب، نجف ۱۹۵۹ء؛ (۱۷) ابن حجر عسقلانی : لسان المیزان، حیدرآباد دکن ۱۳۳۰ھ؛ (۱۸) السیوطی : طبقات المفسرین، مطبوعۃ قاہرہ؛ (۱۹) الیافعی : مرآۃ الجنان، قاہرہ ۱۹۰۰ء؛ (۲۰) ابو الفداء : المختصر فی اخبار البشر، بیروت ۱۹۶۲ء؛

(۲۱) ابن کثیر : البدایة والنہایة، مطبوعۂ الریاض؛ (۲۲) ابن الاثیر : الکامل فی التاریخ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۲۳) حاجی خلیفه : کشف الظنون، مطبوعۂ استانبول؛ (۲۴) اسمٰعیل پاشا البغدادی : ایضاح المکنون، استانبول ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) وہی مصنف : ہدیة العارفین، استانبول ۱۹۵۳ء؛ (۲۶) خیرالدین الزرکلی : الاعلام، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) عمر رضا کحالہ : معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۵۹ء؛ (۲۸) کرد علی : کنوز الاجداد، دمشق ۱۹۶۲ء؛ (۲۹) محمد باقر الخوانساری : روضات الجنات، تہران، ۱۳۰۶ھ؛ (۳۰) قمر الدین خان : الماوردی کا نظریۂ ریاست، در رسالہ اقبال، لاہور، جنوری ۱۹۵۵ء۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **ماہیت** : (ع)، کسی امر یا شی کی حقیقت، نوعیت اور کیفیت؛ علم النحو، منطق، علم الکلام، علم العقائد اور علم الاصول کی ایک اصطلاح ہے اور اس سے مراد وہ بات ہوتی ہے جو ما ہُوَ (وہ کیا ہے) کہ کر سوال کرنے والے کے جواب میں بیان کی جاتی ہے۔ اس لفظ کی ساخت اور ترکیب کے بارے میں اہل علم کے ہاں اختلاف ہے؛ اسی طرح اس کے مفہوم کے تعین کے سلسلے میں بھی مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا قول تو یہ ہے کہ ''ما ہُوَ'' کے آخر میں یائے نسبت بڑھا کر ''ما ہُوِی'' بنایا گیا، پھر واؤ کو حذف کر کے اس کی حرکت ''ہا'' کو دے دی گئی اور آخر میں تائے تانیث بڑھا دی گئی تو لفظ ماہیّت بن گیا (ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادہ؛ قاضی عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، ۳ : ۱۰۹ ببعد؛ محمد اعلیٰ تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱۲ ببعد)۔ ایک قول یہ ہے کہ ماہیت کا لفظ ''ما ہِیَ'' (وہ کیا ہے) سے ماخوذ ہے، اگر یہ قول درست تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں اعلال اور تغیّرات بھی کم ہوں گے، علاوہ ازیں ''ما ہُوَ'' کے آخر میں یائے نسبت بڑھانے کی صحت پر قواعد لغت کی رو سے بھی اعتراض کیا گیا ہے اور اس کی عربی زبان میں کوئی نظیر نہیں ملتی (حوالۂ سابق)۔

ایک قول یہ ہے کہ ''ماہیت'' کی اصل ''مائیت'' ہے پھر ہمزہ کو ہا سے بدل دیا گیا ہے اور اس کی نظیر ہے اِیّاکَ (خاص تو ہی، یا تجھ ہی سے) جیسے ''ہِیّاکَ'' میں بدل دیا جاتا ہے؛ چنانچہ النسفی کی العقائد کی شرح میں ملّا عصام الدّین نے لکھا ہے کہ ماہیت کی اصل مائیّت ہے، یعنی یہ ایک ایسا لفظ ہے جس کے ذریعہ ''مَا'' (= کیا ہے) کا جواب دیا جاتا ہے، پھر ہمزہ کو ہا سے بدل دیا جاتا ہے کیونکہ دونوں قریب المخرج ہیں جیسے ''اِیّاکَ'' کا ہمزہ ہا میں بدل جاتا ہے اور ''ہِیّاکَ'' کہہ دیتے ہیں۔ اس کی تائید کیفیّت اور کمیّت کے الفاظ سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ کیفیت وہ لفظ ہے جس سے کَیْفَ (کس طرح) کے ذریعہ کیے جانے والے سوال کا جواب دیا جاتا ہے، اور کمیّت وہ لفظ ہے جس سے اس سوال کا جواب دیا جاتا ہے جو کَمْ (کتنا، کتنے؟) کے ذریعے کیا جاتا ہے (حوالۂ مذکور)۔

منطقین کے نزدیک ماہیت وہ ہے جو مَا ہُوَ کے سوال کا جواب بنتی ہو، جبکہ فلاسفہ اور علمائے علم الکلام کے نزدیک ماہیّت سے مراد وہ حقیقت ہے جو کسی شی کو وجود عطا کرتی ہے۔ اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ ماہیت کا اطلاق حقیقت کلّیہ پر بھی ہوتا ہے اور حقیقت جزئیہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے (دستور العلماء، ۳ : ۱۸۲؛ کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۳۱۳ ببعد)، پھر ماہیت کا اطلاق چونکہ ایسی حقیقت پر بھی ہوتا ہے جو عقلی اعتبار سے تمام اوصاف سے خالی اور معرّی ہو، اس لیے اس لفظ کا اطلاق ذات باری تعالٰی پر جائز نہ ہو گا (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۲)۔

ابن سینا سے منقول ہے کہ کسی شی کی ماہیت دراصل اس شی کی ذات ہے، اس لیے محققین کے نزدیک ذات، حقیقت اور ماہیت مترادفات میں سے ہیں؛ تاہم حقیقت اور ذات کا اطلاق ایک ایسی ماہیت پر بھی ہو سکتا ہے جس کا خارجی وجود عقلاً فرض بھی کیا جا سکتا ہو (میر زاہد: حاشیه شرح المواقف، ص ۲۱۳ ببعد)؛ اہل منطق کے نزدیک ماہیت، ذات اور حقیقت معقولات ثانیه کے ضمن میں آتے ہیں (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۳)۔

ماہیت کی دو قسمیں ہیں: ماہیت حقیقیّه اور ماہیّت اعتباریه یا فرضیّه؛ کیونکه اعتبار عقلی سے قطع نظر اگر کسی چیز کا ثبوت یا تحقّق موجود ہو تو ماہیت حقیقی ہوگی، یعنی نفس الامر میں بھی وہ ثابت اور موجود ہوگی؛ اس کے برعکس اگر ثبوت اور تحقّق موجود نه ہو تو ماہیت اعتباری فرضی ہوگی، یعنی فقط عقلی اعتبار سے موجود ہوگی، مثلاً اگر کوئی شخص بعض باتیں فرض کرلے اور ان مفروضه باتوں کے لیے کچھ اسما بھی وضع کرلے تو ان مفروضه باتوں کی ماہیت حقیقی نہیں ہوگی، بلکه اعتباری اور فرضی ہوگی (دستور العلماء، ۳ : ۱۹۳)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ماده؛ (۲) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۸ء، ص ۱۳۱؛ (۳) عبدالسّمیع: شرح سلّم العلوم، دیوبند ۱۹۰۳ء؛ (۴) ابن سینا: کتاب الشفاء، قاہره ۱۹۲۳ء؛ (۵) عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ؛ (۶) التّهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکته ۱۸۶۲ء؛ (۷) میر زاہد: حاشیه شرح المواقف، دہلی ۱۹۳۳ء۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **ماہیّت وجود**: رک به ماہیّت.

⊗ **المآئدة**: (ع: بمعنی دسترخوان، جمع موائد): قرآن مجید کی ایک [مدنی] سورت کا نام ہے جسے سورة العقود بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۶ : ۳۷ ببعد)؛ ترتیب تلاوت کے اعتبار سے یه پانچویں اور ترتیب نزول کے لحاظ سے ایک سو بارھویں سورة ہے۔ اس سے پہلے سورة النسآء اور مابعد سورة الانعام ہے (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۱ ببعد)۔ اس سورت کی تیسری آیت حجة الوداع کے موقع پر میدان عرفات میں نازل ہوئی، جو کلام اللہ کی آخری آیت کی حیثیت سے تکمیل دین کی بشارت پر مشتمل ہے (البخاری، الصحیح، کتاب ۶۵، باب ۵، ۳ : ۲۳۲؛ الزمخشری: الکشاف، ۱ : ۶۰۰ ببعد، مطبوعه قاہره، ۱۹۳۶ء)؛ چنانچه جب یه نازل ہوئی تو رسول اکرم صلّی اللہ علیه وسلّم نے اپنے خطبۂ حجة الوداع کے دوران میں اس کی تلاوت فرمائی اور صحابۂ کرام رضی سے ارشاد فرمایا: اے لوگو! سورة المآئدہ نزول کے اعتبار سے قرآن مجید کی آخری سورت ہے، اس لیے اس میں جو چیزیں حلال قرار دی گئی ہیں انہیں حلال اور جو حرام قرار دی گئی ہیں انہیں حرام سمجھنا (الخازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۳۵۸ ببعد)۔

یه سورت ۱۶ رکوع اور ایک سو بیس آیات پر مشتمل ہے (الکشاف، ۱ : ۶۰۰؛ لباب التاویل، ۱ : ۳۵۸)۔

ابوبکر ابن العربی الاندلسی (احکام القرآن، ص ۵۲۳ ببعد، قاہره ۱۹۵۷ء) کے مطابق اس سورت میں چونتیس آیات ایسی ہیں جن سے تین سو انٹھ (۳۰۹) نہایت اہم فقہی احکام اور شرعی مسائل کا استنباط و استخراج ہوتا ہے، علامه الآلوسی بغدادی کا بیان ہے کہ گزشته سورت (النسآء) میں بعض ایسے معاملات کا ذکر آیا ہے جو صریح اور واضح ہیں جیسے نکاح، مہر، حلف، معاہده اور امان، جبکه بعض معاملات ضمنی طور پر بیان ہوئے ہیں

جیسے وصیت، ودیعت یا امانت، وکالت، عاریت (ادھار) اور اجارہ (کرایہ پر) اور اسی لیے سورۃ المآئدہ کا آغاز بھی اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ، یعنی طے شدہ معاملات کو پورا کرو، سے ہو رہا ہے (روح المعانی، ۶ : ۳۷؛ البحر المحیط، ۲ : ۲۵ ببعد)۔ سورۃ النسآء کا آغاز یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ (اے لوگو!) سے ہوا تھا، جو مکی انداز کے عین مناسب ہے، جبکہ سورۃ المآئدہ کا آغاز یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا (اے ایمان والو!) سے ہو رہا ہے جو مدنی اسلوب سے ہم آہنگ ہے؛ جس طرح سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران توحید و رسالت کے احکام میں متحد اور لازم و ملزوم ہیں، اسی طرح سورۃ النسآء اور سورۃ المآئدہ فقہی احکام کے اصول و فروع میں متحد اور آپس میں لازم و ملزوم ہیں: النسآء کا آغاز قدرت خداوندی کے بیان سے ہوا، جبکہ المآئدہ کے آخر میں حشر و نشر اور یوم جزا کا ذکر ہے، گویا دونوں سورتوں میں کامل یکسانیت اور حسن ترتیب ہے (روح المعانی، ۶ : ۳۷ ببعد؛ المراغی: تفسیر، ۶ : ۳۱ ببعد؛ فی ظلال القرآن، ۶ : ۵۱ ببعد)۔

سورۃ المآئدہ کے آغاز میں اقرار و معاہدات کے ایفا کا حکم دینے کے بعد حلال و حرام اشیا اور نکاح کے کچھ احکام کے ساتھ ساتھ تکمیل دین کی بشارت ہے۔ پھر ضرورت شریعت، طہارت جسمانی اور نماز کا ذکر ہے، پھر عدل و انصاف پر قائم رہنے کا حکم ہے [بعد ازاں موسیٰ علیہ السلام اور اُن کے ساتھ یہودیوں کے برتاؤ اور آدم علیہ السّلام کے دو بیٹوں کے باہمی جھگڑے کا اور پھر ڈکیتی اور سرقہ کی سزاؤں کا بیان ہوا ہے] اس کے بعد یہود و نصاریٰ کی بعض عہد شکنیوں کا ذکر کر کے ان کے کچھ منصوبوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، پھر یہود کے جھگڑوں کو، شریعت یہود کے مطابق، فیصلہ کرنے کا حکم ہے اور بتایا گیا ہے کہ اہل اسلام کو اہل کتاب سے کس طرح تعلقات قائم رکھنے چاہییں، اس کے بعد یہود و نصاریٰ کے غلو اور انحراف کا تذکرہ کر کے بتایا گیا ہے کہ نسبتاً عیسائی اسلام کے زیادہ قریب ہیں اور ان کے قبول اسلام کی بشارت ہے [جو قسم کسی وجہ سے ٹوٹ جائے، اس کے کفارے کا اور حرمت خمر کا بیان ساتویں پارے کے دوسرے رکوع میں آتا ہے]؛ پھر خانہ کعبہ کی حرمت کا ذکر کر کے شریعت میں افراط و تفریط سے منع کیا گیا ہے اس کے بعد حواریوں کے مائدہ طلب کرنے اور نصاریٰ کے لذات دنیوی میں انہماک کے ذکر کے بعد بتایا گیا ہے کہ الوہیت مسیح علیہ السّلام نصاریٰ کا باطل عقیدہ ہے (تفسیر المراغی، ۶ : ۳۲ ببعد؛ البحر المحیط، ۲ : ۷۵ ببعد؛ تفہیم القرآن، ۲ : ۲۳ ببعد)۔

اس سورۃ کے اسلوب بلاغت کے لیے تفسیر فی ظلال القرآن، منقول و ماثور تفسیر کے لیے السیوطی کی الدّر المنثور اور صدیق حسن کی فتح البیان، فقہی مسائل کے لیے قاضی محمد ثناءاللہ پانی پتی کی التفسیر المظہری اور ابن العربی کی احکام القرآن [اور القرطبی کی الجامع لاحکام القرآن] اور ربط آیات کے لیے البحر المحیط اور روح المعانی اور (علی المہائمی کی تبصیر الرحمٰن) کے متعلقہ اجزا ملاحظہ کیجیے۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۹۰۱ء؛ (۳) وہی مصنف: الدّر المنثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۴) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۵) الخازن البغدادی: لباب التاویل فی معانی التنزیل، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) ابوبکر ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۰۷ء؛ (۷) ابوحیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۸) ابو طاہر الفیروز آبادی: تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۹) علی الواحدی: اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۰) فاضل شاکر النعیمی: المنتقی فی علوم القرآن، بغداد ۱۹۷۸ء؛ (۱۱) سید قطب: فی ظلال القرآن،

مطبوعۂ بیروت؛ (١٢) مصطفی المراغی : تفسیر المراغی۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **مُبَاح** : (ع) اسم مفعول مشتق از اباحت، جس کے لفظی معنی ہیں: کسی چیز کو ظاہر کر دینا اور نمایاں کر دینا، مشہور کر دینا، راز عیاں کرنا، جائز قرار دینا (دیکھیے ابن منظور : لسان العرب؛ الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادہ باح) ۔ التھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ١ : ١١٣ ببعد) نے لکھا ہے کہ مباح کا لفظ اباحت سے مشتق ہے اور لغوی اعتبار سے اس کے معنی ہیں : اظہار، اعلان، اذن (اجازت دینا) اور اطلاق (کھلا چھوڑ دینا) ۔ شریعت میں مباح سے مراد ایک ایسا حکم شرعی ہے جو کبھی تو مطلوب ہوتا ہے اور کبھی اس سے مراد ایسا اختیار ہوتا ہے جس میں انسان کو کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کھلی چھٹی ہو۔ اس لحاظ سے شریعت میں مباح سے مراد وہ کام ہے جو غیر مطلوب ہو یا بندے کو اس کے کرنے یا نہ کرنے کا کھلا اختیار ہو؛ مباح کو جائز کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں (حوالۂ مذکور) ۔ الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ٢٠٧) نے لکھا ہے کہ مباح وہ ہے جس میں کرنے یا نہ کرنے کے دونوں پہلو برابر ہوں (اَلْمُبَاحُ مَا اسْتَوٰی طَرَفَاهُ)؛ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ١ : ٧ تا ٨) نے اباحت کے معنی مباح گردانیدن کے لکھے ہیں اور بتایا ہے کہ اباحت اور تخییر (اختیار دینا، دو کاموں کو برابر قرار دینا) میں فرق یہ ہے کہ تخییر کی صورت میں، دونوں کاموں کو بیک وقت کرنا ممنوع ہے، جب کہ اباحت میں دونوں کاموں کو جمع کرنا ممنوع نہیں ہے ۔ شرعاً اباحت اور تخییر میں فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں دونوں کاموں میں سے کسی کام کو بھی انجام دینا واجب نہیں ہوتا ہے، جبکہ تخییر میں دو کاموں میں سے ایک کو انجام دینا ضروری ہوتا ہے (حوالۂ مذکور) ۔

فقہا نے مباح کی تعریف یوں کی ہے کہ اَلْمُبَاحُ مَالَا یَتَعَلَّقُ بِفِعْلِهٖ وَ تَرْكِهٖ مَدْحٌ وَ لَاذَمٌ (مباح وہ ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے سے انسان نہ تو مدح کا مستحق ٹھیرتا ہے اور نہ مذمت کا؛ البیضاوی : منہاج الوصول، ص ٨٠ ببعد، قاہرہ ١٣٤٣ھ؛ نیز دیکھیے محمد الخضری : اصول الفقہ، ص ٥٠؛ علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی، ص ٣٢٢ ببعد؛ عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، ص ١١٥؛ بدران ابو العینین : اصول الفقہ، ص ٣٦٥؛ کمال الدین ابن ہمام السیواسی : التحریر فی اصول الفقہ الجامع بین اصطلاحی الحنفیۃ والشافعیۃ، ص ٢٥٧ ببعد؛ جمال الدین الاسنوی : نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول، ص ٧٩ تا ٨١) ۔

مباح میں چونکہ اطاعت یا تعمیل حکم کا سوال نہیں اس لیے اس میں کسی کام سے اجتناب کرنا بھی مطلوب نہیں ہوتا اور اس کی تین وجوہات ہیں :

اولاً شارع علیہ السلام کے نزدیک چونکہ مباح ایک ایسا فعل ہے جس کو کرنے یا نہ کرنے والا مدح یا مذمت کا مستحق نہیں ہوتا، اس لیے جس طرح فعل مباح کو انجام دینے والا اطاعت گزار مقصود نہیں ہوتا اسی طرح وہ اجتناب کرنے کا بھی پابند نہیں ہوتا ۔ ثانیاً چونکہ فعل مباح کا کرنا یا نہ کرنا برابر ہے، لہذا اب اسے انجام دینے یا انجام نہ دینے والا ہر دو اطاعت گزار نہیں کہلائیں گے ۔ ثالثاً یہ کہ فعل مباح کا ترک کرنا اگر اطاعت میں شامل ہو سکتا، تو پھر نظریاتی طور پر احکام شریعت میں سے فعل مباح کا معدوم کرنا لازم آتا اور یہ بات بالاجماع باطل اور ناجائز ہے ۔ لہذا ثابت ہوا کہ مباح میں فعل سے اجتناب لازم نہیں (محمد الخضری : اصول الفقہ، ص ٥١ تا ٥٣) ۔

قدیم فقہا میں اس بات پر اختلاف رہا ہے کہ فعل مباح کو شرعی احکام میں سے شمار کیا جائے یا نہیں، یعنی یہ مباح بھی کوئی ایسا عمل ہے جس کے بارے میں شریعت نے اسی طرح احکام دیے ہیں، جس طرح مثلاً، حلال و حرام کے بارے میں واضح احکام دیے ہیں: جمہور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ مباح فعل شرعی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۳؛ الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۳؛ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۲۲؛ بدران: اصول الفقہ، ص ۳۶۵ تا ۳۶۶)؛ لیکن معتزلہ کے نزدیک مباح کوئی حکم شرعی نہیں بلکہ ان کے نزدیک مباح وہ فعل ہے جس کے حسن و قبح کا ادراک عقل کے ذریعے ممکن ہو اور جس کے دو پہلوؤں میں سے کوئی پہلو فساد یا مصلحت لیے ہوئے نہ ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۳؛ الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۳)۔ بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ مباح وہ ہے جس کا حکم نہ دیا گیا ہو اور جس کے کرنے سے ثواب نہ ہو اور نہ کرنے سے عذاب نہ ہو (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۱۳)۔ الکعبی، جو معتزلہ کے بڑے علما میں سے تھا، کے نزدیک فعل مباح بھی فعل واجب کے ضمن میں آتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر فعل مباح دراصل ترک حرام ہے۔ اور ترک حرام واجب ہے۔ لہٰذا مباح بھی واجب ہوا (حوالۂ مذکور).

مباح کی تین قسمیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ شارع کی طرف سے صراحت و وضاحت کے ساتھ کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، مثلاً واضح الفاظ میں یہ کہا جائے کہ چاہو تو کرو اور چاہو تو نہ کرو، دوسری صورت یہ ہے کہ شارع نے صراحت سے تو اختیار نہیں دیا، لیکن اس کے کرنے سے حرج یا نقصان کی نفی کر دی ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ تم پر کوئی حرج نہیں اور تیسری صورت یہ ہے کہ اس سلسلے میں شارع کی طرف سے کوئی حکم ملا ہی نہیں، بلکہ شریعت خاموش ہے۔ ایسے افعال کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ان کے انجام دینے میں کوئی قباحت نہیں (الخضری: اصول الفقہ، ص ۵۳؛ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، ص ۳۲۲ ببعد).

مباح اور اباحت کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۱: ۱۷) نے فقہا کے اقوال کو بطور مثال پیش کیا ہے، مثلاً وہ اباحت (کسی شَے کو جائز کر دینا اور دسترس تک پہنچا دینا) اور تملیک (یعنی کوئی چیز باقاعدہ قبضہ میں دے کر مالک بنا دینا) کا فرق سمجھانے کے لیے فقہا کے اس قول کو پیش کرتے ہیں کہ فدیہ اور کفّارات میں اباحت کافی ہے مگر عشر اور صدقات میں کافی نہیں (تَصِحُّ الْاِبَاحَةُ فِی الْکَفَّارَاتِ وَالْفِدْیَةِ دُوْنَ الصَّدَقَاتِ وَالْعُشْرِ) بلکہ یہاں تملیک شرط ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص (جس نے کفّارہ ادا کرنا ہے یا فدیہ دینا ہے) کھانا پکا کر فقرا و مساکین کو پیش کر دے اور انہیں زبان سے یہ نہ کہے کہ میں نے کھانا تمھاری ملکیت میں دے دیا ہے، تو کفارہ یا فدیہ ادا ہو جائے گا، مگر عشر و صدقات میں وصول کرنے والے کو بتانا اور اس کی ملکیت میں دینا لازمی ہے۔ ضابطہ فقہی یہ ہے کہ جہاں شریعت میں صرف کھلانے کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں اباحت کافی ہے، مگر جہاں دینے اور ادا کرنے (ایتاءً، واداءً) کے الفاظ آئے ہیں وہاں تملیک شرط ہے.

مآخذ: ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۴) محمد اعلیٰ التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۵)

عبدالنبی احمد نگری : دستور العلماء، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹ھ: (۶) علی تقی الحیدری : اصول الاستنباط، نجف ۱۹۵۰ء: (۷) علی حسب اللہ : اصول التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۹ء: (۸) صبحی محمصانی : فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۵۲ء: (۹) عبدالعلی بحر العلوم : شرح مسلّم الثبوت، مطبوعۃ لکھنو: (۱۰) الآمدی: احکام الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۳ء: (۱۱) ابن حزم الظاہری : احکام الاحکام، قاہرہ ۱۳۵۵ھ: (۱۲) عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، کویت ۱۹۷۰ء: (۱۳) احمد خلیل : فی التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۶ء: (۱۴) کمال الدین ابن ہمام السیواسی : التحریر فی اصول الفقہ الجامع بین اصطلاحی الحنفیہ والشافعیہ، قاہرہ ۱۹۵۱ء: (۱۵) جمال الدین الاسنوی : نہایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول، قاہرہ، ۱۳۴۳ء: (۱۶) البیضاوی : منہاج الوصول، قاہرہ ۱۳۴۳ھ: (۱۷) بدران ابو العینین : اصول الفقہ قاہرہ ۱۹۶۵ء: (۱۸) ابراھیم بن موسی الشاطبی : الاعتصام، قاہرہ ۱۹۱۳ء: (۱۹) وہی مصنف : الموافقات فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۱ھ: (۲۰) محمد الخضری : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۳۸ء: (۲۱) وہی مصنف : تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

- مبارز الدین : رکّ بہ مُظفّریہ (خانوادہ)۔
- المبارک بن محمد : رکّ بہ ابن الاثیر۔

⊗ **مبارک شاہ:** معزالدین ابوالفتح، مبارک شاہ؛ خاندانِ سادات کے بانی خِضر خان کا بیٹا اور اس خاندان کا دوسرا بادشاہ تھا۔ خضر خان نے اپنے بستر مرگ پر ۱۷ جمادی الاولٰی ۸۲۴ھ / ۲ مئی ۱۴۲۱ء کو امرا کے اتفاق رائے سے اسے ولی عہد قرار دے کر تخت پر بٹھایا۔ ۱۹ جمادی الاولٰی کو خضر خان کی وفات پر تجدید بیعت ہوئی۔

مبارک شاہ کا عہد حکومت زیادہ تر صوبائی رئیسوں اور امیروں کی بغاوتوں کے خلاف تادیبی مہموں سے معمور تھا۔ ان میں سے پہلی اور انتہائی خطرناک بغاوت جسرتھ بن شیخا کھوکھر کی تھی جو تخت گاہ دھلی پر قبضے کے خواب دیکھ رہا تھا۔ اس نے طوغان رئیس کی مدد سے لاھور اور گرد و نواح کا علاقہ برباد کیا اور خضر خان کی وفات پر بڑی جمعیت کے ساتھ بیاس و ستلج کو عبور کر کے لدھیانے سے روپڑ تک دریاے ستلج کے کنارے کی تمام بستیاں تاراج کر دیں۔ چند روز بعد اس نے لوٹ کر جالندھر سے تین کوس کے فاصلے پر اس ندی کے کنارے ڈیرے ڈال دیئے، جسے مقامی لوگ ”بیئیں“ کہتے ھیں۔ زیرک خان حاکم جالندھر قلعے میں محصور ہو گیا۔ گفت و شنید سے صلح کی یہ شرطیں قرار پائیں کہ قلعہ طوغان کے حوالے کر دیا جائے، زیرک خان خود طوغان کے بیٹے کو دربار شاھی میں لے جائے اور جسرتھ دربار شاھی میں نذر بھیج کر واپس چلا جائے۔

زیرک خان قلعے سے نکلا تو جسرتھ نے اپنا عہد توڑ کر اسے گرفتار کر لیا اور عین برسات میں لدھیانے کے راستے آگے بڑھ کر سرھند کا محاصرہ کر لیا۔ بادشاہ اس فتنے کی سرکوبی کے لیے متواتر کوچ کرتا ھوا سامانہ کے قریب پہنچا تو جسرتھ محاصرہ چھوڑ کر بھاگا اور ستلج کو عبور کر کے تمام کشتیاں اپنے تصرف میں لے لیں۔ بادشاہ نے تعاقب نہ چھوڑا، لیکن دریا کو فوراً عبور کرنے کی کوئی تدبیر بن نہ پڑی۔ پانی کم ہونے پر ۱۱ شوال ۸۲۴ھ / ۸ نومبر ۱۴۲۱ء کو شاھی لشکر روپڑ کے قریب دریا سے گزرا تو جسرتھ نے مقابلہ کیے بغیر سراسیمہ ھو کر راہ فرار اختیار کی۔ اس کا مال اسباب لٹ گیا، اور کچھ سوار اور پیادے مارے گئے۔ پھر اس نے بیاس اور راوی کو عبور کرتے ھوے پہاڑوں میں پناہ لی۔ بادشاہ محرم ۸۲۵ھ / جنوری ۱۴۲۲ء میں لاھور پہنچا جہاں اُلّو بول رہا تھا۔ یہاں تقریباً ایک

مہینے قیام کر کے اس نے قلعے اور راوی کے کناروں کے دروازوں کی مرمت کرائی۔ مدت کے بعد شہر از سرِ نو آباد ہوا اور لوگ اسے ”مبارک آباد لاہور“ کہنے لگے۔

پانچ ماہ بعد جسرتھ نے پھر لاہور پر حملہ کیا اور وہ شیخ حسین زنجانی کے روضے میں آ بیٹھا۔ پینتیس روز چپقلشیں جاری رہیں۔ آخر وہ نامراد لوٹ گیا لیکن مبارک شاہ کے عہد میں وہ وقتاً فوقتاً فتنہ انگیزیوں میں مصروف رہا۔

باقی واقعات کی کیفیت یہ ہے:

۱ ۔ دو مرتبہ کشمیر پر پیش قدمی کر کے سرکشوں، خصوصاً راٹھوروں کو خراج ادا کرنے پر مجبور کیا۔ دوسری مرتبہ مبارک شاہ قنوج کی طرف بڑھنا چاہتا تھا، لیکن پورب میں شدید قحط کے باعث رک گیا۔

۲ ۔ الپ خان امیر دھار جو سلطان ہوشنگ کے لقب سے مشہور ہوا، گوالیار کی سمت بڑھا۔ بادشاہ مقابلے کے لیے نکلا۔ بیانہ پہنچا تو معلوم ہوا، محمد خان اوحدی نے اپنے چچا کو دھوکے سے قتل کر کے بغاوت اختیار کر لی ہے اور وہ پہاڑوں میں جا بیٹھا ہے۔ بادشاہ نے دامن کوہ میں پڑاؤ ڈال دیا اور محمد خان نے عاجز آ کر ہتھیار ڈال دیے۔ الپ خان نے چنبل کا گھاٹ روک لیا تھا۔ بادشاہ نے بیکایک دوسرے گھاٹ سے دریا عبور کر کے الپ خان کے ہراول پر حملہ کر دیا۔ آخر الپ خان صلح کر کے واپس چلا گیا۔

۳ ۔ ۸۲۹ھ / ۱۴۲۶ء میں بہادر ناہر کے پوتوں جلو اور قدو نے میوات میں بغاوت کی اور اندور میں قلعہ نشین ہو گئے۔ شاہی لشکر نے حملہ کیا تو وہ اندور سے نکل کر الور چلے گئے۔ بادشاہ نے اندور کو منہدم کرا دیا اور الور کا رُخ کر لیا۔ آخر باغیوں نے امان چاہی۔ جلو اور قدو نیز محمد خان اوحدی بعد میں بھی وقتاً فوقتاً فتنہ انگیزی کرتے رہے۔

۴ ۔ ۸۳۱ھ / ۱۴۲۸ء میں قادر خان امیر کالپی نے خبر بھیجی کہ سلطان ابراہیم شرقی والی جون پور بدایوں کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اصل میں ابراہیم نے محمد خان اوحدی نیز جلو اور قدو کی انگیخت پر یہ قدم اٹھایا تھا۔ مبارک شاہ فوراً مقابلے کے لیے نکل پڑا۔ راستے میں خبر ملی کہ ابراہیم کا بھائی مختص خان بے شمار لاؤ لشکر اور ہاتھیوں کے ساتھ اٹاوہ پہنچ گیا ہے۔ مبارک شاہ نے اپنے امیر ملک محمود حسن کو دس ہزار سواروں کے ساتھ اس کی جانب روانہ کر دیا۔ مختص خان یہ سنتے ہی لوٹ کر اپنے بھائی سے جا ملا۔ سلطان ابراہیم کالی ندی کے کنارے برہان آباد (پرگنہ اٹاوہ) پہنچ گیا۔ مبارک شاہ بھی اس کے قریب جا اترا۔ ابراہیم نے مبارک شاہ کی دلاوری اور اس کے لشکر کی شوکت سے مرعوب ہو کر لڑائی نہ کی اور جمنا کو عبور کر کے بیانہ کی طرف بڑھا۔ مبارک شاہ بھی چندوار (نزد فیروز آباد) پر دریا سے گزر کر ابراہیم سے چار کوس پر خیمہ زن ہوا۔ بائیس روز تک دونوں لشکر ایک دوسرے کے مقابلے پر جمے رہے۔ ۷ جمادی الآخرہ ۸۳۱ھ / ۲۴ مارچ ۱۴۲۸ء کو دوپہر سے شام تک خونریز جنگ ہوئی جس میں ابراہیم کے بہت سے لشکریوں کو گزند پہنچا۔ وہ دوسرے دن جمنا کو عبور کر کے واپس ہو گیا۔ مبارک شاہ نے تھوڑی دور تک تعاقب کیا، پھر اپنے امیروں کی درخواست پر تعاقب چھوڑ کر گوالیار اور دوسرے راجاؤں سے خراج لیتا ہوا بیانہ پہنچا۔ جہاں محمد خان اوحدی کی گوشمالی کی۔ اس نے پھر معافی مانگ لی۔

۵ ۔ سید سالم خاندان سادات کا بڑا کارگزار اور قدیمی امیر تھا۔ رجب ۸۳۳ھ میں اس نے وفات

بھائی۔ بھٹنڈہ میں اس کا بہت سا مال و اسباب جمع تھا۔ بادشاہ نے قاعدے کے مطابق اس پر قبضہ کا حکم دے دیا تو سید سالم کے بیٹوں کی انگیخت پر اس کے غلام پولاد نے بھٹنڈہ میں علم بغاوت بلند کر دیا۔ آخر اس نے پیغام بھیجا کہ مجھے ملک محمود عماد الملک پر اعتماد ہے۔ وہ خود مجھے بادشاہ کے پاس لے جائے، لیکن لشکریوں میں سے کسی نے اسے ڈرا دیا اور وہ قلعہ بند ہو کر مقابلے پر جم گیا۔ اس کی مخالفت ۸۳۷ھ تک جاری رہی۔

۶۔ خضر خان اپنے آپ کو امیر تیمور کا نائب قرار دیتا تھا۔ یہ تعلق اگرچہ محض برائے نام تھا، تاہم مبارک شاہ نے اسے بھی قائم رکھنا گوارا نہ کیا۔ اس پر تیمور کے بیٹے شاہرخ میرزا نے کابل کے حاکم شیخ علی کو مبارک شاہ کی سلطنت پر حملے کا حکم دے دیا۔ چنانچہ شیخ علی نے کئی سال تک پنجاب اور ملحقہ علاقوں میں بدامنی کے شعلے بھڑکائے رکھے۔ اس کی وجہ سے لاہور و ملتان کے آس پاس اور دوسرے علاقوں میں بڑی تباہی پھیلی۔

پولاد کی بغاوت شیخ علی کے لیے تقویت کا سامان بن گئی۔ ۸۳۳ھ میں اس نے کھوکھروں کو ساتھ لے کر بھٹنڈہ کی طرف پیش قدمی کی۔ پولاد نے دو لاکھ ٹنکے نذر کیے۔ پھر پلٹ کر شیخ علی نے جالندھر کے گرد و نواح میں لوٹ مار کی۔ دیپال پور کے سامنے تلواڑہ میں بیس روز مقیم رہا اور علاقے کی کھیتی باڑی تباہ کر ڈالی۔ ملک محمود حسن عماد الملک نے اس کی جانب توجہ کی تو وہ بھاگ کر تلنبہ جا بیٹھا۔ ایک مرتبہ جنگ کے قصد سے ملتان کے سامنے پہنچ گیا؛ لیکن عماد الملک کے مقابلے میں شکست کھائی اور اس کا سامان باشندگان شہر کے قبضے میں آ گیا۔

جمادی الاولی ۸۳٦ھ / ۱۴۳۳ء میں شیخ علی پھر لاہور پہنچا۔ ملک یوسف سرور الملک اور ملک اسمعیل نے مقابلہ کیا اور شکست کھائی۔ شیخ علی نے اکثر مسلمان مردوں اور عورتوں کو قید کر لیا۔ پھر دیپال پور کی جانب روانہ ہوا، ملک محمود حسن عماد الملک نے بھٹنڈہ سے اپنے بھائی کو فوج دے کر دیپال پور کی حفاظت کے لیے بھیج دیا اور شیخ علی کو آگے بڑھنے کی ہمت نہ ہوئی۔ مبارک شاہ خود اس کی تادیب کے لیے نکلا تو شیخ علی قلعہ سیور کی طرف بھاگا اور تلنبہ کے مقام پر دریائے راوی کو عبور کر کے نکل گیا۔ اس کا مال و اسباب اور گھوڑے شاہی لشکر کے ہاتھ آئے۔ اس کا بھتیجا امیر مظفر ایک مہینے تک سیور میں محصور رہا۔ رمضان ۸۳٦ھ / اپریل ۱۴۳۳ء میں اس نے امان طلب کی اور اپنی بیٹی کا نکاح مبارک شاہ کے متبنی محمد بن فرید خان سے کر دیا۔

۷ ربیع الاوّل ۸۳۷ھ / اکتوبر ۱۴۳۳ء کو پولاد مارا گیا اور بھٹنڈہ مسخر ہو گیا۔ ساتھ ہی بغاوت اور بدامنی کے باقی نقشے بھی مٹ گئے۔

مبارک شاہ نے ۱۷ ربیع الاوّل ۸۳۷ھ / یکم نومبر ۱۴۳۳ء کو جمنا کے کنارے ایک نئی دہلی کی بنیاد رکھی تھی جس کا نام مبارک آباد تجویز کیا۔ اس اثنا میں خبر ملی کہ الپ خان اور ابراہیم شرقی کے درمیان کالپی پر جنگ ہونے والی ہے۔ مبارک شاہ نے اپنے لشکر کو تیاری کا حکم دے دیا۔ ۹ رجب ۸۳۷ھ / فروری ۱۴۳۴ء کو وہ مبارک آباد گیا۔ نماز جمعہ کی تیاری کر رہا تھا کہ ملک یوسف سرور الملک وزیر کی انگیخت پر سدپال نے تلوار سے اس کا کام تمام کر دیا۔ وہ حلیم، کشادہ دل اور نیک اوصاف بادشاہ تھا۔ اس نے تیرہ سال تین مہینے اور سولہ دن حکومت کی۔

مآخذ: (۱) یحیٰی بن احمد: تاریخ مبارک شاہی؛ (۲) عبدالقادر بدایونی منتخب التواریخ سلسلہ Bibl-Ind.، ۱۹۳۱ء، ص ۱۹۳ - ۲۳۰؛ (۳) نظام الدین: طبقات اکبری، سلسلہ Bibi-Ind.، ۱۹۲۷ء، ۱: ۲۷۰ تا ۲۸۷؛ (۴) فرشتہ: تاریخ فرشتہ، طبع Brig ۱: ۲۹۶ تا ۳۰۹، مطبوعہ ۱۸۶۸ء، ۱: ۲۸۹ تا ۲۹۹۔

(غلام رسول مہر)

⊗ **مبارک غازی**: ایک ہندوستانی ولی؛ سُندر بن کے تمام علاقے میں مسلمان لکڑہارے بعض موہوم اور افسانوی ہستیوں کی امداد حاصل کرنے کے لیے انھیں پکارتے رہتے ہیں تاکہ وہ انھیں شیروں اور مگرمچھوں سے محفوظ رکھیں، چنانچہ ضلع چوبیس پرگنہ میں یہ ہستی مبارک غازی تھے جو ڈیلٹا کے مشرقی علاقوں میں زندہ غازی کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ مبارک غازی ایک فقیر تھے۔ جنھوں نے دریائے ہگلی کے بائیں کنارے کے جنگل کو آباد کیا۔ ہر گاؤں میں ایک چبوترہ ان کے نام پر وقف ہوتا تھا اور کوئی شخص اس وقت تک جنگل میں داخل نہیں ہوتا تھا اور نہ کشتیوں کے ملّاح کشتی چلاتے تھے جب تک وہ اسی قسم کے چبوترے پر کچھ چڑھاوا نہ چڑھا لیں: ان خطرناک جنگلوں کے فقیر جو اپنے آپ کو غازی کی براہ راست اولاد بتاتے ہیں، لکڑی کے ٹکڑوں کے ذریعے جنھیں "سنگ" کہتے ہیں جنگل کی وہ مقررہ حدود قائم کر دیتے ہیں جن کے اندر اندر جنگل کاٹنا چاہیے۔ روایت ہے کہ مبارک غازی اس زمانے میں بنگال آئے جب راجا مٹک سندر بن میں حکومت کرتا تھا۔ ان کی راجا سے، جو اپنے آپ کو برحق خیال کرتا تھا کسی بات پر بحث ہوگئی اور راجا اس بات پر راضی ہو گیا کہ اگر اس کا خیال غلط نکلے تو وہ اپنی بیٹی شُوشیلا کی شادی فقیر سے کر دے گا۔ غازی راجا کی رائے کو غلط ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے اور اس طرح راجا کی بیٹی کی ان سے شادی ہو گئی۔ چونکہ انھیں کسی آدمی نے مرتے نہیں دیکھا تھا اس لیے ان کی بابت لوگوں کو یہ یقین ہے کہ وہ اب بھی گھنے جنگلوں میں رہتے ہیں، شیروں کی سواری کرتے ہیں اور وہ ان کے اس حد تک تابع ہیں کہ ان کی مرضی کے بغیر وہ کسی کو چھو تک نہیں سکتے۔ جنگل میں داخل ہونے سے پہلے یا ان تنگ ندیوں یا آبی گذرگاہوں میں کشتی رانی کرتے ہوئے جن کے سایہ دار کنارے شیروں سے بھرے پڑے ہیں، ملاح اور لکڑہارے، کیا ہندو اور کیا مسلمان، زمین پر چھوٹے چھوٹے مٹی کے ڈھیر بنا کر ان پر مبارک غازی کے نام کے چاول کیلے اور مٹھائی وغیرہ چڑھاتے ہیں جس کے بعد وہ بلاخوف و خطر جنگل کی جھاڑیاں کاٹنے میں مشغول ہو جاتے ہیں اور بڑی بڑی خطرناک جگہوں میں جا ٹھیرتے ہیں۔

یہ عجیب و غریب افسانہ بلاشک و شبہ ہندوؤں سے مستعار لیا گیا ہے تاکہ اوہام پرست ملاحوں اور لکڑہاروں کے ذوق کی تسکین ہو سکے۔

مآخذ: (۱) Ward: *Hindus*، ۳: ۱۸۶؛ (۲) Major R. Smyth: *Statistical and Geographical Report of the twenty-four Pergunnahs Districts*، ۱۸۵۷ء۔

(ایم ہدایت حسین)

⊗ **مبارک ناگوری (شیخ)**: اصل نام مبارک اللہ اور عرف مبارک تھا۔ شیخ خاندانی لقب تھا۔ ولادت ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء (در ناگور) ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۳ء (در لاہور)۔ ہمایوں بادشاہ (۹۳۷ھ/۱۵۳۰ء تا ۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) اور اکبر اعظم

(۱۵۵۶ تا ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) کے زمانے میں ہندوستان کے بلند پایہ عالموں میں سے تھا۔ افغانوں کا عہد بھی دیکھا تھا، مگر شہرت مغلیہ عہد میں ہوئی۔ ذاتی شخصیت سے بڑھ کر جو چیز زیادہ شہرت اور عزت کا باعث ہوئی، بیٹوں کی خوش بختی تھی، جو اکبر اعظم کے دست راست تھے۔ بڑا بیٹا فیضی [رک بآں] دربار کا ملک الشعراء اور دوسرا ابوالفضل [رک بآں] وزیر اعظم اور مشہور مؤرخ ہوا۔ سلسلۂ نسب اس طرح ہے: مبارک بن خضر بن رکن الدین بن عبداللہ بن موسی بن عبدالقیوم بن عبداللہ (بحوالہ مکتوب شیخ مبارک مشمولہ انشاے فیضی، منطوقہ سوم۔ خط اول، کتب خانہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مخطوطہ ۵۹؛ و تذکرہ ناقوس خیال کتب خانہ علی گڑھ مخطوطہ ۲۵/۱۲۰) مصنف دربار اکبری (لاہور ۱۹۳۹ء۔ صفحات ۳۰۸، ۳۰۹) کو شبہ ہے کہ شیخ مبارک باندی کے بطن سے تھا۔ وہ اس خیال کی تائید میں شیخ ابوالفضل کے اس دیباچے کا حوالہ دیتا ہے جو اس نے آئین اکبری کے خاتمے پر اپنے خاندانی حالات کے ساتھ لکھا ہے (آئین اکبری، طبع بلوخمن، ج ۲، ص ۲۰۸) شیخ مبارک نے خود اس شبہے کے ازالے کی کوشش کی۔ اور حالات کی وضاحت کے لیے بیٹوں کے نام خط لکھے انشاے فیضی، جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے، (خافی خان: لب اللباب، ۲: ۱۹۸-۱۹۹)۔

اسلاف درویش تھے، جن کا اصلی وطن یمن تھا۔ بزرگوں میں سے عبدالقیوم بن عبداللہ نے تو یمن ہی میں سکونت رکھی، مگر موسی نے نویں صدی عیسوی میں ترک وطن کیا اور مغربی پاکستان کے علاقہ سندھ ضلع لاڑکانہ میں آ گئے۔ (تحفۃ الکرام، ۳: ۱۴۳)، یہاں سیوستان کے قصبہ ریل میں فروکش ہو گئے۔ ان کی نسل آگے بڑھی۔ ان کے بیٹے عبداللہ اور پوتے رکن الدین نے یہیں درویشی کی زندگی بسر کی۔ مگر پڑپوتے خضر نے نقل سکانی کر کے ہندوستان کا رخ کیا۔ دسویں صدی عیسوی کے شروع میں وہ گھومتے ہوئے راجستھان کی ریاست جودھپور میں آ گئے اور ناگور (اجمیر کے شمال مغرب) میں مقیم ہو گئے۔ علم کے دلدادہ تھے۔ یہاں بڑے بڑے علما اور صوفیہ کی صحبت میسر آئی، اس لیے ہمیشہ کے لیے یہیں کے ہو رہے۔ شیخ یحیی بخاری اچی جانشین مخدوم جہانیاں کے مرید ہوئے (آئین اکبری، ۲: ۲۰۹)۔ معاش کے لیے ایک مسجد (مسجد خضر) میں امامت اختیار کر لی اور مقامی طور پر شادی کر لی۔ پہلے کئی بچے مر گئے ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء میں مبارک پیدا ہوا۔ نیک شگونی کے لیے بچے کا نام مبارک اللہ رکھا۔ تھوڑے عرصے بعد چاہا کہ سندھ سے اپنے دوسرے رشتے داروں کو بھی لا کر ناگور میں آباد کریں مگر سندھ جاتے ہوئے راستے میں وفات پا گئے۔ ادھر ناگور میں سخت قحط پڑا اور پلیگ پھیلی، جس سے خضر کے کنبہ کے تمام افراد لقمۂ اجل ہو گئے۔ صرف مبارک اور اس کی ماں کس مپرسی کی حالت میں رہ گئے۔ مگر قدرت کو منظور تھا کہ یہ بچہ پروان چڑھے چنانچہ ناگور میں حضرت سلطان التارکین کی درگاہ کے سجادہ نشین شیخ عبدالرشید نے غریب بڑھیا کو اپنے یتیم بچے کی پرورش میں بڑی امداد دی (اسلاف کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو ابوالفضل: آئین اکبری، طبع بلوخمن، ۲، ۲۰۹ و شاہنواز خان: مآثر الامراء، ۲: ۵۸۳ تا ۵۸۵)۔

شیخ مبارک نے ۱۴ برس کی عمر میں علوم رسمی حاصل کر لیے۔ ان دنوں ایک مشہور استاد

شیخ فیاضی بخاری ناگور میں آئے اور مبارک نے چار ماہ ان کی شاگردی میں رہ کر کسب فیض کیا۔ ایک ترکی النسل عالم شیخ عطن کی صحبت میں رہ کر مبارک کو اپنی سیرت بنانے اور سنوارنے کا موقع ملا۔ یہ بزرگ سکندر شاہ لودھی (۸۹۴ تا ۹۲۳ھ/ ۱۴۸۸ تا ۱۵۱۷ء) کے عہد میں ناگور میں آئے تھے۔ اسی طرح ایک اور بلند پایہ شخصیت خواجہ خواجگان عبیداللہ احرار (م ۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء) سے بھی فیض روحانی حاصل کیا۔ مبارک کی طبیعت میں جہاں گردی کا شوق تھا۔ ۹۴۷ھ/ ۱۵۴۰ء میں والدہ کی وفات اور ناگور میں سیاسی بدامنی بہانہ بنی۔ ناگور چھوڑ احمد آباد (گجرات) پہنچے جو ان دنوں شمالی ہند اور اطراف بلاد اسلامیہ سے آنے والے تشنگان علم کی پناہ گاہ تھا۔ یہاں رہتے ہوئے مبارک کو اعلٰی تعلیم اور بلند معارف حاصل کرنے کا موقع ملا، چنانچہ بہت سی کتابیں تصوف اور علم اشراق کی پڑھیں۔ بہت سی تصانیف منطق اور الٰہیات کی دیکھیں، خصوصاً حقائق شیخ محی الدین عربی۔ اسی طرح شیخ ابن فارض اور شیخ صدر الدین قونوی اور دیگر اہل اللہ کی تصنیفات نظر سے گذریں۔ ان کے شوق علم کو دیکھ کر خطیب ابو الفضل گازرونی نے توجہ فرمائی اور بیٹا بنا لیا، نیز تجرید، شفا، اشارات، تذکرہ اور مجسطی میں درس دیے۔ جن بزرگوں سے فیض روحانی حاصل کیا، ان میں شیخ عمر ٹھٹھوی اور شیخ یوسف مجذوب قابل ذکر ہیں۔ الغرض مبارک نے علمی تحقیق میں اجتہاد کا درجہ پا لیا۔ مؤخر الذکر بزرگ نے مبارک کو مزید سفر سے روکا اور آگرہ جانے کی تلقین کی۔ (ابوالفضل: آئین اکبری، طبع مذکور، ۲: ۲۶۲)۔

شیخ مبارک کی عمر اس وقت چالیس برس کی ہو گئی تھی، وہ گجرات سے آگرہ چلے آئے اور ۶ محرم ۹۵۰ھ/ ۱۱ اپریل ۱۵۴۳ء کو دریائے جمنا کے بائیں کنارے چار باغ کی بستی میں فروکش ہوئے۔ یہاں سب سے پہلے ایک صاحب حال بزرگ شیخ علاء الدین مجذوب سے ملاقات ہوئی، جنھوں نے شیخ مبارک کے تابناک مستقبل کے متعلق بڑی خوش خبری دی۔ شیخ مبارک میر رفیع الدین چشتی انجوی (شیرازی) کے مکان کے قریب آباد ہوئے اور تھوڑے عرصے بعد وہیں کے ایک قریشی خاندان میں شادی کر لی۔ ساتھ ہی درس و تدریس کا سلسلہ جاری کر دیا۔ گزراوقات عام طور پر عقیدت مندوں کے ذریعے نذرانے پر تھی۔ شیر شاہ (۱۵۴۰ تا ۱۵۴۵ء) اور سلیم شاہ (۱۵۴۵ تا ۱۵۵۳ء) اور بعض اور لوگوں نے چاہا کہ مبارک کے لیے جاگیر مقرر ہو جائے، مگر انھوں نے قبول نہ کیا۔ نذرانے وغیرہ پر زندگی بسر کرتے رہے۔ مدرسے میں جس مضمون کی زیادہ تعلیم دی جاتی تھی اور جس میں شیخ مبارک کو زیادہ دسترس حاصل تھی، وہ فلسفہ تھا۔ ویسے عمومی طور پر شیخ مبارک ضرورت مندوں کی مذہبی رہنمائی بھی کرتے تھے۔

ہمایوں کی ایران سے واپسی پر (۱۵۵۶ء) شیخ مبارک کے مدرسے کو زیادہ رونق حاصل ہوئی، ہمایوں نے آگرے پر قبضہ کر لینے پر شیخ مبارک سے اچھا سلوک روا رکھا، یہاں تک کہ ان کی سفارش سے اکثر اشخاص کی جان بخشی اور مخلصی کر دی، مگر ۱۵۵۶ء میں ہمایوں کی اچانک وفات پر مدرسے کی ترقی رک گئی۔ ۹۶۲ھ میں آگرہ میں سخت قحط پڑا، گھرانے ویران ہو گئے، مگر شیخ مبارک توکل کر کے وہیں بیٹھے رہے۔ اکبری دور شروع ہونے کے ساتھ ہی مدرسہ پھر چمک اٹھا۔ ملک ملک سے علم کے طلب گار آنے لگے۔ مشہور مؤرخ

ملا عبدالقادر بدایونی (م ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) بھی اس مدرسے میں شیخ مبارک کے شاگرد رہے۔ علمی شہرت نے درباری علما کے دل میں حسد اور رقابت کے جذبات پیدا کر دیے اور وہ شیخ مبارک کو گرانے کی تدابیر سوچنے لگے۔ اس پر مہدویت کی تہمت لگائی۔ شیخ عبدالنبی صدر نے مبارک کی عرضی دوبارہ مدد معاش داخل دفتر کر دی۔ اور بڑی بے نیازی اور کراہت سے اسے اپنی بارگاہ سے نکلوا دیا (شاھنواز خان: مآثر الامرا، ۲: ۵۸۳)۔

۹۸۳ھ میں ملا عبداللہ سلطان پوری اور شیخ عبدالنبی صدر اور دوسرے علماے دربار نے مل کر شیخ مبارک کے خلاف سازش کی۔ ان دنوں اہل بدعت کو بدمذہبی کے جرم میں پکڑا گیا تھا اور انھیں سخت سزائیں دی گئی تھیں۔ مبارک کو بھی ان لوگوں میں شامل کر لیا گیا اور ان کے خلاف بادشاہ سے حکم حاصل کر لیا گیا، چنانچہ شیخ کو اپنے بیٹوں فیضی اور ابوالفضل سمیت عرصے تک روپوش رہنا اور بہت سی مصیبتوں سے دوچار ہونا پڑا۔ شیخ مبارک کی گرفتاری کے لیے جب سپاہی اس کے مکان پر آئے تو اسے وہاں نہ پا کر بہت غصے میں آئے اور چھوٹے بیٹے ابوالخیر کو پکڑ کر لے گئے، مگر بادشاہ نے گھر سے پہرہ اٹھوا دیا اور نو عمر لڑکے کی مخلصی بھی کر دی۔ اس پر علما نے ان کے تعاقب میں جاسوس روانہ کر دیے، تاکہ انھیں جہاں پائیں کام تمام کر دیں۔ شیخ مبارک پر یہ بہت برا وقت تھا۔ انھوں نے پہلے شیخ سلیم چشتی سے التجا کی کہ وہ سفارش کریں۔ شیخ نے بعض خلفا کے ہاتھ کچھ خرچ اور پیغام بھیجا کہ یہاں سے تمھارا نکل جانا ہی مصلحت ہے۔ گجرات چلے جاؤ۔ انھوں نے ناامید ہو کر مرزا عزیز کوکلتاش سے توسل نکالا۔ اس نے اکبر بادشاہ سے مبارک کی علمیت اور درویشی کی تعریف کی، بیٹوں کی فضیلت بھی بیان کی۔ مختصر یہ کہ ان کی سفارش سے مخلصی ہو گئی (بدایونی: منتخب التواریخ، ۲: ۱۹۸ ببعد)۔

تریسٹھ برس کی عمر تک شیخ مبارک نحوست کا شکار رہے۔ اس کے بعد ان کی قسمت کا ستارہ عروج پر آیا۔ ۹۷۴ھ میں بڑا بیٹا فیضی شاعری کی بدولت دربار سے وابستہ ہوا اور ۹۸۱ھ میں دوسرا بیٹا ابو الفضل میر منشی مقرر ہوا اور یوں شیخ الاسلام اور صدر الملک کا زور ٹوٹا۔ انھی دنوں اکبر کو علمی تحقیقات کا شوق پیدا ہوا، اس کے لیے عربی زبان کا جاننا ضروری تھا۔ شیخ مبارک پڑھانے کے لیے مقرر ہوے، مگر تھوڑے دنوں کے بعد یہ شوق جاتا رہا۔

اکبر بادشاہ درباری علما کی چیرہ دستیوں سے بیزار تھا اور ان سے نجات پانے کی سوچ میں رہتا تھا۔ اپنی مشکل کا اظہار شیخ مبارک سے کرکے اس کے حل کے لیے کہا۔ شیخ مبارک نے قرآنی آیات اور روایات کی اسناد سے ایک دستاویز تیار کی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ بادشاہ عادل خود مجتہد ہے: مسئلہ اختلافی میں بہ مناسبت وقت جو مصلحت دیکھے، اس کا حکم دے۔ علما اور مجتہدین کی رائے پر اس کی رائے کو ترجیح ہو سکتی ہے۔ اس تحریر کو ''محضر'' کہا جاتا ہے اس کی تکمیل ۹۸۷ھ/۱۵۷۹ء میں ہوئی۔ علماے کبار سے اس پر دستخط کروائے گئے۔ شیخ مبارک نے اس پر دستخط کرتے ہوے اتنا زیادہ لکھا کہ: این امریست کہ من بجان و دل خواہان و از سالہا باز منتظر آن بودم (منتخب التواریخ، ۲: ۲۷۱ ببعد)۔ اس دستاویز سے اکبر کو علما کی بے اعتدالیوں سے نجات حاصل ہوئی اور

اس کا اقتدار مستحکم ہوا۔

مذہبی عقائد میں شیخ مبارک وقتاً فوقتاً رنگ بدلتے رہے ۔ شروع شروع میں پرہیزگاری اور احتیاط کا یہ عالم تھا کہ راستہ چلتے چلتے کہیں گانے کی آواز سنائی دیتی تو جلدی جلدی قدم اٹھا کر نکل جاتے، مگر بعد میں موسیقی سے اس قدر شغف ہوا کہ اس فن میں اعلٰی درجے کی مہارت پیدا کی اور سماع اور وجد میں حصہ لینے لگے (شاہنواز خان : مآثر الامرا ۲ : ۵۸۳)؛ ابتدا میں مجاہدے اور ریاضت بہت کرتے تھے اور احکام شرعی کی بجا آوری پر زور دیتے تھے ؛ اگر مجلس میں کوئی سونے کی انگشتری یا ریشمی لباس یا سرخ و زرد کپڑے پہنے آتا تو فوراً اتروا ڈالتے ۔ اگر کسی کا تہبند یا پاجامہ ٹخنے سے نیچا دیکھتے تو اتنا پھڑوا دیتے (بدایونی : منتخب التواریخ، ۳ : ۷۳ تا ۷۵) ۔ افغان فرمانرواؤں کے عہد میں کچھ عرصہ شیخ علائی کی صحبت میں رہے اور مہدویت سے منسوب ہوے ۔ اوائل عہد اکبری میں نقشبندیہ کا زور تھا تو اس سلسلے سے رابطہ پیدا کر لیا ۔ پھر چند روز مشایخ ہمدانیہ میں شامل ہوگئے ۔ آخری دنوں میں دربار پر ایرانی چھا گئے تھے تو ان کے رنگ میں باتیں کرتے تھے ۔ چنانچہ تشیع سے مشہور ہوے اور پھر جب اکبر نے دین الٰہی جاری کیا تو اس میں شامل ہوگئے (مآثر الامرا ۲ : ۵۸۳) ۔ تاہم وہ ساتھ ہی ساتھ علوم دینیہ کا درس جاری رکھتے تھے ۔ چنانچہ ابن فارض کا قصیدہ تائیہ جو سات سو اشعار کا ہے اور قصیدہ بردہ اور قصیدہ کعب بن زہیر اور دوسرے بزرگوں کے قصائد وظائف کے طور پر حفظ پڑھا کرتے تھے (منتخب التواریخ، ۳ : ۷۴ ببعد)۔

شیخ مبارک کی علمی قابلیت مسلّمہ ہے ۔ وہ شعر، معما، تاریخ اور دوسرے فنون پر حاوی تھے اور علم تصوّف کو بھی خوب سمجھتے تھے ۔ فن قرات میں شاطبی پر عبور تھا ۔ قرآن مجید دس قراتوں سے یاد تھا ۔ خود نہایت خوش صحبت تھے ۔ صاحب تصنیف بھی تھے ۔ قرآن مجید کی ایک تفسیر چار ضخیم جلدوں میں لکھی، جو بہت مبسوط اور مفصّل ہے ۔ اس کا نام منبع العیون رکھا ۔ جوامع الکلم بھی اس کی تصنیفات میں سے ہے (مآثر الامراء ۲ : ۵۸۵) ۔ اس سے قبل بادشاہ کی خواہش کے مطابق حیاۃ الحیوان کا ترجمہ عربی سے فارسی میں کیا ۔ نثر نگاری میں ان کے اسلوب کا اندازہ ’’محضر‘‘ اور ان خطوط کی عبارت سے لگایا جا سکتا ہے جو بیٹوں کے نام لکھے ۔ آیۃ الکرسی کی تفسیر جو ۹۸۲ھ میں ابوالفضل نے اکبر کو پیش کی، بعض لوگوں کے خیال کے مطابق شیخ مبارک کی تصنیف تھی (منتخب التواریخ، ۲ : ۱۹۸)۔

عمر کے آخری حصے میں شیخ مبارک آنکھوں سے معذور ہو کر ۹۹۵ھ میں بیٹے ابوالفضل کے پاس لاہور چلے آئے اور یاد خدا میں مصروف رہنے لگے، مگر گردن پر ایک پھوڑا (کار بنکل) نکل آیا جو مہلک ثابت ہوا ۔ ۱۷ ذوالقعدہ ۱۰۰۱ھ/ ۱۰ اگست ۱۵۹۳ء میں لاہور میں وفات پائی (آئین اکبری؛ مآثر الامرا؛ منتخب التواریخ) ملّا عبدالقادر نے تاریخ وفات کہی، ’’شیخ کامل‘‘ شیخ فیضی نے ’’فخر الکملا‘‘ (۱۰۰۱) تاریخ کہی ۔ کہا جاتا ہے کہ باپ کی وفات پر بیٹوں نے ہندوانہ رسم کے مطابق سر و ابرو اور داڑھی مونچھ کا صفایا کرایا جس پر ملا عبدالقادر نے طنزاً ’’شریعت جدید‘‘ تاریخ کہی ۔ نعش کو پہلے لاہور میں امانتاً دفن کیا گیا، پھر ۱۰۰۲ھ میں آگرہ بھجوا دیا گیا، جہاں سال ۱۰۰۴ھ میں ابوالفضل نے ایک بڑا مقبرہ تعمیر کروا دیا ۔ یہ مقبرہ مبارک کی بیٹی کی نسبت سے روضہ

لاڈلی بیگم کے نام سے مشہور ہو ۔ اس کے باہر ایک بڑا کنواں اور باغ تھا ۔ سرخ پتھر کی چار دیواری میں صدر دروازے کے اوپر شیخ مبارک کے نام کا کتبہ نصب تھا ۔

مقالہ نگار دسمبر ۱۹۵۹ء میں مرقد کا پتا چلانے کے لیے موقع پر پہنچا ۔ اب وہاں کوئی عمارت کنواں یا باغ موجود نہیں ہے ۔ کتبے کا اور مرقد کا بھی کوئی نشان نہیں ملتا ۔ روایت کے مطابق مقبرہ اور اس کے اندر کی قبریں جو شیخ مبارک اور اس کی بیوی اور بیٹوں کی تھیں کھود ڈالی گئی تھیں ۔ اب محکمہ آثار قدیمہ نے تار کا ایک جنگلہ لگا کر موقعے کو محفوظ کر رکھا ہے یہ جگہ آگرہ شہر سے جانب غرب سکندرہ روڈ سے ہٹ کر باغ قندھاری بیگم کے عقب اور موضع میو کے محال میں مندر سیتلا دیوی کے نزدیک واقع ہے ۔

شیخ مبارک کی بیوی کے متعلق بیورج کا خیال ہے کہ وہ میر رفیع الدّین کی قریبی رشتہ دار تھی ۔ پروفیسر بلوخمن کا بھی یہی خیال ہے ۔ بہرحال وہ ایک شائستہ مزاج اور با علم و عمل خاتون تھی ۔ ابوالفضل کے بیان مندرجہ آئین اکبری، ۲ : ۲۶۲ اور انشا، ۳ : ۳۲۲ سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔ بیوی کا انتقال ۹۹۷ھ / ۱۵۸۹ء میں ہوا ۔ شیخ مبارک کی اولاد میں آٹھ بیٹے اور چار بیٹیاں تھیں ۔ شیخ فیضی اور شیخ ابوالفضل کے علاوہ چھ بیٹے یہ تھے : (۱) شیخ ابوالبرکات، ولادت ۹۶۰ھ / ۱۵۵۲ء؛ (۲) شیخ ابوالخیر، ولادت ۹۶۷ھ / ۱۵۵۹ء؛ (۳) شیخ ابوالمکارم، ولادت ۹۷۶ھ / ۱۵۶۸ء؛ (۴) شیخ ابوتراب، ولادت ۹۸۸ھ / ۱۵۸۰ء؛ (۵) شیخ ابو حامد اور (۶) شیخ ابو راشد ۔ ان دونوں کی ولادت شیخ مبارک کی وفات کے بعد ۱۰۰۲ھ میں ہوئی ۔ بیٹیوں میں سے ایک خداوند خان دکنی (یکہزاری منصبدار) کے ساتھ بیاہی ہوئی تھی ؛ دوسری کی شادی میر حسام الدین سے ہوئی جو غازی خان بدخشی کے بیٹے تھے ؛ تیسری راجہ علی خان حاکم خاندیش کے بیٹے کے عقد میں آئی ؛ چوتھی لاڈلی بیگم تھی جس کی شادی اعتقاد الدولہ اسلام خان سے ہوئی جو شیخ سلیم چشتی کے پوتے تھے ۔ یہ بیٹی اپنی زندگانی میں شیخ مبارک کے مقبرے کی متولی رہی اور بعد وفات اسی مقبرہ میں دفن ہوئی ۔ بدین وجہ شیخ مبارک کا مقبرہ روضۂ لاڈلی بیگم کہلاتا تھا ۔

مآخذ : (۱) فیضی : انشا، مخطوطہ عدد ۹۵، کتب خانہ دانش گاہ علی گڑھ ؛ (۲) فیضی : لطیفہ فیاضی، مخطوطہ عدد ۲۵۵۷، کتب خانہ رضا، رام پور ؛ (۳) ابوالفضل : آئین اکبری، طبع بلوخمن، کلکتہ ۱۸۶۷ء، ۱۸۷۳ء، ج ۲ ؛ (۴) ابوالفضل : مکاتبات علامی ابوالفضل، نولکشور پریس لکھنؤ ۱۸۶۳ء ؛ (۵) عبدالقادر بداؤنی : منتخب التواریخ، جلد سوم، طبع کبیرالدین احمد کلکتہ ۱۸۶۹ء، جلد دوم، طبع کپتان ولیم ناسولیس وغیرہ کلکتہ ۱۸۶۵ء ؛ (۶) بخشی نظام الدین احمد : طبقات اکبری، طبع ہدایت حسین وغیرہ، کلکتہ ۱۹۱۳ء ؛ (۷) شاہنواز خان : مآثرالامراء، تین جلدیں، شائع کردہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ ۱۳۰۹ھ ؛ (۸) محمد حسین آزاد : دربار اکبری، لاہور ۱۹۳۹ء ؛ (۹) سید محمد لطیف : آگرہ (انگریزی)، کلکتہ ۱۸۹۶ء.

(ا ۔ د ۔ ارشد)

⊗ **مُبَاهَلَة** : (ع)، مادہ، ب ہ ل : بہل (بمعنی لعنت) سے باب مُفَاعَلَة، حدیث شریف میں ہے : من وَلِّیَ من امور النّاس شیئا فلم یعطہم کتاب اللہ فعلیہ بہلۃ اللہ ای لعنۃ اللہ ۔ اس حدیث میں بُہلۃ بمعنی لعنت استعمال ہوا ہے بہلہ کی ب پر فتحہ اور ضمہ دونوں پڑھے جاتے ہیں ۔ مباہلہ بمعنی ملاعنہ یعنی باہم لعنت کرنا،

باهَلَ القَوْمُ بعضُهم بعضًا؛ کہا جاتا ہے باهلتُ فلانًا ای لاعنتُه، اسی مادّے سے ابتهال (ثُمَّ نَبْتَهِلْ (۳ [آل عمران] : ۶۱)، بمعنی (۱) تضرع و اجتهاد فی الدّعاء؛ (۲) اَلْتِعان (لسان العرب، قاموس، بذیل مادّہ) ہے.

مُبَاهَلہ کے اصطلاحی معنی ہیں کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے اور تصفیے کی کوئی صورت نہ بنتی ہو تو فریقین جمع ہو کر اپنے میں سے ظالم اور کاذب پر لعنت کریں (ابن منظور: لسان العرب)؛ چونکہ فریقین میں سے کسی ایک کے کاذب یا صادق ہونے کی تعین نہیں ہوتی، اس لیے دعا میں بغیر تعین کے مطلقًا فریقین میں سے جھوٹے اور ظالم پر لعنت کی جاتی ہے۔ لعنت کے معنی رحمت حق سے بعید ہونا اور قہر و غضب خداوندی کے قریب ہونا ہے۔ مباہلے کے نتیجے میں فریقین میں سے جھوٹا اور باطل پرست اپنے کیے کی سزا بھگتے گا اور اس طرح صادق و کاذب کی تعین بھی ہو جائے گی۔ اصولی طور پر اس میں خود مباحثہ کرنے والوں کو جمع ہو کر دعا کرنی ہوتی ہے۔ اپنے اعزہ و اقارب کو جمع کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اگر جمع کر لیا جائے تو اس سے اہتمام بڑھ جاتا ہے (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن، ۲: ۸۰ تا ۸۱).

دور قدیم میں حق و باطل کے معیار کے لیے آگ کی قربانی کا اصول رائج تھا؛ چنانچہ آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں ہابیل و قابیل میں جب ایک خاص مسئلے میں اختلاف بڑھا، تو انھوں نے آگ کی قربانیاں پیش کی۔ ہابیل کی قربانی مقبول ہوئی جب کہ قابیل کی قربانی غیر مقبول ٹھہری، جس سے ہابیل کی صداقت اور قابیل کے کذب پر مہر تصدیق ثبت ہو گئی (۵ [المائدة] : ۲۷ تا ۳۱ و کتب تفاسیر بذیل آیات مذکورہ)۔ بنی اسرائیل کے ہر آنے والے نبی کو بھی آگ کی قربانی پیش کر کے اپنے من جانب اللہ مبعوث ہونے کا ثبوت فراہم کرنا ہوتا تھا (۳ [آل عمران] : ۱۸۳)۔ یہ طریقہ اب ختم کر دیا گیا۔ مباحثے سے اگر کسی صورت فیصلہ نہ ہو سکے تو آخری چارۂ کار کے طور پر مباہلہ کرنے کا حکم ہے.

قرآن مجید میں اس کا ذکر وفد نجران سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مباہلہ کے ضمن میں کیا گیا ہے۔ تفصیل کچھ اس طرح ہے: مکہ معظمہ سے یمن کی جانب سات منزل کے فاصلے پر ایک وسیع ضلع ہے، جسے نجران بن زیدان بن سبا بن یشجب بن یعرب بن قحطان نے آباد کیا تھا۔ اس کا نام اسی کے نام پر نجران پڑ گیا (یاقوت، معجم البلدان، بذیل مادہ)۔ نجران عرب عیسائیوں کا مرکز تھا۔ اس میں ۷۳ بستیاں اور ایک لاکھ بیس ہزار بہترین سورما سپاہی آباد تھے (ابن کثیر: البدایة و النهایة، ۵: ۵۳، ۵۴)۔ وہاں ایک عجیب و غریب گرجا تھا جسے کعبة اللہ کے مقابلے میں تعمیر کیا گیا تھا۔ یہ گرجا تین سو کھالوں سے گنبد کی صورت میں بنایا گیا تھا۔ اس کی عظمت کے پیش نظر اسے ”کعبۂ نجران“ کہا جاتا تھا۔ اس کے اوقاف کی آمدنی دو لاکھ سالانہ تھی (معجم البلدان، بذیل مادّہ)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے جب مختلف قبائل اور حکمرانوں کو تبلیغی خطوط بھیجے تو نجران کی اس اہمیت کے پیش نظر اس کے لاٹ پادری کو بھی خط ارسال کیا، جس میں آپؐ نے تین باتوں کی یکے بعد دیگرے دعوت دی: (۱) اسلام قبول کر لو؛ (۲) جزیہ دینا قبول کرو؛ (۳) لڑائی کے لیے تیار ہو جاؤ (ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ۵: ۵۳) یہ دعوت نامہ جب نجران کے اسقف اعظم کو پہنچا تو وہ اسے پڑھ کر لرز گیا اس نے مشورہ کے لیے علی الترتیب ابو مریم شرحبیل، عبداللہ بن شرحبیل

اصبحی الحمیری اور جبار بن فیض الحارثی کو طلب کیا ۔ سب نے اناجیل و توراۃ کی پیشینگوئیوں کے پیش نظر بنی اسمٰعیل کے ایک نبی کے ظہور کے امکان کی طرف اشارہ کیا ۔ اسقف نے گرجا گھر کے ناموس بجانے اور روشنیاں بلند کرنے کا حکم دیا ۔ یہ گویا متفرق قبائل کو جمع ہونے کا علامتی نشان (سگنل) تھا ۔ تھوڑی سی دیر میں تمام قبائل کے نمائندے جمع ہو گئے اور اسقف نے آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کا خط پڑھ کر سنایا اور مشورہ طلب کیا؛ اس پر سب نے ایک وفد مدینہ بھیجنے اور آپؐ سے مباحثہ کرنے کا مشورہ دیا (حوالۂ مذکور) ۔ قرارداد کے مطابق ساٹھ افراد پر مشتمل ایک وفد ترتیب دیا گیا (شبلی : سیرۃ النبی، ۲ : ۴۸) ۔ ان میں چودہ مجلس شوریٰ کے وہ افراد بھی تھے، جو اس علاقے کی جمہوری طرز حکومت کے نمائندے تھے ۔ ان چودہ میں پھر تین افراد ہر طرح کے اختیارات کے مالک تھے؛ ان میں، ان کا سیاسی امیر و قائد عاقب عبدالمسیح کندی، ان کا لاٹ پادری اور ان کا مذہبی رہنما ابو حارثہ بن علقمہ اور ایک اور امیر الأیہم السید موجود تھے (ابن سعد : الطبقات، ۱ : ۳۵۷، بیروت ۱۹۷۱ء) ۔ ابن کثیر (البدایۃ و النہایۃ، ۵ : ۵۴) کے مطابق وفد کے سربراہ تین افراد یہ تھے : (۱) شرجیل بن وداعۃ الھمدانی؛ (۲) عبداللہ بن شرجیل الاصبحی، (۳) جبّار بن فیض الحارثی، بعض محقّقین نے اس میں یہ تطبیق دی ہے کہ نجران سے دو دفعہ وفود بارگہِ نبوی میں باریاب ہوئے ۔ پہلی دفعہ ثانی الذّکر افراد پر مشتمل وفد مدینہ پہنچا اور دوسری مرتبہ اوّل الذّکر افراد نے خدمت نبویؐ میں پہنچنے کی سعادت حاصل کی (سلیمان منصور پوری : رحمۃ للعالمین، ۱ : ۱۸۳ – ۱۹۰)

یہ لوگ مدینہ منورہ پہنچے تو آپؐ نے صحن مسجد میں ان کو ٹھیرایا ۔ نماز کا وقت ہوا تو انہوں نے مشرق کی طرف منہ کر کے وہیں نماز پڑھنی چاہی تو آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کو اس کی اجازت مرحمت فرما دی (حوالۂ مذکور) ۔ وہ آپؐ سے گفتگو کرنے کے لیے آئے تو انہوں نے حیرہ کی چادریں اور ریشمی کپڑے زیب تن کیے ہوئے تھے ۔ خدمت نبویؐ میں پہنچ کر انہوں نے آپؐ کو سلام کیا، مگر آپؐ نے نہ ان کے سلام کا جواب دیا نہ ان سے کوئی گفتگو کی ۔ انہوں نے حضرت عبدالرّحمٰن بن عوف اور حضرت عثمانؓ سے اس کی وجہ پوچھی تو انہوں نے بمشورہ حضرت علیؓ ان کے لباس فاخرہ کو اس کا سبب قرار دیا (ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۵ : ۵۶) ۔ اگلے روز وہ راہبوں کا لباس پہن کر حاضر خدمت ہوئے تو آپؐ نے ان سے گفتگو فرمائی ۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے ان کو اسلام کی دعوت دی؛ ان کو آیات قرآنیہ پڑھ کر سنائیں (ابن سعد : الطبقات، ۱ : ۳۵۷) ۔ ان کے زمانۂ قیام مدینہ منورہ میں سورہ آل عمران کی ابتدائی اسّی آیات نازل ہوئیں جن میں اسلام اور عیسائیت کے درمیان مابہ النزاع مسائل کا بڑی عمدگی سے جائزہ لیا گیا اور عقائد اسلام کی حقانیت واضح کی گئی ہے (شبلی نعمانی : سیرۃ النبیؐ، ۲ : ۴۹)، لیکن جب وہ کسی طور پر نہ سمجھے تو ان کو مباہلہ کی ان الفاظ میں دعوت دی گئی :

فَمَنْ حَاۤجَّكَ فِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَاۤءَكَ
مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَاۤءَنَا
وَاَبْنَاۤءَكُمْ وَنِسَاۤءَنَا وَنِسَاۤءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا
وَاَنْفُسَكُمْ قف ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَّعْنَتَ

اللّٰهِ عَلَی الْکٰذِبِیْنَ (٣ [اٰل عمران] : ٦١)، یعنی یہ علم آ جانے کے بعد اب جو کوئی اس معاملہ میں تم سے جھگڑا کرے، تو اے محمدؐ اس سے کہو آؤ ہم اور تم خود بھی آ جائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں اور خدا سے دعا کریں کہ جو جھوٹا ہو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ فیصلے کے لیے یہ صورت پیش کرنے سے مقصود یہ تھا کہ وفد نجران حق کو پہچان چکا ہے، مگر محض ہٹ دھرمی اور ضد و عناد سے انکار پر مصر ہے۔ دوسری طرف یہ بھی امر واقعہ تھا کہ وفد کے لوگ آپؐ کی سیرت اور آپؐ کا حسن اخلاق دیکھ کر یا تو دل میں آپؐ کی نبوت کے قائل ہوگئے تھے یا کم از کم اپنے انکار میں متزلزل ہو گئے تھے۔ اس لیے آخر میں ان سے کہا گیا کہ اگر تمھیں اپنے عقیدے کی صداقت پر یقین ہے تو آؤ ہم باہم مباہلہ کریں (سید ابوالاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن، ١ : ٢٦٠ تا ٢٦١)۔

جب آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے ارکان وفد کے سامنے دعوت مباہلہ پیش کی تو انھوں نے اگلے دن تک جواب دینے کی مہلت طلب کی جو انھیں دے دی گئی (ابن سعد: الطبقات، ١ : ٣٥٧)۔ روایت کے مطابق شرحبیل بن حسنہ نے وفد کے ارکان سے کہا کہ اگر یہ شخص بادشاہ ہے تو اس سے مباہلہ کرنے کی صورت میں، ہم تمام عرب میں اس کی اور دوسرے قبائل عرب کی نگہ میں کھٹکتے رہیں گے اور اگر یہ نبی ہیں تو ان کی بددعا کے بعد ہمارا پرکاہ بھی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ اس لیے مناسب ہوگا کہ اس کی ماتحتی قبول کر لیں (البدایة و النہایة، ٥ : ٥٤)۔ اگلے روز وفد کے ارکان خدمت نبوی میں باریاب ہوئے تو انھوں نے چھوٹتے ہی آپؐ کی ماتحتی قبول کرنے پر رضامندی کا اظہار کیا۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس پر فرمایا: بخدا عذاب اہل نجران کے سروں پر آ گیا تھا۔ اگر یہ لوگ مباہلہ کرتے تو بندر اور سور بنا دیے جاتے اور تمام وادی آگ بن کر ان پر برستی اور جملہ اہل نجران تباہ کر دیے جاتے، حتّٰی کہ درختوں پر کوئی پرندہ بھی باقی نہ رہتا (شرح مواہب، ٤ : ٤٢)۔ آپؐ کے اور وفد نجران کے درمیان طے پائے جانے والے مباہلہ کے اہم نکات یہ ہیں: (١) اہل نجران کو سالانہ دو ہزار حُلّے ادا کرنے ہوں گے، جن میں سے، ہر حلے کی قیمت ایک اوقیہ، یعنی چالیس درہم ہو گی۔ ان میں سے ایک ہزار حلے ماہ رجب میں اور ایک ہزار حلے ماہ صفر میں دیے جائیں گے؛ (٢) اہل نجران پر ایک ماہ تک آپؐ کے مہمان کی مہمانی واجب ہوگی؛ (٣) یمن میں اگر کوئی مہم درپیش ہو تو اہل نجران پر واجب ہوگا کہ وہ مسلمانوں کو تیس زرہیں، اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ عاریةً دیں۔ اگر کوئی چیز گم ہو جائے تو اس کی ضمان ہم (مسلمانوں) پر ہوگی؛ (٤) اللّٰہ اور اس کا رسول ان کے جان و مال، ان کے اموال و املاک، ان کی جائدادوں، ان کے مذہب و ملت، ان کے پادریوں اور ان کے خاندانوں اور ان کے متبعین کی حفاظت کے ذمہ دار ہوں گے۔ جاہلیت کے کسی خون کا ان سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا، نہ ان کی سرزمین میں کوئی لشکر داخل ہوگا؛ (٥) جو شخص ان سے حق کا مطالبہ کرے گا تو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کیا جائے گا؛ (٦) سود خوار سے ہم بری الذمہ ہوں؛ (٧) ایک مجرم کی جگہ دوسرے شخص کو ماخوذ نہ کیا جائے گا۔ اس معاہدے پر ابوسفیان بن حرب، اقرع بن حابس، مغیرہ بن شعبہ، غیلان بن عمرو اور مالک بن عوف نے بطور گواہ دستخط کیے (ابن سعد: الطبقات، ١ : ٣٥٨، بیروت؛ ابن القیم:

زاد المعاد، ۳ : ۴۰؛ محمد ادریس کاندھلوی : سیرة المصطفٰی، ۳ : ۱۶۳ تا ۱۶۴) ۔ بہت سی کتب سیرة (مثلاً ابن کثیر : البدایة و النھایة، ۵ : ۵۲ وغیرہ) میں تعمیل ارشاد باری میں آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کا حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور حسنینؓ کی معیت میں مباھلے کے لیے نکلنا مذکور ہے، مگر ایک قدیم اور ثقہ مؤرخ ابن سعد (م ۲۳۰ھ) نے اس روایت کا کوئی ذکر نہیں کیا (دیکھیے الطبقات، ۱ : ۳۵۷ تا ۳۵۸) ۔ مصنّف نے صرف اتنا ذکر کیا ہے کہ جونہیں وفد کے ارکان کے سامنے آپؐ نے مباھلے کی دعوت پیش کی تو انہوں نے اس پر کوئی جواب نہ دیا اور اگلے روز جب وہ لوٹے تو مکمل طور پر ماتحتی قبول کرنے کا ارادہ لیے ہوے تھے ۔ آیت کے نحوائے کلام سے بھی محوّلہ بالا روایت مناسبت نہیں رکھتی؛ کیونکہ مذکورہ آیت میں واضح طور پر نساءنا (یعنی ہماری ازواج) کا ذکر ہے اور ۹ھ میں اس واقعے کے وقوع کے وقت آپؐ کے عقد میں ۹ بیویاں موجود تھیں، مگر اس معروف روایت کے مطابق آپؐ نے مباھلہ میں ان میں سے کسی ایک کو شریک نہیں کیا اور اس کے برعکس آپؐ نے اپنے داماد اور بیٹی اور نواسوں کو اس میں شریک کیا ۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے مباھلہ کی پیشگی تیاری کے لیے ان حضرات کو ان کے مسکونہ مکان سے اپنے مکان میں طلب کیا ہوگا تاکہ بوقت خروج ازواج مطہرات کے ساتھ ان کو بھی شامل کیا جا سکے اور راوی نے اسی کو خروج پر محمول کیا (واللہ اعلم)۔

اس مباھلے کے نتیجے میں اسلام کی حقانیت روز روشن کی طرح واضح ہو گئی : کیونکہ انتہائی طاقتور اور ہر طرح سے علم و عرفان سے لیس اہل نجران نے آپؐ سے مباھلہ کرنے کے بجائے ماتحت ہوکر صلح کر لینی قبول کر لی ۔ جس کا اس کے سوا اور کیا مفہوم ہوسکتا ہے کہ انہوں نے آپؐ کی ذات میں علوم و معارف نبوت کی جھلک دیکھ لی تھی ۔ چنانچہ، ابن سعد اور ابن کثیر کی روایت کے مطابق وفد کے کئی ارکان جن میں لاٹ پادری ابوالحارث اور رئیس نجران عبدالمسیح شامل ہیں، مشرف بہ اسلام ہوگئے تھے اور دوسرے کئی افراد نے بھی اسلام قبول کر لیا تھا ۔ ان کی تبلیغ و اشاعت سے اس علاقے میں اسلام کے قدم مضبوطی کے ساتھ جم گئے (تفصیلات ملاحظہ ہوں، ابن سعد : الطبقات، ۱ : ۳۵۷؛ ابن کثیر : البدایة و النھایة، ۵ : ۵۲ تا ۵۵؛ سلیمان سلمان منصور پوری : رحمة للعالمین، ۱ : ۱۸۳ تا ۱۹۰)۔

مآخذ : متن میں مذکور ماخذوں کے علاوہ دیکھیے، کتب تفسیر بذیل سورہ آل عمران؛ مثلاً (۱) ابن جریر الطبری : جامع البیان (تفسیر طبری)؛ (۲) الرّازی : مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)؛ (۳) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاھرہ ۱۹۳۹ء؛ (۴) محمود الآلوسی : روح المعانی؛ (۵) ابوالاعلٰی مودودی : تفہیم القرآن؛ (۶) الجصاص : احکام القرآن، آستانہ ۱۳۲۸ھ؛ (۷) ابن العربی : احکام القرآن؛ (۸) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری؛ کتب حدیث : (۹) البخاری : الجامع الصحیح؛ (۱۰) احمد بن حنبل : المسند (بتویب جدید، طبع عبدالرحمٰن البنا ساعتی)؛ (۱۱) الطبری : تاریخ الرسل والملوک، بذیل ۹ھ؛ (۱۲) ابن ھشام : سیرة [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ [تعلیقہ] : (شیعی نقطۂ نظر سے) مباھلہ حیات سرور دو عالم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے آخری دور کا اہم ترین واقعہ ہے ۔ قرآن مجید اور تفاسیر میں جو تفاصیل آئی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم نے نجران کے اسقف کو خط لکھا جس میں اسے اور اہل نجران کو

اسلام کی دعوت دی اور بصورت دیگر جزیہ کا مطالبہ درج تھا، (الصبح الاعشیٰ، ۶ : ۳۸۰ میں مکتوب کی اصل عبارت موجود ہے).

نجران کے مسیحی رہنماؤں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ کی ٹھان لی۔ وہ مدینے آئے اور حضرت رسالت مآب صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے جھگڑنے لگے۔ سورۃ آل عمران کے چوتھے اور پانچویں رکوع میں اس موضوع پر اسلامی موقف اور اصل حقیقت بیان کی گئی ہے، آیات نمبر ۵۹، ۶۰، ۶۱ میں ہے۔ ''اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ ؕ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝ اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِّنَ الْمُمْتَرِيْنَ'' (۳ [آل عمرٰن] : ۵۹، ۶۰) یعنی یقیناً اللہ کی بارگاہ میں عیسٰی کی مثال آدم جیسی ہے، انہیں مٹی سے پیدا کیا اور کن فرمایا، آدم (انسان زندہ) ہوگئے۔ حق تمہارے پروردگار کی بات ہے اس لیے تم شک کرنے والوں میں نہ ہو جانا.

یہ بات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے طرح طرح سے سمجھائی، مگر نجرانی راہب نہ مانے، تو وحی آئی کہ میرے نبی؛ بس اب انہیں مباہلے کا چیلنج کر دیجیے۔ فَمَنْ حَآجَّكَ فِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ ۣ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَّعْنَتَ اللّٰهِ عَلَى الْكٰذِبِيْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۶۱)، یعنی پھر جب تمہارے پاس علم (استدلال و حق) آچکا، اب اس کے بعد بھی اگر تم سے کوئی حجت و بحث کرے تو کہہ دو؛ آؤ ہم اپنے بیٹوں کو بلائیں اور تمہارے بیٹوں کو اور اپنی عورتوں کو اور تمہاری عورتوں کو بھی بلائیں اور اپنے آپ کو اور تمہارے تئیں بھی پھر ہم خدا کے حضور میں گڑگڑائیں اور جھوٹوں پر خدا کی لعنت بھیجیں.

ترجمہ و حواشی شیخ الہندؒ و مولانا شبیر احمد عثمانیؒ میں اس کی تفسیر کا خلاصہ بایں الفاظ ہے۔ ''دعوت مباہلہ سن کر وفد نجران نے مہلت لی کہ ہم آپس میں مشورہ کرکے جواب دیں گے۔ آخر مجلس مشاورت میں ان کے ہوشمند، تجربہ کار ذمہ داروں نے کہا؛ اے گروہ نصاریٰ؛ تم یقیناً دلوں میں سمجھ چکے ہو کہ حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نبی مرسل ہیں اور حضرت مسیحؑ کے متعلق انہوں نے صاف صاف فیصلہ کن باتیں کہی ہیں! تم کو معلوم ہے کہ اللہ نے بنی اسمٰعیل میں نبی بھیجنے کا وعدہ کیا تھا، کچھ بعید نہیں یہ وہی نبی ہوں۔ پس ایک نبی سے مباہلہ و ملاعنہ کرنے کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں یہی نکل سکتا ہے کہ ان کا کوئی چھوٹا بڑا ہلاکت یا عذاب الٰہی سے نہ بچے اور پیغمبر کی لعنت کا اثر نسلوں تک پہنچ کر رہے۔ بہتر یہی ہے کہ ہم ان سے صلح کرکے اپنی بستیوں کی طرف روانہ ہو جائیں؛ کیونکہ سارے عرب سے لڑائی مول لینے کی طاقت ہم میں نہیں۔ یہی تجویز پاس کرکے حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی خدمت میں پہنچے.

آپ حضرت حسن و حسین، فاطمہ و علی رضی اللہ عنہم کو ساتھ لیے باہر تشریف لا رہے تھے، یہ نورانی صورتیں دیکھ کر ان کے لاٹ پادری نے کہا کہ میں ایسے پاک چہرے دیکھ رہا ہوں جن کی دعا پہاڑوں کو ان کی جگہ سے سرکا سکتی ہے، ان سے مباہلہ کرکے ہلاک نہ ہو ورنہ ایک نصرانی زمین پر باقی نہ رہے گا۔ آخر انہوں نے مقابلہ چھوڑ کر جزیہ دینا قبول کیا اور صلح کرکے واپس چلے گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا؛ اگر یہ لوگ

مباہلہ کرتے تو وادی آگ بن کر ان پر برستی اور خدا تعالیٰ نجران کا بالکل استیصال کر دیتا اور ایک سال کے اندر اندر تمام نصاری ہلاک ہو جاتے (کتاب مذکور، مطبوعہ کراچی، ص ۷۵)۔

حافظ فرمان علی نے جلالین و البیضاوی کی روایتوں سے یوں استفادہ کیا ہے: "آپ نے تڑکے حضرت سلمانؓ کو ایک سرخ کمبل اور چار لکڑیاں دے کر اس میدان میں ایک چھوٹا سا سائبان کھڑا کرنے کو روانہ کیا اور خود اس شان سے برآمد ہوئے کہ امام حسینؑ کو بغل (گود) میں لیا اور امام حسنؑ کا ہاتھ تھاما اور جناب سیدہؑ کو اپنے اپنے پیچھے لیا اور حضرت علیؑ کو ان کے پیچھے اور دعا کی کہ خداوندا، ہر نبی کے اہل بیت ہوتے ہیں یہ میرے اہل بیت ہیں، ان کو ہر برائی سے دور اور پاک و پاکیزہ رکھ، الغرض جب آپ اس شان سے میدان میں پہنچے تو نصاری کا سردار عاقب ان کی طرف دیکھ کر اپنے لوگوں سے کہنے لگا، خدا کی قسم، میں ایسے نورانی چہرے دیکھ رہا ہوں کہ اگر یہ پہاڑ کو اپنی جگہ سے ہٹ جانے کو کہیں تو وہ یقیناً ہٹ جائے گا۔ خیریت اسی میں ہے کہ مباہلے سے ہاتھ اٹھاؤ ورنہ قیامت تک نسل نصاری سے ایک شخص بھی نہ بچے گا۔ آخر ان لوگوں نے جزیہ دینا قبول کیا (قرآن مجید ترجمہ و حواشی فرمان علی، طبع کراچی، بذیل آیۂ مذکورہ نیز: دیکھیے محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، ۲: ۵۲۴)۔

الیعقوبی نے لکھا ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے اہل بیت کو ہمراہ لائے اسی طرح عاقب و سید و ابو حارثہ بھی اپنے دو بچے زیور و جواہرات سے آراستہ کر کے میدان میں لائے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو دیکھ کر پوچھا: یہ کون لوگ ہیں؟ لوگوں نے بتایا، ان میں سے ایک آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ابن عم اور دونوں فرزند آپ کے نواسے اور مخدرہ علیا آپ کی صاحبزادی ہیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم حریفوں کے سامنے آن کر گھٹنوں کے بل بیٹھے اس کے بعد رکوع فرمایا۔ یہ منظر دیکھ کر ابو حارثہ گھبرا کر پکارا۔ "جَثَا واللّٰہِ كَمَا تَجْثُوا النَّبِيُّونَ لِلْمُبَاهَلَةِ"۔ خدا کی قسم یہ تو اسی طرح بیٹھے ہیں، جس طرح مباہلے کے لیے انبیا بیٹھا کرتے ہیں۔ دشمن مقابلے کی تاب نہ لا سکا اور بد دعا کے لیے ہاتھ نہ اٹھا سکا؛ صلح کی بات چیت شروع ہوئی اور ۲۴ ذوالحجہ کو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت علیؑ سے یہ امان نامہ لکھوا کر نصرانیوں کو بھیج دیا۔ رحمٰن و رحیم اللہ کے نام سے، محمد رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی طرف سے نجران اور اس کے اطراف والوں کے نام کیونکہ محمد مصطفےٰ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو ان لوگوں پر اور ان کے اموال پر حق حکومت حاصل ہے۔ تمام املاک ان لوگوں کو دے دیں؛ البتہ دو ہزار "اواقی حلے" انہیں پہنچانا ہوں گے۔ [ہر حلے کے ساتھ چاندی کا ایک ایک اوقیہ (نصف رطل کا چھٹا حصہ ہوگا]۔ ہزار حلے صفر اور ہزار رجب میں، اور بیس دن تک میرے قاصدوں [قیام و طعام کی کفالت کرنا ہوگی] [اور ہمارے قاصد ایک ماہ سے زیادہ نہ روکے جائیں گے]۔ یمن میں جو لڑائی ہوگی اس وقت وہ تیس زرہیں، تیس گھوڑے، تیس اونٹ بطور عاریت کے دیں گے۔ [اور اگر لڑائی میں کچھ زرہیں، یا گھوڑے یا سامان وغیرہ ہلاک ہو جائیں تو ان کو پورا کرنا میرے قاصدوں کی ذمہ داری ہے] البتہ جو شخص سود خواری کرے گا اس سے میری ذمہ داری ختم ہوگی کسی جرم میں دوسرا ماخوذ نہ ہوگا" (الیعقوبی:

تاریخ، مطبوعہ نجف، ۲: ۶۶ تا ۶۷)۔ چند روز بعد سید و عاقب مدینہ منورہ آئے اور حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے گھر میں قیام کیا، پھر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے ملے اور اسلام لے آئے (الطبقات، ۱: ۸۰)۔

شیعہ اس واقعے کو اسلام اور اہل بیت کی فتح عظیم مانتے ہیں۔ ۲۴ ذوالحجہ کو شیعہ خوشی مناتے ہیں اور اس دن فضائل محمدؐ اور آل محمدؑ اور عظمت اسلام کا تذکرہ کرتے ہیں۔

مباہلے کے اسی مسنون طریقے کے مطابق مسلمان اب بھی اپنے حریفوں کو مباہلے کی دعوت دیتے ہیں اور فتح پاتے ہیں

مآخذ: (۱) قرآن حکیم بذیل، ۳ [آل عمرٰن]: ۶۱)؛ نیز کتب تفاسیر و تراجم بذیل آیۂ مذکورہ۔ (۲) مسلم: الصحیح؛ (۳) الترمذی: السنن؛ (۴) احمد بن حنبل: المسند؛ (۵) ابن ماجہ: الصحیح؛ (۶) ابن الاثیر: اسد الغابہ؛ (۷) المتقی: کنز العمال، ج ۶؛ (۸) محب الطبری: الریاض النضرہ، ج ۲؛ (۹) العسقلانی: الاصابہ، ج ۲؛ (۱۰) محمد باقر مجلسی: بحار الانوار؛ (۱۱) سید مرتضٰی الحسینی: فضائل الخمسہ من الصحاح الستہ؛ (۱۲) علی حیدر، تاریخ ائمہ؛ (۱۳) مرتضٰی حسین: خطیب قرآن تاریخ نبی آخر الزمان، لاہور؛ (۱۴) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، ج ۲۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

⊗ **مُبتلا:** مردان علی خان، مرزا کاظم، سال ولادت تقریباً ۱۱۳۰ یا ۱۱۳۱ھ (تذکرۂ شعرائے فارسی، تالیف ۱۱۶۱ھ، میں مبتلا نے اپنی عمر بیس سال سے متجاوز بتائی ہے) لکھنؤ میں پیدا ہوا۔ دہلی میں نشو و نما پائی۔ مبتلا کے دادا میرزا محمد المشہدی (میر کرم علی خان مشہدی، بحوالۂ تذکرۂ روز روشن) نواب برہان الملک سعادت خان نیشاپوری کے ہمراہ بہادر شاہ اوّل کے عہد میں ہندوستان آئے اور شاہی منشیوں میں خانی خطاب پایا (تذکرۂ روز روشن)۔ تذکرۂ نشتر عشق کے مطابق وہ جہاندار شاہ کے عہد میں دہلی آئے اور فرخ سیر کے عہد میں ملازمان شاہی میں داخل ہوئے۔ محمد شاہ کے عہد میں ان کا انتقال ہوا۔ مبتلا کے والد کا نام محمد علی تھا اور خطاب: خان بہادر۔ وہ نواب برہان الملک سعادت خان اور نواب منصور خان صفدر جنگ (وزیر) کی سرکار میں نمایاں خدمات انجام دیتے رہے۔ صفدر جنگ نے انھیں منصب پنج ہزاری دلوایا اور اپنی نیابت میں الہ آباد کا صوبے دار مقرر کیا۔ صفدر جنگ کے انتقال کے بعد محمد علی خان بنگال چلا گیا۔ نواب محمد علی خان اور نواب قاسم علی خان کی سرکار میں عزت و وقار سے رہا اور عظیم آباد میں ۱۱۷۶ھ میں فوت ہوا۔

مبتلا نے ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ علوم رسمیہ مولوی وجیہہ الدّین نظام آبادی سے حاصل کیے۔ نظم و نثر کے علاوہ خط نسخ اور نستعلیق میں خاصی استعداد پیدا کی۔ اساتذۂ سخن کے کلام کا مطالعہ کیا۔ دہلی اور لکھنؤ کے علاوہ عظیم آباد، مرشد آباد، غازی پور، بنارس اور مختلف شہروں میں مقیم رہا اور سخنورانِ عہد سے مراسم قائم ہوئے۔ نواب صفدر جنگ کے عہد میں مبتلا کو مردان علی خان کا خطاب ملا۔ آخری عمر تنگدستی میں گذاری۔ تذکرۂ عشقی (مرقومہ ۱۲۱۰ھ) میں لکھا ہے کہ ان دنوں انقلاب زمانہ کی وجہ سے بنارس میں پریشان حالی کی زندگی گزار رہے ہیں۔

تصانیف: (۱) فارسی دیوان (نایاب)، تذکرۂ نشتر عشق اور تذکرۂ روز روشن کے مطابق چار ہزار اشعار پر مشتمل؛ (۲) تذکرۂ شعرائے فارسی، سال تالیف ۱۱۶۱ھ۔ "نظم معانی" اس کا تاریخی

نام ہے۔ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں اس تذکرے کا ۱۱۹۶ھ کا لکھا ہوا نسخہ موجود ہے جس کے دیباچے میں اور خاتمے پر اس کا نام "منتخب الاشعار" لکھا ہے۔ مبتلا نے گلشن سخن کے دیباچے میں اس کا نام "گلدستۂ معانی" تحریر کیا ہے؛ (۲) (۳) گلشن سخن: اردو شعرا کا تذکرہ بزبان فارسی۔ اس میں ۳۲۱ شاعروں کے حالات دیے گئے ہیں۔ شعرا کے حالات کم اور انتخاب کلام زیادہ ہے۔ سال تصنیف ۱۱۹۳ھ ہے؛ (۳) اردو اشعار تذکروں میں متفرق ملتے ہیں۔

مآخذ: (۱) شیخ وجیہ الدین عظیم آبادی: تذکرۂ عشقی، پٹنہ، ج ۱، ۱۹۵۹ء، ج ۲، ۱۹۶۳ء؛ (۲) مظفر حسین صبا: تذکرہ روز روشن، مطبوعہ بھوپال، ۱۲۹۷ھ؛ (۳) مصطفی خان شیفتہ: گلشن بیخار، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۴) سید مسعود حسن رضوی: گلشن سخن مبتلا، لکھنو ۱۹۶۵ء؛ (۵) مردان علی خان مبتلا: منتخب الاشعار، (قلمی) پنجاب یونیورسٹی لائبریری؛ (۶) نگار پاکستان، سالنامہ ۱۹۶۳ء۔

(غلام حسین ذوالفقار)

- **اَلْمُبْدِئُ:** رکّ بہ الاسماء الحسنیٰ۔

- **اَلْمُبَرِّد:** ابو العبّاس محمّد بن یزید [بن عبدالاکبر الثمالی الازدی، امام ادب و نحو اور لغت ("شیخ اهل النحو و حافظ علم العربیه" (الخطیب)]، جو ۱۰ ذوالحجہ ۲۱۰ھ/ ۲۵ مارچ ۸۲۶ء کو بصرے میں پیدا ہوا اور جس نے وہیں ابو عُمر الجرمی [م ۲۲۵ھ/ ۸۳۹ء]، ابو عثمان المازنی [م ۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء] اور ابو حاتم السّجستانی [م ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء]، شاگرد الاصمعی، کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیے۔ اپنی ابتدائی تصنیف "کتاب مسائل الغلط" میں اس نے سیبویہ کی "الکتاب" پر تنقید کی تھی، لیکن اس کے اعتراضات میں سے تھوڑے ہی ایسے تھے جو ٹھوس اور معقول تھے اور ان میں سے بھی طبع زاد صرف چند ایک ہی تھے (بعد میں اس نے معذرت کی اور کہا کہ یہ کتاب اس نے نوجوانی اور ناپختگی کے زمانے میں لکھی تھی) (السیوطی: المزهر، بار اول، ۲: ۱۸۸، بار ثانی ۲: ۱۸۸، ۲: ۲۳۳)۔ اس کے بعد وہ بغداد چلا گیا جہاں درس و تدریس میں منہمک ہو جانے کی وجہ سے اس کی زندگی بے حد مصروف رہی۔ اس کے شاگردوں میں نِفْطَوَیہ، ابن دُرُسْتَوَیہ اور ابن کیسان شامل ہیں۔ دربارِ شاہی کی سرپرستی میں اس کا حریف ثَعْلب الکوفی [رکّ بآن] تھا، جس سے المبرّد کہیں زیادہ قابل اور اسلوب تحریر میں کہیں زیادہ معتبر تھا۔ ان دونوں عالموں کی باہمی رقابت آگے چل کر بظاہر اس مخالفت کا باعث بن گئی، جو کوفے اور (بصرے) کے دبستانوں کے درمیان قائم ہو گئی تھی۔ المبرد کے لقب کا اشارہ بظاہر اس طرف ہے کہ اسے مناظرے میں بڑی مہارت حاصل تھی، لیکن کئی ایک کہانیوں میں اس کی بہت مختلف طریقوں پر توجیہ کی گئی ہے (المُزهر، بار ثانی، ۲: ۲۶۷، س ۱۱ ببعد؛ بغیہ ص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ ارشاد ۷: ۱۳۷، س ۱۰ ببعد)۔ اس نے شوال یا ذوالقعدۃ ۲۸۵ھ/ نومبر ۸۹۸ء میں بغداد میں وفات پائی۔

اس کی سب سے بڑی تصنیف الکامل فی الادب قدیم نحویوں کے کام کا ایک مثالی نمونہ ہے، جسے ان کے درسوں کو یکجا کرکے کتابی شکل دے دی جاتی تھی۔ کسی مقررہ ترتیب کی پابندی، بلکہ مختلف ابواب کے درمیان ربط کا خیال کیے بغیر اس کتاب میں احادیث نبوی، اقوال زھاد و عباد، امثال، کئی نظمیں جو زیادہ تر قدیم زمانے کی ہیں اور تاریخی مواد، مثلاً خارجی تحریک جسے خاص اہمیت حاصل ہے، وغیرہ وغیرہ، ان سب کو مخلوط کر دیا گیا ہے (الکامل، طبع رائٹ (Wright)

میں خارجیوں کے متعلق ص ۳۰۹ پر ذیل کی عبارت کتاب کی اس خصوصی کیفیت کی آئینہ دار ہے: ”اس باب میں ہم ہر چیز کے متعلق کچھ نہ کچھ لکھیں گے تاکہ تنوع کی بدولت قاری کو اکتاہٹ محسوس نہ ہو، اور سنجیدہ باتوں (جِدّ) کے ساتھ تھوڑی بہت مزاحی چیزیں (ہزل) بھی شامل کر دیں گے تاکہ قلب اور روح میں تازگی پیدا ہو“۔ اسی قسم کی عبارت ص ۳۲۸ پر بھی ہے؛ کتاب کی اس خصوصیت، یعنی خلط مبحث، کی مستثنیات، مثلاً ص ۴۷ کا باب تشبیہ، یا ص ۷۱۲ کا باب المراثی و التعازی، کتاب میں بہت ہی کم ہیں۔ [غالبًا اس کی وجہ یہ ہے کہ التعازی کے عنوان سے ایک الگ کتاب موجود ہے (دیکھیے نیچے)]۔ اس کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ مصنف نے ہر اقتباس کی پوری نحوی اور لغوی تشریح کی ہے۔ کتاب کو آخری صورت ابو الحسن [علی بن سلیمان] الاخفش (م ۳۱۵ھ/۹۲۷ء) نے دی اور اس میں بےشمار زیادات اور حواشی شامل کیے۔ البَطَلْیوسی [اور ابن السِّید] نے اس کی شروح لکھی تھیں [یہ دونوں شروح حال ہی میں ظہور احمد اظہر نے پی ایچ ڈی مقالے کے لیے مدون کی ہیں] (المزهر، بار اول، ۱: ۸۲، س ۸؛ بار دوم، ص ۲۲۳، س ۵)۔ استانبول میں ایک گمنام مصنف کی شرح بھی اسمعیل افندی کے کتاب خانے میں موجود ہے۔ کتاب الکامل سب سے پہلے ۱۲۸۶ھ میں استانبول میں طبع ہوئی تھی؛ اس کی دیگر مشہور اشاعتیں حسب ذیل ہیں: کتاب الکامل، طبع W. Wright، لائپزگ، ۱۸۶۴ء؛ مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۳ھ، ۱۳۲۴ھ (مع اقتباسات از الجاحظ برحاشیہ) و ۱۳۳۹ھ۔ الکامل کی دو جدید شرحیں بھی ہیں، یعنی (۱) تہذیب الکامل از محمد السباعی البیومی، قاہرہ، ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء، ۲ جلدیں اور (۲) رَغْبَةُ الآمل من کتاب الکامل، از سید ابن علی المرصفی (استاذ جامعة الازہر)، ۸ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۵-۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷-۱۹۲۸ء)؛ Das Kharidschitenkapitel (باب الخوارج الکامل) ترجمہ در جرمن از O. Rescher، Stuttgart ۱۹۲۲ء [علاوہ ازیں کئی اور اشاعتیں طبع ہو چکی ہیں علی بن حمزہ البصری (م ۳۷۵ھ/۹۸۵ء) کی کتاب التَّنْبِیہات علی اغلاط الرواۃ (نسخہ در لائیڈن) یا التَّنْبِیہات علی أغلاط ابی العباس المبرد فی کتاب الکامل بھی ان میں شامل ہے: اس جزو کا عکسی نسخہ پنجاب یونیورسٹی کے کتاب خانے میں موجود ہے]۔ المبرد کی دوسری تالیف وہ مجموعہ ہے جو کتاب المُقْتَضَب کے نام سے مشہور ہے۔ اس تصنیف کو کم کامیابی حاصل ہوئی، کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس کا راوی ابن الرّاوندی ہے جو ملحد تھا [ابن الانباری: نزهة الالبّاء، ص ۲۹۱ ببعد؛ یاقوت: ارشاد، ۷: ۱۳۵، س ۱۰]۔ یہ کتاب حیدر آباد کے قابل طباعت کتب کے برنامج میں شامل کی گئی تھی (برنامج، ص ۱۶)]۔ یہ کتاب سعید بن سعید الفارقی (م ۳۹۱ھ/۱۰۰۰ء؛ دیکھیے یاقوت: ارشاد، ۴: ۲۳۰) کی شرح کے ساتھ بصورت مخطوطہ اسکوریال ثانی، ص ۱۱۱ میں اور استانبول میں کتاب خانۂ کوپرولو، شمارہ ۱۵۰۷ تا ۱۵۰۸ میں محفوظ ہے (دیکھیے Rescher در Z.D.M.G.، ۶۴: ۱۹۷: اس کا عکسی نسخہ قاہرہ میں ہے، فہرست بار دوم، ۲: ۱۲۳)۔ [المُقْتَضَب طبع محمد عبدالخالق چار جلدوں میں قاہرہ (۱۳۸۶ھ) سے شائع ہو چکی ہے]۔ المبرّد کے سوانح نویسوں نے اس کی جن بہت سی دیگر تصانیف کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ہمارے پاس صرف یہ پہنچی ہیں: (الف) کتاب التعازی، اسکوریال ثانی، ص ۳۳۵ س ۱، [حال ہی میں طبع

هوئی هے ۔ ذوالفقار علی ملک نے بھی تحقیق و تصحیح کے بعد طباعت کے لیے مدوّن کی هے]؛ (ب) کتاب نسب عدنان و قحطان، در استانبول، کتاب خانه عاطف افندی ۲۰۰۳، رقم ۲، دیکھیے M.F.O.B.، ۵ : ۳۹۱ [طبع عبدالعزیز المیمنی راجکوٹی، قاهره ۱۳۵۴ھ/۱۹۳۶ء]؛ = ولی الدّین شماره ۳۱۷۸ ؛ (M.F.O.B.، ۷ : ۱۰۸)؛ (ج) کتاب ما اتّفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید [طبع عبدالعزیز المیمنی راجکوٹی، قاهره، ۱۳۵۰ھ]؛ (ح) رسالة احمد بن الخلیفة الواثق الی ابی العباس محمد بن یزید، احمد بن واثق نے المبرّد کو ایک خط اس مسئلے پر لکھا تھا که آیا شعر میں زیاده بلاغت هے یا نثر میں؟ یه رساله اس خط کا جواب هے (میونخ Munich، شماره ۷۹۱ اور جزوی طور پر برلن Ahlw.، شماره ۷۱۷۷ میں محفوظ هے)؛ (د) اس کے علاوه کتاب المذکّر و المؤنث، روایت ابو عثمان الفارسی، مکتبهٔ ظاهریه، دمشق میں موجود هے، (ص ۳۶، ۱۱۳)؛ (ه) [المبرّد کی ایک اهم ادبی تالیف کتاب الفاضل هے (طبع عبدالعزیز المیمنی، قاهره ۱۹۵۹ء)] ۔ ان کے علاوه المبرّد کی بعض ایسی کتابیں بھی هیں جن کا حال همیں صرف اقتباسات کے ذریعے سے معلوم هے، مثلاً : (۱) کتاب الاختیار، جس کا حواله وه خود الکامل، ص ۷۶۰، س ۳ میں دیتا هے؛ (۲) کتاب غریب الحدیث، جس کا ذکر ابن الاثیر نے اپنی تصنیف النهایة کے دیباچے میں اپنے مآخذ کے ذیل میں کیا هے؛ (۳) کتاب الروضة معاصر شعرا کی نظموں کا مجموعه، جو ابو نواس کے کلام سے شروع هوتا هے دیکھیے [الازهری، ص ۲۶، س ۱۳؛ تاریخ بغداد، ۳ : ۳۶۸ میں ۶ ؛] ابن الاثیر : المثل السائر، ص ۱۸۹، س ۶؛ الاغانی، بار اوّل، ۸ : ۱۰۵، س ۲۰؛ و الجرجانی : کتاب الکنایات، ص ۲۹، س ۹[و ابن عبد ربّه : العقد، مطبوعهٔ قاهره ۱۳۲۱ھ، ۳ : ۲۲۰، س ۱۳ ببعد]؛ (۳) کتاب الاعتنان، جریر اور الفرزدق کے درمیان مہاجات کے اسباب پر بحث، (عبدالقادر البغدادی : خزانة الادب، ۱ : ۳۰۵، س ۲) کتاب الشرح دیکھیے (یعنی شرح کلام العرب؛ خزانة الادب، ۲ : ۱۹۳ زیریں [مسائل الغلط جس میں السّیبویه کی الکتاب پر غیر مبهم تنقید هے، (دیکھیے سطور بالا)؛ (۷) طبقات النحویین البصریین و اخبارهم، براکلمان؛ [یاقوت : الارشاد، ۷ : ۱۳۳، ۱۳۳، س ۱۳؛ (۸) کتاب الاشتقاق (ابن خلّکان، ۱ : ۶۲۸، س ۲۳] ۔

[المبرّد کے بارے میں یه امر خاص طور پر قابل توجه هے که وه اپنی کتابوں میں خالص عربی ادب و ثقافت پیش کرتا هے اور اپنے قبیلے ازد کے افراد کو زیاده نمایاں کرنے کے لیے همیشه کوشاں نظر آتا هے ۔ ازدی شعرا، ازدی ابطال اور ازدی کرداروں کو وه اپنے هاں خوب اجاگر کرتا هے ۔ ابن قتیبه عربی ادب میں رومی، یونانی اور فارسی دانشوروں اور ادیبوں کو بھی جگه دیتا هے، لیکن المبرد کے هاں یه بات مفقود هے] ۔

مآخذ : (۱) الفهرست، ص ۵۹؛ (۲) ابن الانباری : نزهة الالبّاء، ص ۲۷۹ تا ۲۹۳؛ (۳) ابن خلّکان، شماره ۶۰۸، ۲ : ۳۵؛ (۴) الزبیدی : طبقات النحویین ، طبع Krenkow : RSO، ج ۸، شماره ۳۰ : ۳؛ (۵) الازهری، در M.O.، ۱۹۲۰ء، ص ۲۶؛ (۶) المرزبانی : معجم الشّعراء، ص ۴۴۹ ببعد؛ (۷) الخطیب : تاریخ بغداد، ۳ : ۳۸۰ تا ۳۸۷؛ (۸) یاقوت : ارشاد، ۷ : ۱۳۷ تا ۱۴۵؛ (۹) الیافعی : مرآة الجنان، ۲ : ۲۱۰ تا ۲۱۳؛ (۱۰) السّیوطی : بغیة الوعاة، ص ۱۱۶؛ [(۱۱) ابن العماد : شذرات، ۲ : ۱۹۰؛ (۱۲) احمد امین : ضحی الاسلام، ۱ : ۳۱۳ تا ۳۲۲]؛ (۱۳) فلوگل (Flügel) : Die Gramm. Schulen،

ص ۹۳؛ (۱۳) Wüstenfeld : Die Geschichtschr. d. Araber، ص ۸۰؛ (۱۴) C. Brockelmann : GAL ۱ : ۱۰۸؛ [و تکملہ، ۱ : ۱۶۸]؛ ۲ : ۱۰۹؛ [تعریب : تاریخ الادب العربی، ۲ : ۱۶۳ تا ۱۶۷] ۔

(C. Brockelmann [و ادارہ])

المبرز : خلیج فارس پر ایک قلعہ ہے، جو الہفہوف [کذا ؟ الہفوف] کے شمال میں کوئی ایک میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ اس کے گرد کھلے مواضعات ہیں اور کھجور کے درختوں کے جھنڈ ہیں ۔ قلعے اور اس سے ملحقہ چھوٹے چھوٹے گانوں کی آبادی کبھی دس ہزار اور بعض اوقات تیس ہزار بتائی جاتی ہے [یہ مقام بحرین کے مغربی ساحل سے کئی میل مغرب کی سمت واقع ہے اور اس کا صحیح محل وقوع °۴۹ طول بلد مشرقی اور °۲۵ عرض بلد شمالی ہے، اب یہ علاقہ سعودی مملکت میں شامل ہے] ۔

مآخذ : (۱) C. Ritter : Die Erdkunde von Asien، ج ۸/۲ (برلن ۱۸۴۶ء)، ص ۵۲۷؛ ۸/۲ (برلن ۱۸۴۷ء)، ص ۵۲۳ ۔

(Adolf Grohmann [و ادارہ])

⊗ **مُبشّر بن احمد** : برہان الدّین ابو الرشید مبشّر بن احمد بن علی بن احمد بن عمرو الرّازی البغدادی، ۵۳۰ھ/ ۱۱۳۶ء میں بغداد میں پیدا ہوا ۔ اس نامور عالم فاضل نے مختلف علوم کی تکمیل کے بعد علوم حساب، فرائض، خواص الاعداد، جبر و مقابلہ، ہندسہ اور ہیئت میں اتنا کمال حاصل کیا کہ ان علوم میں یگانۂ روزگار ٹھیرا ۔ ابن قاضی شہبہ کا قول ہے کہ اس کی بہت سی مفید تصانیف بھی ہیں ۔ ابن النّجار کا کہنا ہے کہ مبشّر بن احمد جبر و مقابلہ، مساحت اور خواص الاعداد کا امام تھا اور ان علوم میں اس نے کتابیں بھی تصنیف کی تھیں ۔ مبشر بڑا ذہین اور فطین تھا ۔ لوگ دور دراز سے آ کر اس سے استفادہ کرتے تھے ۔ ابن القفطی کے مطابق مبشّر بن احمد علوم کا بڑا دلدادہ تھا اور اسی وجہ سے ارکان حکومت کا محبوب نظر تھا ۔ خلیفہ النّاصر الدین اللہ ابوالعباس احمد کے عہد میں اس نے بڑا نام پایا اور وہ خلیفہ کا اتنا مقرب ہو گیا کہ خلیفہ نے اپنے کتاب خانوں کا انتظام و انصرام اور انتخاب کتب کا کام بھی اسے سونپ دیا ۔ اس نے خلیفہ النّاصر اور ملک العادل ابو بکر بن ایّوب کے درمیان سفارتی خدمات بھی انجام دیں ۔ مبشّر نے ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں نصیبین یا دُنیسر کے مقام پر وفات پائی، ایک قول کے مطابق اس کی وفات ۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء میں ہوئی ۔

مآخذ : (۱) ابن القفطی : تاریخ الحکماء (لائپزگ ۱۹۰۳ء)، ص ۲۶۹ تا ۲۷۰؛ (۲) براکلمان : GAL، تکملہ، ۱ : ۸۳۲؛ (۳) الزّرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ، [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] ۔

(ادارہ)

⊗ **مُبَلِّغ (و تَبلِیغ)** : (ع)؛ تبلیغ باب تفعیل (بَلَّغَ یُبَلِّغُ تَبلِیغًا) سے اسم فاعل ہے، تبلیغ کے لفظی معنے "پیغام پہنچانے" کے ہیں؛ اصطلاحًا، جس چیز کو ہم اچھا سمجھتے ہیں، اس کی اچھائی اور خوبی کو دوسرے لوگوں اور دوسری قوموں تک پہنچانے کو "تبلیغ" کہتے ہیں (سیّد سلیمان ندوی : سیرة النبی، ۴ : ۳۴۵، بار ششم، اعظم گڑھ)۔ اس مادّے سے قرآن مجید میں متعدد اشتقاقات کا استعمال ہوا ہے (دیکھیے بمدد محمّد فؤاد عبدالباقی : معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادّہ) ۔ قرآن مجید میں "تبلیغ" کے مترادف چند اور لفظوں کا بھی ذکر ہوا ہے جن میں سے : (۱) لفظ اِنْذَار ہے، جس کے معنی ہوشیار کرنے اور آگاہ کرنے کے ہیں، ارشاد باری ہے : رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (۴ [النسآء] :

۱۶۵)، یعنی اور پیغمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر تاکہ) لوگوں کو پیغمبروں کے آنے کے بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہ جائے؛ (۲) دَعْوۃ، جس کے لفظی معنی بلانے اور پکارنے کے ہیں: فَلِذٰلِکَ فَادْعُ وَ اسْتَقِمْ کَمَآ اُمِرْتَ (۴۲ [الشوریٰ]: ۱۵)، یعنی تو (اے محمدؐ) اسی دین کی طرف (لوگوں کو) بلاتے رہنا اور جیسا کہ آپؐ کو حکم ملا ہے اسی پر قائم رہنا؛ (۳) تذکیر، لفظی معنی یاد دلانا اور نصیحت کرنا: وَذَکِّرْ فَاِنَّ الذِّکْرٰی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۵۵)، یعنی اور نصیحت کرتے رہو کہ نصیحت اہل ایمان کو فائدہ دیتی ہے (سیرت النبی ۴: ۳۳۶)؛ (۴) تبشیر، لفظی معنی خوشخبری دینا (دیکھیے بالا)؛ (۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر، اچھائی کا حکم دینا برائی سے روکنا: وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ یَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ (۹ [التوبہ]: ۷۱)، یعنی اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دینی رفیق ہیں نیک باتوں کا آپس میں حکم دیتے اور بری باتوں سے روکتے ہیں؛ (۶) بَلاغ، لفظی معنی پہنچانا: مَا عَلَی الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ (۵ [المائدۃ]: ۹۹)، یعنی رسول کے ذمے تو بجز تبلیغ کے اور کچھ نہیں (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ)؛ (۷) شَهَادَۃ عَلَی النَّاس، لوگوں سامنے گواہی دینا: وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَهِیْدًا (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳)، یعنی اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک امّت عادل بنا دیا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسولؐ تم پر گواہ رہیں (امین احسن اصلاحی: دعوت دین اور اس کا طریق کار، ص ۲۸، لاہور ۱۹۷۰ء)

یہ تمام الفاظ درحقیقت لفظ ''تبلیغ'' کی توضیح و تشریح کرتے ہیں، کیونکہ تبلیغ میں ہوشیار کرنا اور آگاہ کرنا بھی ہوتا ہے اور خوشخبری سنانا بھی، پکارنا، بلانا بھی ہوتا ہے، نصیحت کرنا بھی اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر بھی ہوتا ہے اور لوگوں کے سامنے کلمۂ حق کی گواہی دینا بھی۔ اس طرح ان تمام پہلوؤں سے تبلیغ کا عمل تکمیل پاتا ہے

تبلیغ اور دعوت کو عموماً ہم معنی الفاظ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن مادے میں فرق کے علاوہ یہ امتیاز واضح ہے کہ دعوت کسی مدعی پیغام کی طرف سے کسی پیغام کی طرف بلانا ہے یہ خاص ہے اور تبلیغ اس کو آگے پہنچانا ہے لہٰذا یہ عام ہے۔ اسلام ایک تبلیغی مذہب ہے، جس کی تعریف پروفیسر میکس مل (Max Mull) نے یہ کی ہے کہ وہ مذہب جس میں سچائی کا پھیلانا اور غیر مذہب والوں کو اپنے مذہب میں لانا بانی مذہب یا اس کے جانشینوں نے جو اس کے قریب زمانہ میں ہوے، قریب قریب فرض کے درجے پہنچایا ہو اس تعریف کے مطابق بدھ مت، عیسائیت اور اسلام اس زمرے میں آتے ہیں (دیکھیے *The Preaching of Islam* : Sir Thomas Arnold، باب اول، ص ۱، مطبوعہ لاہور) اسلام میں تبلیغ کی جو اہمیت ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ غیرمسلموں نے اس کا بجا طور پر اعتراف کیا ہے (کتاب مذکور، باب اوّل).

تبلیغ کی اہمیت: قرآن و حدیث میں جا بجا تبلیغ اور مبلّغین کی اہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے ایک جگہ مبلّغین کی یوں تعریف کی گئی ہے: وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَآ اِلَی اللّٰهِ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَّ قَالَ اِنَّنِیْ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ (۴۱ [حٰمٓ السّجدۃ]: ۳۳)، یعنی اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو (دوسروں کو) اللہ کی طرف بلائے

اور خود نیک عمل کرے اور کہے کہ میں تو فرمانبرداروں میں سے ہوں.

خُدا تعالٰی کے یہاں ان بندوں کی فضیلت ہے جو خود بھی بھلائی کی راہ پر چلتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے (تبلیغ) ہیں (دیکھیے ۹ [التوبه] : ۱۱۲)۔ اس خیر اُمت کی بزرگی اور برتری کا راز بھی دعوت و تبلیغ میں مضمر ہے فرمایا: كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۱۰)، یعنی تم لوگ بہترین جماعت ہو، جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔ بنی اسرائیل اسی وقت بارگاہ الٰہی میں معتوب ہوئے جب وہ اس فریضہ کو چھوڑ بیٹھے (۵ [المائدہ] : ۶۳)۔ چونکہ تمام مسلمان بحیثیت مجموعی اس فرض کو اپنی گونا گوں مصروفیات کی وجہ سے ادا نہیں کر سکتے، اس لیے بطور تخفیف یہ حکم دیا گیا: وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ؕ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۳ [آل عمرٰن] : ۱۰۴)، یعنی اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب بھی تو ہیں؛ اسی لیے اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والوں کو دو محاذ سونپ دئیے گئے، ایک محاذ تلوار کا دوسرا تبلیغ و دعوت کا: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً ؕ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ (۹ [التوبة] : ۱۲۲)، یعنی اور مومنوں کو نہ چاہیے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں۔ یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں۔ انبیاے کرام اپنی اپنی زندگیوں میں یہ فریضہ نہایت خوش اسلوبی سے ادا کرتے رہے اور اسی میں ان کی فضیلت و بزرگی کا راز پنہاں ہے: اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَ يَخْشَوْنَهٗ وَ لَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۹)، یعنی (یہ وہ لوگ ہیں) جو اللہ کے پیغامات پہنچایا کرتے اور اسی سے ڈرتے تھے اور بجز اللہ کے کسی سے نہیں ڈرتے تھے (نیز دیکھیے سلیمان ندوی: سیرة النبی، ۴: ۳۴۵ تا ۳۴۸؛ نیز محمد یوسف: حیاة الصحابه، ۱: ۱۱ تا ۴۳).

تبلیغ کا مقصد: اللہ تعالٰی نے انسان میں خیر و شر کو پہچاننے اور پھر نیکی کو اختیار کرنے اور برائی سے احتراز کرنے کی قابلیت ودیعت فرمائی ہے، اس لیے خدا تعالٰی نے انبیاے کرامؑ کی مقدس جماعتوں کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ دعوت و تبلیغ کے ذریعے بھٹکے ہوئے لوگوں کی رہبری کرتے رہیں: اس طرح ہر نبی نے اپنی قوموں کو ان ہی کی زبان میں تبلیغ و دعوت پہنچائی (۱۴ [ابراہیم] : ۴).

چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم دنیا میں قافلۂ رسالت کے آخری رہنما ہیں اور آپؐ کے بعد نبوت و رسالت کا سلسلہ منقطع کر دیا گیا ہے، اس لیے اللہ تعالٰی نے آپؐ کے بعد امت محمدیہؐ پر یہ ذمہ‌داری عائد کی ہے کہ وہ یہ فرض ادا کرتے رہیں۔ اس کی فرضیت کو نماز روزے، حج، زکوٰة کی فرضیت کی طرح قطعی قرار دیا (۳ [آل عمرٰن]: ۱۰۴) اور امت پر بطور فرض کفایہ تبلیغ کی ذمہ‌داری ڈال دی۔ بحیثیت مجموعی اگر اس فریضہ کی بجا آوری رک جائے تو اس سے تمام مسلمان گنہگار متصور

ہوتے ہیں (تفصیلات دیکھیے : محمد شفیع : معارف القرآن، ۲ : ۱۳۳ تا ۲۶۲؛ امین احسن اصلاحی : دعوت دین اور اسکا طریق کار، ص ۲۵ تا ۲۹.

تبلیغ کی شرائط : تبلیغ چونکہ فرض کفایہ ہے اس لیے اس موضوع پر سلف و خلف کی کتابوں میں کافی طویل بحثیں کی گئی ہیں جن کا خلاصہ درج کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ تبلیغ کی مندرجہ ذیل شرائط بیان کی گئی ہیں : (۱) مبلغ جن امور کی تبلیغ کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے بذات خود اسے مانے اور اس پر ایمان لائے۔ حضرات انبیاے کرام جب دعوت و تبلیغ کے لیے کھڑے ہوتے تو سب سے پہلے خود اپنی دعوت پر ایمان لاتے تھے: وَبِذٰلِکَ اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِیْنَ (۶ [الانعام] : ۱۶۳)؛ (۲) جس پر وہ (مبلغ) اپنے قلب و روح کے ساتھ ایمان لایا ہے اسکا اظہار و اعلان بھی کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو وہ "گونگا شیطان" ہے: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ لَتُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَہٗ فَنَبَذُوْہُ وَرَآءَ ظُہُوْرِہِمْ وَاشْتَرَوْا بِہٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا (۳ [آل عمران] : ۱۸۷) اور (وہ وقت قابل ذکر ہے) جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا تھا کہ کتاب کو (عام) لوگوں پر پوری طرح ظاہر کر دینا اور اسے مت چھپانا سو انہوں نے اس (عہد) کو اپنے پس پشت پھینک دیا اور اس کو ایک حقیر قیمت کے عوض بیچ ڈالا؛ (۳) اپنے اس قلبی ایمان کی شہادت صرف زبان سے ہی نہ دے بلکہ عمل سے بھی دے: یٰۤاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ (۶۱ [الصف] : ۲)، یعنی اے اہل ایمان تم وہ بات کیوں کہتے ہو جس پر (خود) عمل نہیں کرتے؛ (۴) یہ شہادت (علمی و عملی) ہر قسم کی گروہی و قومی عصبیت سے بالاتر ہو کر دی جائے؛ (۵) یہ گواہی اس پورے حق کی دی جائے جو خدا کی طرف سے اترا ہے اس میں نہ تو ایک حرف کی زیادتی کی جائے اور نہ ایک نقطہ کی کمی: یٰۤاَیُّہَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ؕ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ (۵ [المائدۃ] : ۶۷)، یعنی اے (ہمارے پیغمبرؐ) جو کچھ آپؐ پر آپؐ کے پروردگار کی طرف سے اترا ہے (یہ سب) آپؐ (لوگوں) تک پہنچا دیجیے اور اگر آپؐ نے یہ نہ کیا تو آپ نے اللہ کا پیغام پہنچایا ہی نہیں؛ (۶) جب ضرورت پڑے تو اس کی شہادت جان کی بازی لگا کر دی جائے۔ یہ شہادت کا اعلٰی ترین درجہ ہے اور اس قسم کی شہادت دینے والے کو شہید کہتے ہیں؛ (۷) مبلغ جو تبلیغ کا فریضہ سرانجام دے، اس کے پیش نظر تعداد مسلمین میں اضافہ کرنے کے جذبے کے بجاے، اللہ کے حکم کی تعمیل اور منصب رسالت کی تکمیل ہونی چاہیے، کیونکہ مبلغ کے بس میں نہ تو کسی کو مسلمان کرنے کی طاقت و قدرت ہوتی ہے نہ ہدایت دینے کی: اِنَّکَ لَا تَہْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَہْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ (۲۸ [القصص] : ۵۶)، یعنی جس کو آپؐ چاہیں ہدایت نہیں کرسکتے، البتہ اللہ جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے (امین احسن اصلاحی : دعوت دین اور اسکا طریق کار، ص ۲۸، تا ۳۸)۔ احیاء العلوم (۳ : ۲۷۵ - ۲۸۲، بحث امر بالمعروف و نہی عن المنکر) کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام الغزالی کے ہاں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی حیثیت انفرادی کے بجاے اجتماعی زیادہ ہے۔ انہوں نے اس سلسلے میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے، ان میں سے بیشتر محتسب کے منصب سے تعلق رکھتی ہیں، تاہم ان کی اپنی وضاحت (۲ : ۲۷۶ تا ۲۷۷) کے مطابق سوائے ایک شرط کے باقی کی تمام شرائط امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے انفرادی سلسلے میں بھی ملحوظ رکھنی لازمی ہیں۔ مذکورہ شرائط یہ

ہیں : (۱) تکلیف، یعنی مبلّغ کا امور شرعیہ کا مکلف ہونا، بنا بریں عاقل، بالغ اور باہوش و حواس ہونا ضروری ہے، بچہ، مجنون، مدھوش یہ فریضہ بجا نہیں لا سکتے؛ (۲) ایمان : مبلغ کے لیے مسلمان ہونا بھی ضروری ہے ۔ غیر مسلم تبلیغ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر نہیں کر سکتا: (۳) عدالت : وہ شخص بدعمل اور فاسق بھی نہ ہو، کیونکہ اس مسئلے میں کسی قدر اختلاف ہے کہ فاسق آدمی تبلیغ کر سکتا ہے یا نہیں؛ (۴) نامزدگی : امام اس کو نامزد بھی کرے ۔ الغزالی اس نکتے کی وضاحت کرتے ہوے لکھتے ہیں کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے پانچ درجے ہیں: (ا) تعریف : یعنی برائی کو ظاہر دیکھنا؛ (ب) وعظ بالکلام : زبان سے پند و موعظت؛ (ج) سخت و سست کہنا مثلاً یا احمق، یاجاہل الا تخاف اللّٰہ؛ (اے احمق یا اے جاہل تو خدا سے نہیں ڈرتا)؛ (د) منع بالقہر بطریق المباشرہ مثلاً شرابی کے جام و سبو کو توڑ دینا اور شراب بہا دینا؛ (ہ) تہدید بالضرب ، یعنی کسی کو موقع پر ہی جرم کی سزا دینا، الغزالی کے مطابق اول الذکر چار درجوں میں نامزدگی کی ضرورت نہیں، ان میں ہر خاص و عام مساوی ہے، البتہ مؤخر الذکر میں امام کی طرف سے نامزدگی ضروری ہے؛ (۵) قدرت : یعنی مبلّغ قادر ہو عاجز نہ ہو ۔ عاجزی کی الغزالی کے ہاں چار صورتیں ہیں : (ا) اس کی تبلیغ سے کوئی فائدہ نہ ہو اور الٹا اسے نقصان پہنچایا جائے، ایسی صورت میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر واجب نہیں؛ (ب) اس کے منع کرنے سے کام رک جائے اور اسے نقصان بھی نہ پہنچایا جائے، تبلیغ اندریں صورت واجب ہے؛ (ج) نقصان تو پہنچے لیکن فی الوقت برائی رک جائے، مثلاً شرابی کے برتن توڑ دینا اور شراب بہا دینا، ایسی صورت میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں؛ (د) مبلّغ کو نقصان بھی نہ پہنچے اور فائدہ بھی نہ ہو، یہاں بھی دونوں صورتیں مساوی ہیں ۔ نقصان سے مراد بدن، علم، مال، ثروت کی سلامتی کو پہنچنے والا صدمہ ہے (ملخصاً، ص ۲۷۵ - ۲۸۲)۔

مبلّغ کے اوصاف : ہدایت اور تبلیغ کی کامیابی کا زیادہ تر انحصار مبلّغ کی ذاتی صفات و قابلیت پر ہے اس لیے اس باب میں مبلّغ کے اوصاف کا موضوع بھی اہم ہے ۔ اس بارے میں دو قسم کی صفات وہی ہیں : اولاً وہ جو مبلّغ کی ذات تک محدود ہوتی ہیں، انہیں مبلّغ کے ذاتی اوصاف کہا جاتا ہے ۔ ثانیاً وہ جو مبلّغ کی ذات سے بڑھ کر اس کی تبلیغ پر فیصلہ کن اثر ڈالتی ہیں، انہیں مبلّغ کے اضافی اوصاف کہا جاتا ہے، ذاتی اوصاف : (۱) علم و بصیرت : مبلّغ کو علم و بصیرت کا حامل ہونا چاہئیے، کیونکہ اس کے مخاطبین میں عالم بھی ہوتے ہیں اور جاہل بھی؛ اگر مبلّغ علم و بصیرت سے عاری ہو تو وہ دوسروں کو فیصلہ کن حد تک متاثر نہیں کر سکتا؛ (۲) فہم و فراست : علم و بصیرت کے ساتھ ساتھ وہ ان کو وقت کی مناسبت اور مخاطب کی نفسیات اور اس کے ذہن و ذکاوت کے مطابق استعمال کرنے کا ملکہ بھی رکھتا ہو، اسی کا نام فہم و فراست ہے؛ (۳) اخلاق : اگر فہم و فراست، عقل و ذکاوت کے ساتھ ساتھ اس میں اخلاق کی بلندی نہ پائی جائے تو وہ اثر انگیز حد تک دوسروں کو متاثر کرنے سے قاصر رہتا ہے، انبیاے کرام[ؑ] اس جوہر سے مالا مال ہوتے تھے؛ (۴) قابلیت کے مناسب طبقات کا انتخاب : انسانی طبائع یکساں نہیں ہوتیں، ان میں فرق مراتب پایا جاتا ہے، اس لیے اگر مبلّغ ایک ہی لاٹھی سے سب کو ہانکنے لگ جائے، تو اسے بہت کم کامیابی ہوتی ہے ۔ اس کے برعکس اگر وہ ان طبائع کے مطابق اپنی تبلیغ کے انداز اور اسلوب بدلتا رہے تو اس کی کامیابی یقینی ہو سکتی ہے ۔ ایک عامی جس دلیل سے مطمئن

ہو سکتا ہے، فلسفی مطمئن نہیں ہو سکتا اور فلسفی جس دلیل سے تشفّی پاتا ہے، عامی اسے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے؛ (۵) سیرت و کردار : اس کے ساتھ ساتھ داعی اور مبلغ کا ذاتی کردار اور ذاتی سیرت اتنی بلند ہونی چاہیے کہ جس پر کوئی انگشت نمائی نہ کر سکے اور وہ بڑے بڑے مجمعوں میں یہ دعوے کر سکے : فَقَدْ لَبِثْتُ فِيْكُمْ عُمُرًا مِّنْ قَبْلِهٖ (۱۰ [یونس] : ۱۶)، یعنی میں تم میں اس سے پہلے عمر کا ایک حصہ بسر کر چکا ہوں، اگر ذاتی کردار میں کوئی نقص ہو تو قوم اس کی دعوت و تبلیغ سے متاثر نہیں ہو سکتی؛ (۶) دعوت کی عملی تربیت : مبلغ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اسلام میں دعوت و تبلیغ کی عملی ترتیب سے آگاہ ہو، جس کے تین درجے ہیں : ۱ - تبلیغِ نفس: اپنے آپ کو تبلیغ؛ ۲ - تبلیغ خویش، اپنے اہل و عیال اور قریبی رشتہ داروں کو تبلیغ؛ ۳ - تبلیغ عام، دوسروں کو تبلیغ؛ (۷) مبلغ کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں صرف ذات باری کا خوف اور ڈر رکھے - اس کے سوا کسی اور ذات کے ڈر کو اپنے پاس نہ پھٹکنے دے (۳۳ [الاحزاب] : ۳۹)؛ (۸) استغنا : اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دنیا کے مال و زر سے کوئی غرض نہ رکھتا ہو اور وہ اپنی دعوت و تبلیغ کو جلب منفعت کا ذریعہ نہ بنا لے - اسی بنا پر انبیاے کرام اپنی قوموں کے سامنے یہ اعلان فرما دیتے تھے : وَ يٰقَوْمِ لَآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا (۱۱ [ہود] : ۵۱)، یعنی اے میری قوم میں تم سے کسی اجرت کا طالب نہیں ہوں؛ (۹) صبر و تحمّل : اس راستے میں مبلّغ کو گونا گوں خطرات و مصائب سے دو چار ہونا پڑتا ہے، کبھی اسے گھر سے نکالا جاتا ہے، کبھی رشتہ دار اس کے جانی دشمن بن جاتے ہیں؛ اگر اس میں صبر و تحمّل کا مادہ نہ ہو تو وہ اپنے مشن میں کامیاب نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے صبر و تحمّل لازمی ہے : فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (۴۶ [الاحقاف] : ۳۵)، یعنی آپ صبر کیجیے جیسا کہ ہمت والے پیغمبروں نے صبر کیا تھا؛ (۱۰) عفو و در گذر: ان سب سے بڑھ کر اسے وسیع تر انسانی مفادات کا اسقدر لحاظ ہو کہ وہ انسانیت کی اصلاح و تبلیغ کے لیے اپنے ذاتی دشمنوں کی پکڑ دھکڑ بجائے اور سب و شتم کرنے کے بجائے، عام معافی اور عفو و درگزر کرنے کا اعلان کر دے اور کہے : لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ فَاَنْتُمُ الطُّلَقَآءُ (آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے پرانے دشمنوں کو عام معافی دیتے ہوے یہ اعلان فرمایا تھا؛ دیکھیے سیرة النبی، ۱ : ۵۰۲، مطبوعۂ اعظم گڑھ).

اضافی اوصاف : (۱) شانِ تربیت : جس طرح تربیت کنندہ اپنی زیر تربیت اشیا کی ترتیب کرتا ہے اور اس میں تدریج کو ملحوظ رکھتا ہے، اسی طرح مبلّغ کی بھی یہ وصف ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مخاطبین کو درجہ بدرجہ منزل اعلٰی تک پہنچائے، دفعۃً مشکل اور سخت احکام پیش نہ کر دے - جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ ربّانی کی تعریف میں فرماتے ہیں: اَلَّذِيْ يُرَبِّي النَّاسَ بِصِغَارِ الْعِلْمِ قَبْلَ كِبَارِهَا یعنی ربّانی وہ ہے جو لوگوں کی، علم کی بڑی باتوں سے چھوٹی چھوٹی باتوں سے تربیت کرتا ہو؛ (۲) پروگرام کا تجزیہ : اس کے لیے ضروری ہے کہ مبلّغ کو اپنے دعوتی و تبلیغی پروگرام پر مکمل عبور ہو، اور پھر وہ اس کا تجزیہ بھی کرے اور یہ ملحوظ رکھے کہ کس حکم کو مقدم اور کس کو مؤخر کرنے کے خوشگوار نتائج و اثرات مرتب ہو سکتے ہیں، جیسا کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کے علاقے پر بطور گورنر کے

متعین فرماتے ہوے نصیحت فرمائی تھی: کہ لوگوں کو پہلے اللہ تعالٰی کی توحید کی دعوت دینا، اگر وہ یہ مان جائیں تو پھر انھیں بتانا کہ اللہ نے تم پر دن اور رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، اگر وہ یہ مان جائیں تو انھیں بتانا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے جو امرا سے وصول کی جائے گی اور غربا پر تقسیم کر دی جائے گی (البخاری: الصحیح، مطبوعۂ لائیڈن ۲۴/۱، ۱: ۳۵۲)؛ (۳) احکام الٰہی کا تجزیہ: مبلّغ کو عقائد و بنیادی تصورات کے ساتھ ساتھ احکام و مسائل پر بھی مکمل عبور ہو تاکہ مجلس اور وقت کی ضرورت کے مطابق اپنے سامعین و مخاطبین کو ان کی تعلیم دیتا رہے کیونکہ تبلیغ و رسالت کا مسائل و احکام سے نہایت گہرا تعلق ہے؛ (۴) مستقل مزاجی: مبلّغ میں استقلال اور پامردی کی صفات کا پایا جانا بھی ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے موقف پر ڈٹا رہے اور حالات کے تند و تیز جھونکے اسے اپنی جگہ سے نہ ہلا سکیں؛ (۵) مخاطبین و سامعین سے اختلاط و مجالست: تبلیغی اثرات و نتائج اسی وقت حسب منشا برآمد ہو سکتے ہیں جبکہ مبلغ کو اپنے سامعین و مخاطبین کے ساتھ ایک عرصہ اکٹھے رہنے کا موقع ملا ہو۔ اس سلسلے میں عجلت اور جلد بازی، مفید نہیں ہوتی: وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ (۱۸ [الکہف]: ۲۸)، یعنی اور آپ روک رکھیں اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ جو صبح اور شام اپنے رب کو پکارتے ہیں (محمد طیب و سید سلیمان ندوی: اصول دعوت اسلام، ص ۶۲ تا ۸۸، مطبوعۂ کراچی؛ امین احسن اصلاحی: کتاب مذکور، ص ۶۵-۷۱)۔

انبیاے کرام کی تبلیغی خصوصیات:

یہاں انبیاے کرام، جو مبلغین حق کی قدسی جماعت ہے، کی ان خصوصیتوں کا جائزہ لینا دلچسپی سے خالی نہ ہو گا، جو قرآن مجید میں انبیاے کرام کی تبلیغ و دعوت کے سلسلے میں بیان کی گئی ہیں: (۱) علم میں ترقی کے ساتھ دعوت کے طریقوں میں ترقی: انبیاے کرام نے تبلیغ دین کے کام میں کسی خاص طریقے پر انحصار نہیں کیا بلکہ جوں جوں علم و عرفان میں ترقی ہوتی گئی اسی اعتبار سے ان کی تبلیغ و دعوت کے طریقے بھی بدلتے گئے؛ ابتدا میں جب انسان پڑھنے لکھنے کے فن سے ناواقف تھا تو اسے زیادہ زبانی ہدایات دی گئیں، مگر جب لوگ لکھنے پڑھنے لگے تو لکھی لکھائی کتابیں نازل ہونا شروع ہوئیں۔ موسیٰ علیہ السّلام کو تورات کا دیا جانا، اسی سلسلے کی کڑی ہے۔ اگر اہل حق زمانے کی جدتوں اور تہذیب و تمدن کی ترقیوں اور جدید آلات سے استفادہ نہ کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اہل باطل ان تمام ذرائع اور وسائل سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہیں۔ تبلیغ کو کسی خاص کہنہ اور فرسودہ طریقے تک محدود سمجھنا غیر مفید ہے؛ (۲) اجتماعی ترقیوں سے استفادہ: جس طرح دعوت و تبلیغ کا طریقہ سائنٹفک نقطۂ نظر سے بہت اعلٰی اور ارفع ہونا چاہیے تاکہ باطل کا پوری قوت کے ساتھ مقابلہ کیا جا سکے، اسی طرح معاشرتی و اجتماعی پہلو سے زندگی میں جوجو ترقی اور پیش رفت ہو چکی ہے، اس سے بھرپور استفادہ کرنا چاہیے جیسا کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے دعوت و تبلیغ کے لیے معاشرتی و اجتماعی ترقیوں سے استفادہ کر کے ایک مثال قائم فرما دی۔ آپؐ عکاظ و ذوالمجاز کے بازاروں میں تشریف لے گئے۔ آپؐ نے موسم حج میں قبائل عرب کو تبلیغ فرمائی، آپؐ نے کھانے کی دعوت پر قریش کے سامنے تبلیغ کی، آپؐ نے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر یا آل غالب کہکر قبائل مکہ کو جمع کیا وغیرہ (دیکھیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم بحیثیت

مبلغ اعظم بذیل مادہ محمدؐ)؛ (۳) خلاف وقار طریقوں سے احتراز: انبیاے کرام نے ہمیشہ ان طریقوں سے احتراز کیا ہے جن پر چلنے میں کسی قسم کی بےوقعتی، یا سبکی محسوس ہوتی ہو، مثلاً آپؐ نے کوہ صفا پر کھڑے ہو کر جب آل غالب کہہ کر بطرق نذیر العریان قبائل مکہ کو جمع کیا تو آپؐ نے عرب کی رسم کے مطابق برہنگی اختیار نہیں کی۔ اسی طرح قرآن مجید میں، (خاص طور سے ۸۰ [عبس]: ۱۰ اور ۶ [انعام]: ۵۲، ۵۳) میں آپ کو تبلیغ کرنے کے لیے اس حد تک جانے سے منع کیا گیا، جس حد تک جانے میں عزت نفس مجروح ہوتی ہے (امین احسن اصلاحی: کتاب مذکور، ص ۷۷ تا ۸۵).

تبلیغ حق کے مراحل: عام طور سے تبلیغ تین مرحلوں سے گزرتی ہے جن کی ترتیب یہ ہوتی ہے: (۱) تبلیغ: مبلغ حق قوم و ملک کے سامنے اپنی دعوت پیش کرتا ہے۔ کچھ لوگ متأثر ہو کر اس کا ساتھ دینے پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں اور کچھ لوگ اس کی مخالفت پر کمر ہمت باندھ لیتے ہیں۔ مبلغ حق اور اس کے رفقا کو مخالفین کی طرف سے بہت ایذائیں دی جاتی ہیں مگر اہل حق ان کا خوش اسلوبی سے سامنا کرتے ہیں۔ مقابلے اور مبارزے سے حتی الامکان پہلو تہی کرتے ہیں؛

۲۔ براءة و ہجرت: جب تبلیغ ایک طویل عرصے تک جاری رہتی ہے اور کچھ لوگ اسے قبول کرتے ہیں جبکہ کچھ افراد اپنی ضد پر قائم رہتے ہیں تو دوسرے مرحلے پر اہل حق اپنے مشرک عزیزوں سے یوں اعلان براءة کرتے ہیں: إِنَّا بُرَءٰٓؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَآءُ اَبَدًا (۶۰ [الممتحنة]: ۴)، یعنی ہم تم سے اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو ان سب سے بیزار ہیں، ہم تمہارے منکر ہیں اور ہمارے اور تمہارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت اور بغض ظاہر ہو گیا جب تک تم واحد اللہ پر ایمان نہ لے آؤ۔ پھر اس علاقے کو چھوڑ کر کسی اور علاقے میں جا آباد ہوتے ہیں جسے ہجرت ([ترک وطن؛ رکّ بآں]) کہا جاتا ہے؛ (۳) جنگ: آخری مرحلہ جنگ و جدال کا ہے جس میں اللہ تعالٰی اہل حق کی مدد فرماتے ہیں اور جنگ کے نتائج اہل حق کے کامل غلبے کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۱۷۶ - ۱۸۰).

مبلّغ اعظم آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی تبلیغ و دعوت کے بعد امت میں جو تبلیغ و دعوت کا کام ہوا اس پر ایک نظر ڈالی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ امت نے اس فریضہ کو کس حد تک انجام دیا ہے.

تبلیغ کا قدیم دور: تبلیغ کا قدیم دور تقریباً دس صدیوں پر مشتمل ہے۔ اس کی ابتداء سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بعثت مبارکہ سے ہوتی ہے۔ صحابہ کرامؓ نے آپؐ کی کامل اطاعت کا اظہار جس طرح زندگی کے دوسرے شعبوں میں کیا اسی طرح تبلیغ کے معاملے میں بھی کامل اطاعت کی، چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ (م ۱۳ھ/۶۳۴ء) نے اسلام قبول کرتے ہی تبلیغ کا آغاز فرما دیا۔ ان کی کوشش سے فوری طور پر پانچ افراد نے اسلام قبول کیا (ابن ہشام: سیرة النبویة، ۱: ۲۶۷-۲۶۸، قاہرہ ۱۹۳۶ء)؛ حیاة الصحابة، ۱: ۱۸۷؛ سیرة النبی، ۱: ص ۲۰۶). حضرت عمر فاروقؓ نے اسلام قبول کرنے کے بعد بیت اللہ کے سامنے تبلیغ فرمائی (ابن ہشام: السیرة، ۳۴۳-۳۴۷؛ سیرة النبی، ۱: ۲۲۶-۲۲۷) — حضرت علیؓ (م ۴۰ھ/۶۶۰ء) نے یمن کے علاقے

میں تبلیغ کے ذریعے اسلام کی اشاعت کی (معین الدین ندوی: خلفائے راشدین، ص ۲۸۳)۔ ان کے علاوہ تمام صحابہؓ نے مختلف مقامات پر اسلام کی تبلیغ کی اور ان کی کوششوں سے ہزاروں افراد مسلمان ہوئے۔ حضرت عمر فاروقؓ کا دور تبلیغ و اشاعت اسلام کا سنہری دور تھا۔ اس دور میں معلمین و مبلغین اسلام کو گرانقدر تنخواہوں کے ساتھ مختلف علاقوں میں مقرر کیا گیا تاکہ وہ غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے کی تبلیغ کریں اور مسلمانوں کو اسلام کے فرائض و احکام سکھائیں۔ حضرت عبادہؓ بن الصامت، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ کو ملک شام میں، عبداللہ بن مسعود کو کوفہ میں؛ عبداللہؓ بن مغفل، عمرانؓ بن حصین، معقلؓ بن یسار کو بصرہ میں متعین فرمایا (معین الدین ندوی: خلافت راشدہ، ص ۱۵۰-۱۵۲)۔ ان کی مساعی سے اسلام کو خوب اشاعت ہوئی۔ جنگ قادسیہ (۱۴ھ / ۶۳۵ء) کے بعد دیلم کی چار ہزار فوج نے اسلام قبول کیا۔ فتح جلولاء کے بعد بہت سے رؤساء مسلمان ہو گئے۔ عراق، شام، مصر میں بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ حفاظ، قراء، علماء کی تعداد میں اضافہ ہوا (حوالۂ مذکور)۔ حضرت عثمانؓ (م ۶۵۶ء) بہ نفس نفیس غیر مسلموں کے سامنے تشریف لے جا کر تبلیغ فرماتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۴۸-۲۴۹)۔ حضرت علیؓ (م ۴۰ھ) کے دور (۳۵-۴۰ھ) میں بھی یہ کوششیں جاری رہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی باہمی چپقلشوں نے تبلیغ اسلام کے کام کو کسی حد تک نقصان پہنچایا۔ بنو امیہ کے دور میں تبلیغ کا یہ کام انفرادی اور نجی سطح پر چلتا رہا۔ اس میں صحابہ کرامؓ بھی سرگرم عمل تھے اور تابعینؒ بھی۔ ان میں علی زین العابدینؒ (م ۹۴ھ) حسن المثنیٰؒ، عبداللہ المحضؒ، سالمؒ بن عبداللہ بن عمر (م ۱۰۶)، قاسمؒ بن محمد ابی بکر (۱۰۷ یا ۱۰۸ھ)، سعید بن المسیبؒ (م ۹۴ھ)، عروہ ابن الزبیرؒ (م ۹۴ھ)، کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں (ابوالحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۳۱-۵۰، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ)۔ عمر ثانی حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز (۶۱-۱۰۱ھ) نے ایک مرتبہ پھر جب خلافت علی المنہاج النبوۃ کی تجدید کی تو جہاں بنوامیہ کی اختیار کردہ خلاف شریعت رسوم کا قلع قمع کیا وہاں انہوں نے تبلیغ و اشاعت اسلام کی مہم کو تیز تر کرنے کے لیے والیوں اور حاکموں کو خطوط لکھے۔ اس مہم کی غیر مسلموں کی طرف سے کافی پذیرائی ہوئی اور اتنی بڑی تعداد میں لوگ اسلام قبول کرنے لگے کہ عمال کو جزیہ کی رقم کے ختم ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا، جس کی شکایت کے جواب میں عمر ثانیؒ نے فرمایا کہ اللہ تعالٰے نے اپنے نبی کو مبلغ بنا کر بھیجا تھا، محصل بنا کر نہیں۔ الغرض ان کے دور میں تدوین و احیاء سنت کے لئے قابل قدر کام ہوا (ابن العماد: شذرات الذہب؛ تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۳۱ تا ۳۵)۔ اس دور میں یوں تو حضرت سعیدؒ بن جبیر، محمد بن سیرین بصری (م ۱۱۰ھ) جیسے جلیل القدر علماء تبلیغ و دعوت اسلام کے فرض کو بجا لا رہے تھے مگر سب سے زیادہ جس ہستی نے یہ فرض انجام دیا ہے وہ امام حسن بصریؒ (۲۱-۱۱۰ھ) ہیں۔ وہ محدث، واعظ اور فقیہ تھے۔ ان کی تبلیغ و دعوت کے مخاطب زیادہ تر مسلمان ہی ہوتے تھے جنہوں نے اسلام تو قبول کر لیا تھا مگر اس پر عمل کرنے سے گریزاں تھے۔ انہوں نے اپنے دور کے مرض (نفاق) کو پہچانا اور اس کا علاج کیا (الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ؛ تاریخ دعوت، ص ۳۶ تا ۴۷)۔ بنو عباس کے زمانے میں جب خلافت ملوکیت میں بدل گئی تو اس دور میں جن حضرات نے فریضۂ تبلیغ ادا کیا ان میں سفیان ثوریؒ (م ۱۶۱ھ / ۷۷۸ء)، فضیل بن

عیاضؒ (۱۸۷/۸۰۳ء)، جنید بغدادیؒ (م ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء)، معروف کرخی، بشرالحافیؒ (م ۲۲۶ یا ۲۲۷ھ) جیسے اکابر کے نام قابل ذکر ہیں (تاریخ دعوت و عزیمت)؛ (ابن العماد: شذرات، ۱: ص ۵۷-۵۸؛ الذہبی: تذکرہ)، فتنۂ اعتزال دوسری صدی ہجری میں حکومت کے ایوانوں تک جا پہنچا اور حکومت نے خلق قرآن کے عقیدے کو بجبر و قہر لوگوں سے منوانا چاہا۔ اس دور میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ (۱۶۴-۲۴۱) نے اپنی جان پر کھیل کر اس بدعت کی مخالفت کی اور فریضۂ تبلیغ ادا کیا (تاریخ دعوت، ۷۶-۸۰، ابن العماد: شذرات الذہب، ۲: بذیل ۲۴۱ھ)۔ یونانی علوم و فنون کی اسلامی دنیا میں ترویج نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیے تھے، اس لیے پڑھے لکھے طبقے میں خاص طور پر شکوک و شبہات پیدا ہونے لگے۔ اس موقع پر امام ابو الحسن اشعریؒ (۲۷۰-۳۲۴ھ) کی طاقتور شخصیت ابھری اور انھوں نے اسلامی عقائد کو فلسفہ کی بنیاد پر مرتب کیا اور یونانی فلسفہ کا توڑ یونانی فلسفہ سے کیا۔ ابو الحسن الاشعری کے بعد امام ابو منصور ماتریدیؒ (م ۳۳۳ھ) نے علم کلام میں اعتدال اور جامعیت پیدا کی اور اسے اپنے دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کیا (کتاب مذکور ص ۹۸)۔ ان کے علاوہ قاضی ابو بکر باقلانیؒ (م ۴۰۳ھ)، شیخ ابو اسحٰق اسفرائنیؒ (= م ۴۱۸ھ)، ابو اسحٰق شیرازیؒ (م ۴۷۶ھ)، امام الحرمین عبدالملک الجوینیؒ (م ۴۶۸ھ) وغیرہ نے تقریر و تحریر دونوں طرح سے اسلام کی تبلیغ و اشاعت کی اور ملاحدہ اور فلاسفہ کے فتنوں کا استیصال کیا (ابن العماد: شذرات الذہب، ۵، بذیل مادہ وفات، تاریخ دعوت و عزیمت ص ۹۹) تاہم سب سے زیادہ جس ہستی نے اسلام کے حق میں باطل فرقوں کے خلاف آواز اٹھائی وہ ہستی امام ابو حامد الغزالیؒ (۴۵۰-۵۰۵ھ) کی ہے۔ الغزالی نے ایک طرف تمام باطل فرقوں (ملاحدہ، زنادقہ، معتزلہ، مرجئہ، جہمیہ وغیرہ) کا پرجوش رد کیا تو دوسری طرف ان روحانی و اخلاقی بیماریوں کی اصلاح کی جو مسلم معاشرے میں سرایت کر چکی تھیں۔ ان کی تبلیغ کا دائرہ بہت وسیع اور گہرا تھا (رک بہ الغزالی) (حوالۂ مذکور، ص ۱۰۳ - ۱۸۱ نیز شبلی نعمانی: الغزالی)۔ جو کام الغزالی نے دلیل اور حجت کے زور سے سرانجام دیا وہی کام حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (۴۷۰-۵۶۱ھ) نے روحانی و معنوی قوتوں سے (زیادہ تر مواعظ سے) سرانجام دیا۔ اللہ تعالٰی نے ان کی زبان میں عجب تاثیر رکھی تھی جو ایک دفعہ ان کا وعظ سن لیتا متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتا تھا۔ ان کی تبلیغ سے کم و بیش ایک لاکھ مسلمانوں نے توبہ کی اور پانچ ہزار غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے کی توفیق نصیب ہوئی۔ (نور الدین جامی: نفحات الانس، ص ۵۸۷ و بعد؛ تاریخ دعوت، ص ۱۸۲-۲۰۶)۔ ان کے خلفاء کرام میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ (۵۳۹-۶۳۲) (شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ: اخبار الاخیار، ۴۳ بعد، ترجمہ اردو، کراچی) مرجع انام و خواص بنے اور ہزارہا بندگان خدا نے ان کی تبلیغ سے راہ ہدایت پائی۔ ان کے خلیفۂ شیخ بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ (۵۷۸-۶۶۱ھ) نے ہندوستان میں ساتویں صدی ہجری میں تبلیغ و اشاعت اسلام کا فریضہ سرانجام دیا (آرنلڈ: تاریخ اشاعت اسلام؛ عبدالحق: اخبار الاخیار، ۴۳-۴۶)؛ اسی دور میں بغداد میں عبدالرحمٰن بن جوزیؒ (۵۰۸-۵۹۷ھ) مبلغ اسلام کی حیثیت سے نمودار ہوئے۔ ان کی اثر انگیزی اور مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ ایک ایک مجلس میں کم و بیش لاکھ لاکھ آدمی شریک ہوتے۔ ان کی تبلیغ و دعوت سے بیس ہزار غیر مسلم مشرف باسلام اور کم و بیش ایک لاکھ جرائم پیشہ

افراد تائب ہوئے۔ ان کی تبلیغ تقریر و تحریر دونوں محاذوں پر حاوی تھی (تاریخ دعوت، ص ۲۱۳)۔ سلطان صلاح الدین ایوبی (۵۳۲-۵۸۹ھ) کو تبلیغ و اشاعت اسلام سے خاص دلچسپی تھی۔ ان کی کوششوں سے مصر و افریقہ میں ملاحدہ کا قلع قمع ہوا اور اسلام کو اشاعت نصیب ہوئی (ابو شامہ: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۸ھ؛ بمواضع کثیرہ؛ محمد فرید ابو حدید: صلاح الدین الایوبی، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ترجمہ اردو از نذیر حسین، لاہور ۱۹۶۶ء؛ نیز آرنلڈ: دعوت اسلام مترجمہ عنایت اللہ، ص ۱۰۳)۔ شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلامؒ (۵۷۸-۶۶۰ھ) نے اسی دور میں شام کے علاقے میں تبلیغ دین کا فریضہ ادا کیا۔ ان کی کوششوں سے اسلام کی طرف رجوع عام ہوا۔ مولانا جلال الدین رومیؒ (۶۰۴-۶۷۲ھ) نے علم کلام و فلسفہ کی لاطائل موشگافیوں میں کئی صدیوں کے جمود کو گرمی عشق سے توڑا اور تعطل، بے عملی، ظاہر پرستی اور بہانہ سازی کے خلاف آواز بلند کی (افلاکی: مناقب العارفین، ۱: ۳۳۴ و بعد؛ بدیع الزمان فروزانفر: رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تہران ۱۳۱۵ھ؛ تاریخ دعوت و عزیمت، ۱: ۳۰۶-۳۷۱؛ نیز شبلی نعمانی: سوانح مولانا روم)۔ ساتویں صدی ہجری اسلام کی تاریخ میں تاریکی اور ظلمت کا دور تھا۔ اس دور میں ایک طرف یورش تاتار نے کئی شہروں اور اسلامی علوم و فنون کے مرکزوں کو کھنڈر بنا دیا، تو دوسری طرف عیسائیوں کی چیرہ دستیوں میں اضافہ ہو گیا۔ اس پر باطنیوں اور ملحدوں کی سازشیں مستزاد تھیں۔ اس پر صعوبت دور میں متعدد کتب کے مصنف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (۶۶۱-۷۲۸ھ) نے جو صاحب السیف والقلم تھے، مبلغانہ فرائض سرانجام دیے۔ ان کی تبلیغ و دعوت سے مسلمانوں میں نئی جان پڑی اور مصر و شام کے مسلمانوں میں تاتاریوں سے مقابلے کی جرأت پیدا ہوئی (الذہبی: تذکرة الحفاظ، ۴: ۲۸۸، حیدرآباد؛ صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء)۔ ان کے نامور شاگردوں میں حافظ ابن قیمؒ (۶۹۱-۷۵۱ھ)، ابن الہادیؒ (م ۷۰۴-۷۴۴ھ)، ابن کثیرؒ (۷۰۱-۷۷۴ھ)، حافظ ابن رجبؒ (۷۰۶-۷۹۵) ہر لحاظ سے اپنے استاد کے جانشین تھے اور انھوں نے انھیں کے کام کی تکمیل کی (ابن رجب الحنبلی: طبقات الحنابلہ؛ تاریخ دعوت و عزیمت، ۲: ۳۵۷-۳۹۲).

ہندوستان میں اسلام سب سے پہلے ساحل مالابار پر تاجروں کے ذریعے آیا۔ یہ تاجر تجارت بھی کرتے اور ساتھ ساتھ اسلام کی تبلیغ و اشاعت کا کام بھی کرتے تھے۔ ایسے تمام لوگوں کے اسما تاریخ میں محفوظ نہیں ہیں، آرنلڈ نے *The Preaching of Islam* (ترجمہ اردو بنام دعوت اسلام، ص ۳۱۵ بعد، مطبوعہ کراچی) میں شیخ شریف بن ملک، ملک بن دینار اور ملک بن حبیب کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ ایک راجہ بھی ان کی تبلیغ سے اسلام لایا تھا۔ انھوں نے مالابار کے کئی شہروں میں اپنے خرچ سے مسجدیں بنائیں اور ان کے لیے اوقاف مقرر کیے۔ اسی طرح کے ایک مبلغ اسلام شیخ یوسف شمس الدین تھے جن کا مزار جزائر مالدیپ کے مرکزی شہر ''مالی'' میں ہے۔ ایک واعظ اسلام، جس نے ۴۰۷ھ/۱۰۱۳ء میں دکن میں اشاعت اسلام کی، پیر مہابیر کھنداپت بتایا جاتا ہے۔ ایک مبلغ اسلام سید یوسف تھے جو ۸۲۶ھ/۱۴۲۲ء میں سندھ آئے انھوں نے لوھانا کے سات سو خاندانوں کو مشرف باسلام کیا۔ ایک بزرگ (جو ۳۹۵ھ/۱۰۰۴-۱۰۰۵ء میں لاہور آئے) کا نام

شیخ اسمٰعیل بخاریؒ تھا جن کے ذریعے ہزارہا لوگوں نے اسلام قبول کیا (حوالۂ مذکور، ص ۲۲۶–۲۲۷)۔

اسلام کی یہ اشاعت زیادہ تر نجی کوششوں کا نتیجہ تھی۔ اسلام اپنی شان و شوکت کے ساتھ پانچویں صدی ہجری میں یہاں پہنچا۔ اس صدی میں یہاں فاتحین بھی آئے اور ان کے ساتھ صوفیا اور مبلغین بھی۔ اس ابتدائی دور میں بطور مبلغ اسلام آنے والوں میں حضرت علی ہجویریؒ (پیدائش تقریباً ۴۰۰ھ، وفات ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲–۱۰۷۳ء)، کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے جو اپنے مرشد کے حکم سے لاہور میں آباد ہوئے اور یہاں ہندو جاٹوں اور گجروں میں تبلیغ کے ذریعے اشاعت اسلام کی (بزم صوفیاء، ۱ : ۳۴)۔ اس دور کی سب سے عظیم شخصیت حضرت معین الدین چشتیؒ (م ۶۲۷ یا ۶۳۲ یا ۶۳۳ھ) کی ہے جو ۵۷۹–۶۰۲ھ کے درمیانی عرصے میں کسی وقت اجمیر میں آ کر آباد ہوئے اور ہندوستان کے سیاسی و مذہبی مرکز میں تبلیغ اسلام کا فریضہ انجام دیا۔ ان کی تبلیغ سے لوگوں کی بہت بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا جس کی صحیح تعداد کا اندازہ نہیں (عبدالحق : اخبار الاخیار، ترجمہ اردو، ص ۵۵ و بعدہ، کراچی؛ سید صباح الدین : بزم صوفیا؛ نیز آرنلڈ : دعوت اسلام، ص ۲۲۶)۔ ان کے جانشین حضرت خواجہ بختیار کاکیؒ (م ۶۳۳ھ) نے دہلی میں تبلیغ کے ذریعے اشاعت اسلام کی (اخبار الاخیار، ص ۵۹–۶۲؛ تاریخ دعوت و عزیمت، ۳ : ۳۱–۳۶)۔ ان کے جانشین حضرت خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ (۵۶۹–۶۶۴ھ) ہوئے جنہوں نے پہلے دہلی پھر ہانسی میں اور پھر اجودھن (پاک پٹن) میں قیام کیا۔ یہاں حضرت خواجہؒ صاحب کی مساعی سے بہت سی برادریوں اور خاندانوں نے اسلام قبول کیا (کتاب مذکور، ۳ : ۶۸؛ اخبار الاخیار، ص ۱۱۶–۱۲۲)۔ آرنلڈ (ص ۲۲۶) کے مطابق ان کے ہاتھ پر سولہ قوموں نے اسلام قبول کیا۔ ان کے خلفا میں سے جمال الدین ہانسویؒ (م ۶۵۹ھ)، شیخ بدرالدین اسحٰقؒ بن علی (م ۶۹۰ھ)، شیخ کبیر علاء الدین علی بن احمد صابری کلیریؒ (م ۶۸۹ یا ۶۹۰ھ) نے تبلیغ اسلام کے فرائض انجام دیے، لیکن یہ خدمت سب سے زیادہ جن کے ہاتھوں انجام پائی وہ خواجہ نظام الدین اولیاء دہلویؒ (۶۳۶ - ۷۲۵ھ) ہیں جن کے ذریعے ہزاروں بندگان خدا کو توبہ و انابت کی توفیق ہوئی۔ میوات کے لوگوں نے زیادہ تر ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ دلی سے غفلت، خدا فراموشی، نفس پرستی کا ان کے ذریعے خاتمہ ہوا (عبدالحق : اخبار الاخیار، ص ۳۲۳ تا ۳۳۴؛ تاریخ مشائخ چشت، ص ۱۷۱ تا ۱۷۵)۔ اس کے علاوہ چشتی خانقاہوں میں پنڈوہ کی خانقاہ اور احمد آباد گلبرگہ کے مشائخ کی تبلیغ سے بہت سے غیر مسلم ایمان لائے۔ شاہ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ (م ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۹ء) اور ان کے خلیفہ حضرت نظام الدین اورنگ آبادیؒ کی کوششوں سے ہزاروں ہندو مسلمان ہوئے (کتاب مذکور، ۳۳۳ تا ۳۳۴، ۳۳۷ تا ۳۵۹)۔ شیخ جلال مخدوم جہانیاںؒ نے صوبہ گجرات میں تبلیغ اسلام کے ذریعے غیر مسلموں کو مسلمان کیا (آرنلڈ : دعوت اسلام، ص ۲۲۳)۔ تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں بو علی شاہ قلندرؒ (م ۷۲۴ھ) نے پانی پت کے راجپوتوں میں اسلام کی اشاعت کی (حوالۂ مذکور، ص ۲۲۷)۔ شیخ جلال الدین ابراقی چودھویں صدی کے آخر میں بنگال آئے اور سلہٹ کے اکثر لوگوں کو مسلمان کیا (حوالۂ مذکور)۔ اسی طرح سید مخدوم گیسو درازؒ (م ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء) نے دکن میں اسلام کی تبلیغ کی (حوالۂ مذکور، ص ۲۱۸)۔ ایسے ہی لوگوں میں شیخ شرف الدین یحیٰی منیریؒ (۶۶۱ - ۷۸۲ھ) کا شمار ہوتا ہے۔ ان کے ہاتھوں کئی جوگیوں نے اسلام

قبول کیا۔ ان کے مکتوبات اثرانگیزی اور تاثیر میں عجیب مقام رکھتے ہیں (تاریخ دعوت و عزیمت، ص ۱۷۷-۳۱۲)۔

تبلیغ و دعوت کا دور جدید: دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی مسلمانوں کے زوال اور عیسائیوں کے عروج و ترقی کے آغاز کی صدی ہے۔ اسی صدی سے تبلیغ و دعوت کی نئی تحریک کا آغاز ہوتا ہے جس کا بنیادی مقصد احیا اسلام ہے۔ اس تحریک کا آغاز شیخ احمد سرہندیؒ المعروف بہ مجدد الف ثانی (۹۷۱ھ/۱۵۶۳ء - ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) سے ہوا جنھوں نے اکبری دین الٰہی، باطنی فلسفہ، تصوف کی غیر شرعی تعبیر، الحاد، بے دینی اور بھگتی تحریک کے خلاف آواز اٹھائی اور تقریر و تحریر دونوں محاذوں پر تبلیغ و دعوت سے اسلام کی محافظت کی (سید محمد میاں: علماے ہند کا شاندار ماضی، ۱: ۲۵۸ مطبوعہ لاہور ۱۹۷۷ء؛ شیخ محمد اکرام: رود کوثر، ص ۲۲۳-۳۳۹)۔ ان کے خلفا میں خواجہ محمد معصومؒ (۱۰۰۷-۱۰۷۹ھ)، شیخ آدم بنوڑیؒ (م ۱۰۵۳ھ)، شیخ محمد سعیدؒ (م ۱۰۷۰ھ)، شاہ محمد یحییٰؒ (م ۱۰۹۶)، شیخ محمد طاہر لاہوریؒ (م ۱۰۴۰ھ/ ۱۶۳۰ء)، حضرت میر محمد نعمانؒ (۱۰۵۸ یا ۱۰۶۰ھ) اور خواجہ محمد کشمیؒ، شیخ بدرالدینؒ وغیرہ نے اس تحریک کو آگے بڑھایا۔ اس تحریک کے نتیجے میں اورنگ زیب عالمگیر کی مذہبی شخصیت نمایاں ہوئی جو ہندوستان کی مسلم تاریخ میں واحد مثال ہے (رود کوثر؛ علماے ہند کا شاندار ماضی، ۱: ۵۵۵-۵۷۱)۔ ان کے زیر اثر احیاے سنۃ کی تحریک کے ایک بڑے مبلّغ اور داعی شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۷۶ھ/ ۱۷۶۲ء) پیدا ہوئے جنھوں نے صدیوں کے جمود اور سکوت کو توڑا اور حکمت اسلامیہ کے عمیق درس سلیس اور عام فہم زبان میں عوام کو دیے۔ شاہ ولی اللہ کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے جدید دور کے تقاضوں کے عین مطابق اسلام کی توضیحات و تشریحات پیش کیں۔ انھوں نے اسلام کے اقتصادی و معاشی ڈھانچے پر سب سے زیادہ زور دیا۔ جدید دنیا میں اسلام کی تبلیغ کا جامع پروگرام تشکیل دیا (رحیم بخش: حیات ولی مطبوعہ دہلی؛ علماے ہند کا شاندار ماضی ۲: ۱-۳۲؛ شیخ محمد اکرام: رود کوثر، ۵۲۸-۵۸۵)۔ ان کے جانشینوں میں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (۱۱۵۹ھ/ ۱۷۴۶ء - ۱۲۳۹/ ۱۸۲۴ء)، شاہ رفیع الدّین (۱۱۶۳-۱۲۳۳ھ)، شاہ عبدالقادر (۱۱۶۷-۱۲۳۰ھ) شاہ محمد اسحٰق کے اسماے گرامی قابل ذکر ہیں جن کی کوششوں سے تحریک ولی اللّٰہی کو فروغ نصیب ہوا (رود کوثر، ص ۵۸۷-۵۹۷؛ تذکرۂ علماے ہند، ۳۰۰-۳۱۰)۔ تحریک ولی اللّٰہی کے زیر اثر شاہ عبدالقادر کے تربیت یافتہ سید احمد شہید بریلوی (۱۲۰۱-۱۲۴۶ھ) کی تحریک جہاد خاص اہمیت رکھتی ہے جس نے ہندوستان کی تاریخ میں ناقابل فراموش اثرات چھوڑے ہیں۔ سید احمد شہید نے ہندوستان میں مروّجہ رسوم و عقائد کے خلاف تبلیغ کی اور پھر مسلمانوں کی ایک جمعیت فراہم کرکے سکھوں کے خلاف عزم جہاد کیا۔ سید احمد شہید کی تبلیغ و دعوت نے ہندوستان کے طول و عرض میں کئی چراغ روشن کیے جنھوں نے تاریکی کے دور میں علم کی شمع کو روشن رکھا (محمد میاں: علماے ہند کا شاندار ماضی، ۲: ۸۳-۲۶۵ و ۳: ۹-۱۵۸؛ شیخ محمد اکرام: آب کوثر، ۱۳-۳۳ و بعد)۔ پنجاب میں خواجہ نور محمد مہارویؒ (م ۱۲۰۵ھ)، خواجہ محمد عاقلؒ (م ۱۲۲۹ھ)، شاہ محمد سلیمان تونسویؒ (م ۱۲۶۷ھ) خواجہ شمس الدین سیالویؒ (م ۱۳۰۰ھ)، پیر غلام حیدر علی شاہ جلال پوریؒ (م ۱۳۲۹ھ)، خواجہ اللہ

بخش تونسویؒ (م ۱۳۱۹ھ)، اور ان کے خلفا کے ارشاد و تلقین سے ہزاروں مسلمانوں کو راہ ہدایت نصیب ہوئی (خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت، ص ۵۳۰ تا ۵۲۷، دہلی ۱۹۵۳ء) ۔ اوائل عہد انگریزی میں مولوی غلام رسولؒ (قلعہ میہاں سنگھ گوجرانوالہ) کے وعظ و تلقین سے ہزاروں لوگ مشرف بہ اسلام ہوے اور بے شمار مسلمانوں نے توبہ و انابت کی سعادت حاصل کی ۔ ان کی زبان میں بڑی تاثیر اور گفتگو میں سوز و گداز تھا ۔ ناسور عام علما کے علاوہ علما میں مولانا قاسم نانوتویؒ (۱۲۴۸ - ۱۲۹۷ھ)، مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (۱۲۴۴ - ۱۳۲۳ھ) اور مولانا محمد علی مونگیریؒ ناظم ندوہ العلماء نے غیر مسلموں کے اعتراضات کے مدلل جواب دیے اور اسلام کی حقانیت واضح کی اور ہندوستان میں مدرسہ دیوبند کی بنیاد رکھی ۔ ان کے جانشینوں میں مولانا محمود حسن دیوبندی (م ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۰ء) مولانا خلیل احمد سہارنپوری، (م ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۸ء) مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء) مولانا شبیر احمد عثمانی (م ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء) سید انور شاہ کشمیری (م ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء) کے اسماے گرامی بحیثیت مبلغ اسلام قابل ذکر ہیں ۔ علماے بریلی میں اعلٰی حضرت مولانا احمد رضا خان اور ان کے مریدوں نے بھی تبلیغ کا حق ادا کیا ۔ بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں آریوں نے شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں شروع کیں تو ان کا مقابلہ بھی علما اور مبلغین نے تقریر و تحریر دونوں طریقوں سے کیا ۔ علامہ اقبال کے کلام نے بھی ساحرانہ اثر کیا ۔

شمالی اور وسطی افریقہ میں سنوسیوں کی تبلیغی خدمات بھی قابل ذکر ہیں ۔ اسی طرح شاذلیوں اور تیجانیوں کی تبلیغی مساعی سے لاکھوں حبشی دولت ایمان سے سرفراز ہوے ۔ ترکستان میں نقشبندی مشائخ عوام کا رشتہ اسلام سے استوار کیے ہوے ہیں ۔ مفتی محمد عبدہ اور ان کے شاگرد محمد رشید رضا نے مصر میں اسلام کی حمایت اور دفاع میں قلم اٹھایا ۔ اخوان المسلمون کے بانیوں، حسن البنّاء اور سیّد قطب وغیرہ نے عرب قومیّت اور لادینیّت کے خلاف دفاع اور حمایتِ اسلام کے لیے جدو جہد کی ترکیہ میں بدیع الزماں نورسی اور ان کی نوری تحریک کے طلبہ نے تبلیغ اسلام کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں ۔ قادریہ اور مولویہ سلسلوں کی تبلیغی مساعی بھی قابل ذکر ہیں ۔ موجودہ دور میں ہندوستان اور عالم اسلام میں تبلیغ کی صدائے بازگشت مولانا محمد الیاس (م ۱۹۴۴ء) ان کے صاحبزادے مولانا محمد یوسف (م ۱۹۶۵ء) کی قائم کردہ تبلیغی جماعت کی رہین منت ہے جس کے مراکز مولانا محمد زکریا کاندھلوی کی رہنمائی میں دنیا بھر کے ممالک میں قائم ہو رہے ہیں جہاں سے تبلیغ و دعوت کے لیے جماعتیں (وفود) ارد گرد اور دور دراز کے علاقوں میں بھیجے جاتے ہیں؛ اسی طرح شیعی علما مثلاً پیر صدرالدین، نور ستاگر، ملّا علی (دعوت اسلام، ص ۳۳۱ - ۳۳۲) اور مولوی دلدار علی لکھنوی نے بھی بڑی خدمات انجام دیں ۔

دنیا میں اسلام کس طرح پھیلا : یہ ایک ایسا سوال ہے جو آج تک بحث و تمحیص کا موضوع بنا ہوا ہے ۔ دنیا میں اسلام کی اشاعت سے معترضین کو اس لیے مزید حیرانی ہوتی ہے کہ اسلام لوگوں کو مکمل مذہبی آزادی دیتا ہے (۲ [البقرہ] : ۲۵۶؛ ۱۸ [الکہف] : ۲۹) جس پر سلاطین اسلام نے پوری پابندی کے ساتھ عمل کیا (Arnold : *The Preaching of Islam* ص ۶۰ تا ۶۳، ۱۷۳) ۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام کی اشاعت ہمیشہ مذہبی آزادی و رواداری کے ماحول میں ہوئی، یہاں ان اسباب کا ایک جائزہ پیش کرنا مناسب ہوگا جو اسلام کی اشاعت میں معاون ثابت ہوئے ۔

۱۔ اسلام کی سادہ تعلیمات : عین اس وقت

جب کہ دنیا میں نئے نئے مذہبی فلسفوں کا دور دورہ تھا، جو بیشتر عوام اور خود خواص کے فہم سے بالاتر ہوتے تھے، اسلام نے نہایت سادہ اور جامع تعلیمات پیش کیں جن میں نہ کوئی ہیر پھیر ہے نہ اونچ نیچ، اس لئے اسے جس طرح ایک عالم آدمی سمجھ سکتا ہے، اسی طرح ایک جاہل اور بدو بھی ذہن نشین کر سکتا ہے۔ اس سے لوگوں کو اسلام قبول کرنے کی تحریک ہوئی (حوالۂ مذکور ص ۳۴، نیز دیگر کئی مقامات)۔

۲- دیگر مذاہب کی اخلاقی و روحانی ابتری: اس کے بالمقابل دنیا کے دیگر سلسلے نہایت ابتری کی حالت میں تھے، عیسائیت کی حالت بھی اطمینان بخش نہ تھی (جس پر آرنلڈ کو بے حد افسوس ہے)۔ عین اس وقت جب اسلامی فتوحات کا سیلِ رواں عرب کی حدود سے نکل کر چار دانگ عالم میں پھیلا ہے، عیسائیوں کے مختلف فرقے باہم دست و گریباں تھے، اس سے بھی اسلام کی اشاعت میں مدد ملی، (حوالہ مذکور ص ۶۵-۶۶، ۷۳، ۷۷-۷۸، ص ۹۵، ۱۲۱)۔

۳- اسلام کی تعلیم مساوات: دنیا کے بہت سے ممالک (بالخصوص ہندوستان) میں ذات پات کو نہایت اہمیت حاصل تھی - چھوٹی قوموں سے روح فرسا سلوک کیا جاتا تھا - اسلام نے تمام انسانوں کی مساوات کا عقیدہ پیش کر کے نچلی قوموں میں برابری کا شعور پیدا کیا، جس سے یہ اقوام جلدی اسلام کے قریب آ گئیں (حوالۂ مذکور ص ۸۱)، اس سلسلے میں ترکوں میں غلاموں کا اسلام قبول کرنا (ص ۱۰۳-۱۰۶) اور ہندوستان کی نیچ قوموں کا اسلام لے آنا قابل ذکر ہے (۲۲۴-۲۲۵، ص ۲۳۱)۔

۴- اہل اسلام کا حسن کردار: مسلمانوں نے ہمیشہ فاتح اور حکمران ہونے کے باوجود اپنی ہمسایہ اور زیر نگین قوموں سے اچھا سلوک کیا؛ اور ان کے سامنے اپنے اچھے اور اعلٰی اخلاق کو پیش کیے، اس نے غیر مسلموں کو اس حد تک متاثر کیا کہ وہ اسلام قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے (حوالۂ مذکور، ص ۱۰۶، ۱۵۰)۔

۵- سوانح کا ازالہ: دعوت کے مخالف تین قسم کے لوگ ہوتے ہیں (۱) معاندین؛ (۲) متربصین؛ (۳) مغفلین، اہل حق کے مقابلے میں صرف پہلی جماعت ڈٹی رہتی ہے جب کہ متوسط الذکر اور مؤخرالذکر سوانح کے ازالے کی صورت میں تبلیغ حق سے فوراً وابستگی اختیار کر لیتے ہیں، مصر کے قبطیوں کا قبول اسلام اسی قسم کا تھا (ص ۱۰۲-۱۰۳)، اہل ایران نے بھی ایسے ہی کیا (ص ۱۸۰، ص ۹۹-۱۰۳)، ترکوں کی فتوحات سے بھی یہی ہوا (ص ۱۰۲-۱۰۳)۔

۶- وعظ و تبلیغ: اس کے علاوہ اسلام کی اشاعت کی سب سے بڑی وجہ وعظ و تبلیغ ہے جو علماء، صوفیاء، واعظین اور تاجروں سیاحوں کے ذریعے سے ہر علاقے اور ہر خطے میں کی جاتی رہی - اسی سبب سے اسلام کی اشاعت ان علاقوں میں بھی ہوئی جہاں کبھی بھی اسلام کے (بحیثیت حکمران) قدم نہیں پہنچے (مثلاً چین، ملائیشیا، انڈونیشیا اور سائبیریا، وغیرہ) (حوالۂ مذکور، ص ۲۹۰-۳۰۲)، مغلوں میں اسلام کی اشاعت (چین میں ص ۲۳۷-۲۳۸) اس کے عام طور پر تین طریقے تھے: خاموش تبلیغ (جیسا کہ چین میں ہوئی (حوالۂ مذکور) تبلیغ بذریعہ تقریر و تحریر۔

۷- تالیف قلب کے واقعات: مسلم حکمرانوں نے اپنی غیر مسلم رعیت سے اچھا اور عمدہ سلوک کیا - اس سے بھی اسلام کی اشاعت کو تقویت ملی - یہ وصف ترکوں میں نہایت اعلٰی درجے میں پایا جاتا تھا (حوالۂ مذکور، ص ۱۳۲-۱۳۳) - فیروز شاہ تغلق کے حسن معاملہ سے بھی بہت سے لوگ مشرف با سلام ہوئے (حوالۂ مذکور،

ص ۲۱۰).

۸ - غیر مسلم حکومتوں کا اپنے ہم مذہب لوگوں پر ظلم: اس کے علاوہ مسلم حکومتوں کا اپنے ہم مذہبوں پر ظلم و تشدد بھی اسلام کی اشاعت میں محرک ثابت ہوا (حوالۂ مذکور، ص ۷۳، ۷۹، ۸۹، ۱۷۲، ۱۷۷).

۹ - اسلامی تہذیب کا با رعب اثر: اسلامی تہذیب کی برتری نے بھی بہت سے لوگوں کو اسلام کی طرف رغبت دلائی، مثلاً سپین میں اسلامی تہذیب کی حکمرانی کا یہ عالم تھا کہ عیسائی عربی زبان سیکھتے اور اس میں شعر و شاعری کرتے تھے (حوالۂ مذکور، ص ۱۲۴-۱۲۵) - ترکوں کی فتوحات کا بھی اچھا اثر پڑا (حوالۂ مذکور ص ۱۴۰ نیز ص ۲۰۶).

۱۰ - تحقیق و تدقیق: اس کے علاوہ جن لوگوں نے یکسو اور غیر جانب دار ہو کر مذاہب عالم کا تقابلی جائزہ لیا وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ دنیا میں سچا مذہب اسلام ہی ہے (مثلاً بنگال کے راجہ جٹ مل کا قبول اسلام، حوالۂ مذکور، ص ۲۲۳) (نیز رک بہ اسلام، ایمان).

مآخذ: (۱) محمد شفیع: معارف القرآن ۸ جلدیں بمواضع کثیرہ کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۲) ابو الاعلی مودودی: تفہیم القرآن ۶ جلدیں بمواضع کثیرہ لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۳) البخاری: الصحیح، ۴ جلدیں لائیڈن ۱۹۰۸ء بمواضع کثیرہ؛ (۴) الترمذی: الجامع السنن؛ (۵) شبلی نعمانی و سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، طبع ششم مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۶) محمد یوسف کاندھلوی: (حیاۃ الصحابہ، ترجمہ اردو مطبوعہ لاہور بمواضع کثیرہ؛ (۷) معین الدین انصاری: خلفائے راشدین، مطبوعہ اعظم گڑھ؛ (۸) وہی مصنف: سیر الصحابہ حصہ ہفتم، اعظم گڑھ ۱۹۵۰ء، بار دوم؛ مہاجرین حصہ اول و دوم اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء بار دوم؛ (۹) سعید انصاری: سیر انصار دو حصے، اعظم گڑھ ۱۹۷۸ء؛ (۱۰) ابو الحسن علی ندوی: تاریخ دعوت و عزیمت ۳ جلد، مطبوعہ اعظم گڑھ، ۱۹۵۵-۱۹۵۷ء؛ (۱۱) وہی مصنف: اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش، کراچی ۱۹۷۶ء، بار چہارم؛ (۱۲) وہی مصنف: مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی دعوت، طبع لاہور؛ (۱۳) امین احسن اصلاحی: دعوت دین اور اس کا طریق کار طبع ۱۹۷۰ء؛ (۱۵) سید سلیمان ندوی: مضامین سید سلیمان ندوی، مطبوعہ پٹنہ؛ (۱۶) حفظ الرحمن سیوہاروی: بلاغ مبین، مطبوعہ بجنور؛ (۱۶) محمد میاں: علماء ہند کا شاندار ماضی، لاہور ۱۹۷۷ء بار اول؛ (۱۷) عبدالباری ندوی: تعلیم و تبلیغ، کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۱۸) قاری محمد طیب و سید سلیمان ندوی: اصول دعوت اسلام و اسلام کا تبلیغی نظام؛ (۲۰) تبلیغ کا قرآنی تصور، (مقالہ) پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور؛ (۲۱) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۹۳۳ء، بحث امر بالمعروف و نہی عن المنکر؛ (۲۲) معین الدین ندوی: تابعین اعظم گڑھ ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) Sir Thomas Arnold : *The Preaching of Islam*، ترجمہ اردو بعنوان دعوت اسلام از عنایت اللہ، کراچی ۱۹۶۳ء؛ [(۲۴) خلیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، ص ۱۳۰ تا ۲۷۵، دہلی ۱۹۵۳ء]؛ (۲۵) شیخ محمد اکرام: اردو کوثر، مطبوعہ لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۲۶) وہی مصنف: آب کوثر: مطبوعہ لاہور ۱۹۷۹ء؛ (۲۷) ابن العماد: شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، بمواضع کثیرہ؛ (۲۸) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، بمواضع کثیرہ۔ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

المبیضہ: رک بہ المقنع. *

متدارک: عربی عروض میں سولھویں بحر * کا نام جو الخلیل بن احمد کی دی ہوئی فہرست میں الاخفش الاوسط [رک بآں] نے اضافہ کی، اسے مخترع، محدث، خبب، شقیق، متسق، ورب الخیل، رکض الخیل، صوت الناقوس [اور غریب] بھی کہتے

ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں اور پہلی صدی ہجری میں شعرا اس بحر کو استعمال نہیں کرتے تھے۔

اس بحر کے ہر مصرع میں چار رکن ہوتے ہیں، اس کے دو عروض اور چار ضربیں ہیں:

عروض اول = فاعلن فاعلن فعلن فعلن
فعلن فعلن فعلن فاعلن

عروض دوم = فاعلن فاعلن فعلن
فعلن فعلن فاعلاتن
فاعلن فاعلن فعلن
فعلن فعلن فاعلان
فاعلن فاعلن فعلن فعلن فعلن فاعلن

فاعلن فعلن میں تبدیل ہو سکتا ہے (فعلن = فعلن۔

(محمد بن شنب)

⊗ [تصحیفہ: مُتدارَک (۱) بالعموم، بلکہ ہر مصنف و مؤلف نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ پہلے لغوی معنی بیان کیے، پھر وجہ تسمیہ میں موشگافیاں کیں۔ اس کے بعد اپنے عروض کی اصطلاح لکھ کر بحور کی تخصیص اور ارکان کی تقیید کی اور آخر میں قاری کو ہدایت فرمائی کہ ملاحظہ ہو سقانۂ قافیہ۔

مقالہ نگار کے نزدیک اصطلاح کے لغوی معنی بیان کرنا یہاں بے معنی اور عروض کی اصطلاح کہنا بات کو الجھانا ہے، اس لیے کہ پھر طول طویل تفصیل، بحور کی تخصیص اور ارکان کی تقیید لازم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد ہی قافیہ کا حوالہ ضروری ہوتا ہے۔ لہٰذا سیدھی سادی بات یہ ہے:

• مُتدارَک: (۱) اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس کا آخری حرف ساکن ہو اور اس حرف ساکن سے قبل دو حرف متحرک متصل ہوں جیسے: اَحَد، صَمَد، مثلاً، یعنی وتد مجموع۔

(۲) علم عروض میں دائرۂ چہارم (متفقہ) کی ایک بحر، اس کے بہت سے ناموں میں سے ایک نام 'غریب' بھی ہے۔ کیونکہ یہ نام عربی میں قلیل الاستعمال ہے۔ عربی میں اصل دائرے کی رو سے مثمن یعنی پورے بیت میں آٹھ بار فاعلن ہے۔ اس کے عروض و ضرب (۱) سالم: فاعلن، (۲) مخبون: فعلن بکسر عین، (۳) مذال: فاعلان، (۴) مقطوع: فعلن بسکون عین، (۵) مخبون مسکن: فعلن بسکون عین، (۶) مخبون مرفل: فعلان چھے مشہور ہیں، لیکن پانچ ہی سمجھنا چاہیے کیونکہ مقطوع اور مخبون مسکن کا عمل ایک ہے۔ عربی میں چار وافی، تین مجزو اور تین مشطور کل دس وزن مستعمل و رائج ہیں:-

وافی: (۱) مثمن، سالم: فاعلن آٹھ بار، (۲) مثمن، ہر رکن مخبون: فعلن بکسر عین آٹھ بار، (۳) مثمن، ہر رکن مخبون مسکن: فعلن بسکون عین آٹھ بار۔ اس وزن کی وجہ سے اس بحر کا نام صوت الناقوس بھی مشہور ہے، (۴) مثمن، مخبون: فعلن بکسر عین اور مخبون مسکن: فعلن بسکون عین، مخلوط۔ صدر، ابتدا، حشو، عروض اور ضرب تمام ارکان میں سے ہر رکن میں شاعر جو رکن چاہے، استعمال کرے۔

مجزو: (۵) مسدس، سالم: فاعلن چھے بار؛ (۶) مسدس، صرف ضرب مذال باقی ارکان سالم،

فاعلن فاعلن فاعلن
فاعلن فاعلن فاعلان؛

(۷) مسدس، عروض و ضرب مخبون مرفل باقی ارکان سالم: فاعلن فاعلن فعلاتن دو بار۔

مشطور: (۸) مربع، سالم: فاعلن چار بار؛ (۹) مربع، صدر سالم، ابتدا مخبون، عروض و ضرب مذال:

فاعلن فاعلان
فعلن فاعلان؛

(۱۰) مربع، صرف ضرب مذال باقی ارکان سالم:

فاعلن فاعلن
فاعلن فاعلان

فارسی اور اردو میں بھی یہ بحر اصلاً مثمّن ہی ہے۔ چودہ وافی، پانچ وافی مضاعف، چار مجزو ایک مجزو مضاعف اور ایک مشطور بالعموم یہ پچیس وزن رائج ہیں، لیکن انشا نے ایک وزن مجزو مخلّع بھی استعمال کیا ہے لہذا گمان ہے کہ دیگر شعرا نے بھی استعمال کیا ہوگا۔

وافی: (۱) مثمّن، سالم: فاعلن آٹھ بار؛ (۲) مثمّن، عروض و ضرب مذال یا غنہ باقی سالم: فاعلن فاعلن فاعلن فاعلان دو بار؛ (۳) مثمّن، مخبون: فعِلن بکسرِ عین آٹھ بار؛ (۴) مثمّن، عروض و ضرب مخبون مذال باقی ارکان مخبون: فعلن فعلن فعلن فعلان دو بار؛ (۵) مثمّن، مخبون مسکّن: فعلن بسکون عین آٹھ بار؛ (۶) مثمّن، عروض و ضرب اعرج باقی ارکان مخبون مسکّن: فعلن فعلن فعلن فعلان سب ارکان بسکونِ عین دو بار؛ (۷) مثمّن، عروض و ضرب مطموس باقی ارکان مخبون مسکّن: فعلن فعلن فعلن فاع بسکون عین، دو بار؛ (۸) مثمن ایک رکن مخبون مسکن، ایک مخبون ترتیب وار: فعلن فعلن فعلن فعلن پہلا رکن بسکونِ عین دوسرا بکسرِ عین، دو بار، وزنِ سوم سے نہم تک باہم خلط جائز ہے؛ (۹) مثمن، یہ ایک وزن سوم سے نہم تک کے اوزان کا مخلوط مجموعہ ہے، یعنی فعِلن بکسرِ عین، فعلن بسکونِ عین، فعِلان بکسرِ عین اور فعلان بسکونِ عین سب ارکان ایک دوسرے کی جگہ لانے کا اختیار ہے۔ مذال کی عروض و ضرب میں قید نہیں، کیونکہ عروض میں نون غنہ کو حرف تسلیم نہیں کیا جاتا لہذا مذال یا نون غنہ ہر رکن میں درست ہوگا۔

فعلن فعلن فعلن فعلن
فعلن فعلن فعلن فعلان۔

یا

فعلن فعلن فعلان فعلان
فعلان فعلان فعلن فعلن؛

(۱۰) مثمن، ایک رکن سالم، ایک مخبون ترتیب وار: فاعلن فعِلن فاعلن فعِلن۔ محقق طوسی نے اس رکن کو خارج از امکان لکھا ہے، لیکن شعرا نے استعمال کیا ہے؛ (۱۱) مثمن، صدر و ابتدا اور حشو دوم و چہارم سالم باقی ارکان مخبون مقطوع (شعرائے عجم کے نزدیک جملہ ارکان میں قطع جائز ہے۔ مرزا محمد جعفر اوج: مقیاس الاشعار، ص ۱۷۲، س ۵، مطبوعہ، لکھنؤ ۱۳۰۵ھ)، فاعلن فعِل فاعلن فعِل بحرکت عین، دو بار)؛ (۱۲) مثمن صدر و ابتدا، اور حشو دوم و چہارم سالم، حشو اول و سوم مخبون مقطوع اور عروض و ضرب مخبون مقطوع مذال: فاعلن فعِل فاعلن فعول دو بار؛ (۱۳) مثمن، عروض و ضرب مطموس باقی ارکان سالم: فاعلن فاعلن فاعلن فاع دو بار؛ (۱۴) مثمن، عروض و ضرب احذ باقی ارکان سالم: فاعلن فاعلن فاعلن فع دو بار۔ اس کا تیرھویں وزن سے خلط جائز ہے اور اس میں عروض و ضرب کے ساتھ باقی ارکان مخبون بھی آ سکتے ہیں۔ فعِلن فعِلن فعِلن فع اور مخبون مسکن بھی: فعلن فعلن فعلن فع۔

وافی مضاعف (۱۵) شانزدہ رکنی، سب رکن مخبون: فعِلن بکسرِ عین سولہ بار۔ اس وزن میں ازالہ بھی جائز ہے: سب رکن فعِلان بکسرِ عین اور دونوں کا خلط بھی روا ہے؛ (۱۶) شانزدہ رکنی، ہر رکن مخبون مسکّن: فعلن بسکونِ عین، سولہ مرتبہ۔

اس میں بھی ازالہ جائز ہے، یعنی فعلان بسکون عین اور دونوں کا خلط بھی؛ (۱۷) شانزدہ رکنی، عروض و ضرب اَحذ باقی ارکان مخبون مسکّن: فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فعلن فع۔ دو بار؛ (۱۸) شانزدہ رکنی، ترتیب وار ایک رکن مخبون مسکّن یعنی فعلن بسکونِ عین، ایک رکن مخبون یعنی فعِلن بکسرِ عین: فعلن فعِلن فعلن فعِلن فعلن فعِلن فعلن فعِلن۔ دو بار۔ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ مخبون پہلے اور مخبون مسکّن بعد میں آئے اور ازالہ بھی درست ہے؛ (۱۹) شانزدہ رکنی، یہ وزن مخلوط مجموعہ ہے مخبون، مخبون مذال، مخبون مسکّن اور مخبون مسکّن مذال کا۔ اس میں ایک سارے مصرع میں ایک رکن لانے کی، دوسرے میں دوسرا رکن لانے کی اور اسی نظم میں کسی مصرع میں مخلوط ارکان لانے کی آزادی ہے: فعلن فعلن فعلان فعلان فعلن فعلن فعلن فعلن۔ فعلان فعلان فعلان فعلان فعلان فعلان فعلن فعلن۔

مجزو: (۲۰) مسدس، ہر رکن سالم: فاعلن چھے بار؛ (۲۱) مسدس، عروض و ضرب مذال باقی ارکان سالم: فاعلن فاعلن فاعلان۔ دو بار؛ (۲۲) مسدس، ہر رکن مخبون: فعِلن بکسر عین چھ بار؛ (۲۳) مسدس، ہر رکن مخبون مسکّن یا مقطوع: فعلن بسکون عین چھے بار۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اہل عجم قطع کو ہر رکن میں جائز سمجھتے ہیں؛ (۲۴) مسدس، مخلّع: فاعلن فاعلن فعل۔ دو بار۔

مجزو مضاعف: (۲۵) دوازدہ رکنی، ہر رکن مخبون مسکّن: فعلن بسکونِ عین۔ بارہ مرتبہ۔

مشطور: (۲۶) مربع، ہر رکن سالم: فاعلن چار بار۔

مآخذ: (۱) نجم الغنی: بحر الفصاحت، لکھنؤ ۱۹۱۷ء؛ (۲) وہی مصنف: مفتاح البلاغت، لاہور ۱۹۱۴ء؛ (۳) مرزا محمد جعفر اوج: مقیاس الاشعار، لکھنؤ ۱۲۰۵ھ؛ (۴) قان دیک: محیط الدائرہ، بیروت ۱۸۰۷ء؛ (۵) سبط حسن: نجمۃ السائرہ، شرح محیط الدائرہ، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۶) شمس الدین فقیر: حدائق البلاغت، کلکتہ ۱۸۱۴ء؛ (۷) ترجمہ حدائق البلاغت، کلکتہ ۱۲۶۹ھ؛ (۸) دیبی پرشاد: معیار البلاغت، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۹) غلام حسنین قدر بلگرامی: قواعد العروض، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۰۰ھ؛ (۱۰) محقق طوسی: معیار الاشعار؛ (۱۱) مفتی سعداللہ: میزان الافکار، شرح معیار الاشعار، لکھنؤ ۱۲۶۳ھ؛ (۱۲) مظفر علی اسیر: زر کامل العیار، شرح معیار الاشعار مطبوعہ، لکھنؤ؛ (۱۳) وہی مصنف: شجرۃ العروض، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۴) یاس عظیم آبادی: چراغ سخن، لکھنؤ ۱۹۲۱ء؛ (۱۵) السکّاکی: مفتاح العلوم، مطبوعۂ قاہرہ۔

(ہادی علی بیگ وامق)

⊗ **مُتَرادِف**: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک؛ وہ لفظ قافیہ جس کے آخر میں دو حرف متصل ساکن ہوں، جیسے یار، خار، عرش، فرش، یعنی وتدِ مفروق [نیز رک بہ متدارک]۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ متدارک۔

(ہادی علی بیگ وامق)

⊗ **مُتَراکِب**: اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظ قافیہ جس کے آخر میں ایک حرف ساکن ہو اور اس ساکن سے قبل متصل تین حرف متحرک ہوں، جیسے صنمُ، عجباً عربی، یعنی فاصلۂ صغری [نیز رک بہ متدارک]۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ متدارک۔

(ہادی علی بیگ وامق)

⊗ **مُتَصَرِّف**: (مادہ ص ر ف) قابض، تصرف کرنے والا، مالک، اصطلاحاً صوبائی گورنر، ۱۔ سنجاقوں

(سنجاق = لوا رکّ بآن، لائیڈن = ولایت۔ صوبہ) میں سے کسی ایک کا ناظم، گزشتہ زمانے میں ترک ناظم کا عہدہ جو کسی عرب سلطنت میں متعین ہوتا تھا (دیکھیے Hans Wehr : *A Dictionary of Modern Written Arabic*، نیز رکّ بہ سنجق، سنجق شریف).

مآخذ: متن مقالہ میں درج ہیں [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

* **المُتَعالی:** (رکّ بہ اللہ: الاسماء الحسنٰی).

* **مُتْعَه:** (ع)؛ عارضی ازدواج۔ اہل السنت والجماعت کے نزدیک خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت کے مطابق (زاد المعاد، ۵: ۱۱۱ و ۲: ۱۱، بیروت ۱۹۷۹ء) یہ جائز نہیں [لائیڈن بار اول کے مقالہ نگار نے بہت سی روایتیں جمع کی ہیں جو مغالطہ انگیز ہیں] [شیعی نقطہ نظر کے لیے دیکھیے اگلا مقالہ؛ سنی موقف مفصل کے لیے دیکھیے تکملہ].

(ادارہ)

⊗ **مُتْعَه (شیعی نقطۂ نظر سے):** (مادہ م ت ع)، اَلْمُتْعَةُ: بالضّمّ و الکسر اسم للتّمتّع کالمتاع، و اَنْ تتزوّج امرأةً تتمتّع بها ایّامًا ثمّ تُخلّی سبیلها (الفیروزآبادی: القاموس، بذیل مادہ)، یعنی متعہ م پر پیش، نیز زیر بھی، تمتّع کا اسم مصدر، جیسے متاع؛ متعہ کے معنی فائدہ اٹھانا ہے نیز کسی عورت سے نکاح موقت ہے، جیسے کچھ دن کے بعد چھوڑ دیا جائے۔

فخر الدین الطریحی نے مجمع البحرین میں بذیل مادہ لکھا ہے: و المُتعة بالضّمّ فالسّکون اسم من تمتّعت بکذا، ای انتفعت و منه مُتعة النّکاح و مُتعة الطّلاق و مُتعة الحجّ و نکاح المُتعة هی النّکاح بلفظ التّمتّع الی وقتٍ معیّنٍ کان یقول لامرأةٍ اتمتّع بک کذا بمدّة بکذا من المال، یعنی متعہ م پر پیش اور ت ساکن کے ساتھ تمتّعت (میں نے فائدہ اٹھایا) کا اسم مصدر ہے، جیسے مُتعة النّکاح، مُتعة الطّلاق اور مُتعة الحجّ ہے اور نکاح متعہ معین وقت کے لیے لفظ تمتّع سے نکاح موقت کو کہتے ہیں مثلاً کسی کا عورت سے کہنا: "اتمتّع بک کذا بمدّة بکذا من المال"۔ قرآن مجید میں باب تفعّل سے "التّمتّع" کے اسما و افعال کا [لغوی معانی میں] کم و بیش تیس آیتوں میں استعمال موجود ہے۔

نکاح ایک شرعی معاہدے کا نام ہے۔ اس معاہدے کی رو سے عورت بلا جبر و اکراہ بغیر کسی دباؤ کے اس بات کا اقرار و اعلان کرتی ہے کہ "میں اپنے تئیں فلاں بن فلاں کے سپرد کرتی ہوں۔ اس کا مہر یا صداق اس مقدار میں اس شخص کو ادا کرنا ہوگا (انکحت کا مفہوم یہی ہے)۔ اس پیش کش کے جواب میں مرد کہتا ہے "قبلت" میں اس مہر (با شرائط) پر اس خاتون کو قبول کرتا ہوں۔ اس ایجاب و قبول (فریقین کے قول و قرار) کے بعد مرد و زن دونوں پر کچھ حقوق و فرائض عائد ہوجاتے ہیں۔ جن کی پابندی دونوں کو کرنا پڑتی ہے۔ سورة النساء میں ارشاد ہے: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ ۚ كِتٰبَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ ۗ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا حَكِيْمًا (۴ [النساء]: ۲۴)، یعنی شوہر دار عورتیں حرام ہیں، مگر وہ عورتیں (جو کفار سے

جہاد میں) تمہارے قبضے میں آ جائیں، یہ اللہ کا تم پر حکم ہے اور (جو سابقہ آیت میں مذکور ہیں) ان کے سوا سب عورتیں جائز ہیں ۔ بشرطیکہ بدکاری کے لیے نہیں، بلکہ پاکدامنی کے ساتھ اپنے مال کے بدلے نکاح کرنا چاہو ہاں جن عورتوں سے تم نے متعہ کیا ہو، انہیں معیّن کیا ہوا مہر دے دو اور مہر مقرر ہونے کے بعد اگر تم باہمی رضا مندی سے کچھ طے کر لو تو کوئی گناہ نہیں ۔ بے شک اللہ خوب اچھی طرح باخبر ہے اور مصلحتوں کو جاننے والا ہے"۔ ان آیتوں پر تفصیلی بحث کے لیے تفسیر و فقہ کی کتابیں دیکھیے! اس موقع پر صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ اہل تشیع کے خیال میں اس آیت میں نکاح دائم و نکاح منقطع اور کنیزی روابط کو شرعی طور پر جائز قرار دیا گیا ہے (دیکھیے تراجم و حواشی مقبول احمد و فرمان علی و امداد حسین، انگریزی میں تفصیلی گفتگو کے لیے دیکھیے ؛ *The Holy Quran* : Mir-Ahmad Ali, انگریزی ترجمہ، مطبوعۂ کراچی، ١٩٦٤ء، ص ٥٧٠ بذیل آیت ٢٤، سورۃ النساء) ۔

لیکن اہل سنت بعد میں آیت کو منسوخ اور متعہ کو ناجائز مانتے ہیں اور شیعہ اس حکم کو مسلسل باقی مانتے ہیں [واضح رہے کہ علمائے اہل سنّت کی تصریحات کے مطابق محوّلہ بالا آیت منسوخ نہیں ہے، بلکہ اس آیت میں زیر بحث مسئلے کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے، کیونکہ اسمیں نکاح کے ذکر کے بعد استمتاع کا صیغہ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی نکاح قرار پا جانے کے بعد جنسی تعلقات کا استوار ہونا یا فائدہ اٹھانا ہے اور اس جگہ مذکورہ نوعیت کے تعلقات قائم ہو جانے کے بعد مہر کی پوری ادائیگی کا حکم دینا مقصود ہے۔ گویا علمائے اہل سنّت کے بقول یہاں یہ لفظ خالص لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے (دیکھیے قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی : تفسیر مظہری ٢ : ٧٥؛ مفتی محمد شفیع : معارف القرآن، ٢ : ٣٦٥ ببعد)] ۔

حدیث کی بنیادی کتابوں میں سے صحیح بخاری کا ایک عنوان ہے : نہی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم عن النّکاح المتعۃ اخیرا (کتاب مذکور، ٢ : ٧٦٦)، یعنی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے آخری زمانے میں متعہ سے منع فرما دیا تھا القسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے ۔ متعہ صدر اسلام میں مضطر کے لیے اسی طرح جائز تھا، جیسے مردار کھانا پھر اسے حرام قرار دیا گیا (ارشاد السّاری، ٨ : ٣٥، س ٢) اور صحیح مسلم کا ایک عنوان ہے، باب نکاح المتعۃ و بیان انّہ اُبیح ثمّ نُسخ ثمّ اُبیح ثمّ نُسخ و استقر تحریمہٗ الی یوم القیمۃ ۔ اجازت و حرمت اور زمانۂ حرمت میں متعدد اقوال ہیں : (١) جابر بن عبداللّٰہ و سلمہ بن اکوع راوی ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم نے ایک اعلان کرنے والا ہماری آبادی میں بھیجا جس نے اعلان کیا "انّ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم قداذن لکم ان تستمتعوا یعنی متعۃ النّساء (الصحیح، ١ : ص ٥٣٥) ۔ رسول اللہ صلّی اللہ و آلہ و سلّم نے متعہ النّساء کی اجازت دی ہے ۔ پھر اسی کتاب میں حرمت کے روایات بیان کرتے ہوے حضرت علی علیہ السلام سے آخری روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے ابن عباس رض سے فرمایا : نہی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم عن متعہ النساء یوم خیبر و عن اکل لحوم الحمر الانسیۃ (٢ : ٥٣٨) ۔ یہ روایت بھی ہے کہ حضرت علی علیہ السلام فرماتے تھے کہ "لولا ان عمر نہی عن المتعہ مازنی الاشقی" (الطّبری، التفسیر، ٥ : ٩؛ الرازی : التفسیر، ٣ : ١٩٤) ۔

جابر بن عبداللہ انصاری کی روایت ہے۔ کانوا یستمتعون من النسآء حتی نہاھم عمر بن الخطاب (کنز العمال، ۸ : ۲۹۳؛ الغدیر، ۶ : ۲۰۷)۔ جلال الدین السیوطی نے اوّلیات حضرت عمرؓ میں لکھا ہے: و اوّل من حرم المتعۃ'' (تاریخ الخلفاء، مطبوعہ کانپور ۱۹۱۸ء، ص ۹۷)۔

شیعہ مفسرین کہتے ہیں۔ والمراد بالاستمتاع المذکور فی الایۃ نکاح المتعۃ بلاشک فان الایۃ مدنیۃ نازلۃ فی سورۃ النسآء فی النصف الاوّل من عھد النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بعد الھجرۃ علی مایشھد بہ معظم آیاتھا یعنی (سورۂ نسآ کی چوبیسویں) آیت میں ''استمتاع'' سے بلاشبہ نکاح متعہ مراد ہے۔ یہ آیت مدنی ہے اور سورۃ النساء میں موجود ہے اور سورۃ النسآء ھجرت النبی صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بعد نصف اوّل میں نازل شدہ ہے، جیسا کہ اس کی آیات کے مطالعے سے ثابت ہے۔ کچھ صحابہؓ و تابعین سے بھی یہی منقول ہے۔ اور مذھب اھل بیعت بھی ہے (تفسیر المیزان، ۴ : ۲۹۰، ۲۹۱؛ نیز مجمع البیان، ۱ : ۳۳۶)۔

شیعی محدثین میں الکلینی، الکافی، الصدوق (من لا یحضرہ الفقیہ)، الطوسی (تھذیب الاحکام)، العاملی (وسائل الشیعہ) اور الکاشانی نے الوافی میں ائمہ اھل بیعت سے بکثرت احادیث نقل کی ہیں اور بلا اختلاف جواز متعہ کا قول اختیار کیا ہے۔ امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے: المتعہ نزل بھا القرآن و جرت بھا السنۃ من رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (الفروع من الکافی، ۲ : ۴۳)؛ [لیکن بہت سے ائمہ مثلاً حضرت علیؓ، ابن عباسؓ وغیرہ سے اختلاف بھی مروی ہے]۔

متعہ کی تعریف و حدود: سید عبدالحسین شرف الدین کے بقول، عورت کا اپنے تئیں زوجہ بننے کی خواھش کرنا، بشرطیکہ شرع اسلام میں اس نکاح کا سبب یا نسب کے لحاظ سے کوئی مانع نہ ہو، مثلاً رضاع، عدۃ، یا شوھر ہونا اسی قسم کی دوسری شرعی رکاوٹ کا وجود، مثلاً باپ کی منکوحہ یا موجود زوجہ کی بہن کہ ان سے نکاح حرام ہے۔

متعہ: نکاح منقطع یا نکاح موجل ہے۔ نکاح دائم میں باھمی رضا مندی اور مہر دو چیزیں ملحوظ ہوتی ہیں اور متعہ میں تعین مدت و رضا مندی و مہر تین چیزیں ہیں اور مہر و مدت طے ہونے کے بعد عام عقود کی طرح ایجاب و قبول کے صیغے جاری ہوں گے۔ پہلے عورت یا وکیل منکوحہ نکاح اور مدت معلومہ کے صیغے جاری کرے۔ اس کے بعد مرد یا اس کا وکیل کہے ''قبلت یا'' قبلت المتعۃ (الفصول المہمہ فی تالیف الامۃ، مطبوعہ صیدا، لبنان ۱۳۴۷ھ، ص ۵۳)۔

شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء کے بقول زواج متعہ مرد و زن کا وہ خاص رابطہ ہے، جو شرعی شرائط کے بعد ایجاب و قبول کے ذریعے قائم ہوتا ہے، اگر عقد مدت کی قید سے مقید نہ ہو تو زوجیت دائمہ قائم ہو جاتی ہے۔ جسے طلاق وغیرہ سے منقطع کیا جا سکتا ہے اور اگر عقد میں مدت متعین ہو، خواہ ایک دن اور اس سے کم یا ایک سال اور اس سے زیادہ تو یہ زوجیت، زوجیت دائمہ ہوگی۔ نکاح دائم و منقطع، یعنی نکاح و متعہ میں مدت کے محدود اور غیر محدود کا فرق ہونے کے علاوہ اکثر صفات و شرائط میں یکسانی ہے۔

مقید و مطلق زوجیت، یعنی نکاح و متعہ کی مشترک صورت ملکیت ہے اور ملکیت عقد بیع، سے واقع ہوتی ہے، ملکیت میں مرد و زن کا باھمی رشتہ، بیع و شرا کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ بیع اگر

بلا قید ہے تو ملکیت مطلقہ حاصل ہوگی جس کو بیع، ہبہ یا صلح سے ختم کیا جا سکتا ہے اور اگر بیع میں شرط خیار فسخ ہو تو ملکیت مقیدہ حاصل ہوگی (اصل الشیعہ و اصولہا، نجف ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۶)۔

متاعی عورت بھی محترم بیوی کی حیثیت رکھتی ہے ۔ امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے متعہ حلال ہے، مگر پاک دامن عورت سے، کیونکہ قرآن مجید میں ہے: وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۵؛ الفروع من الکافی، ۲ : ۴۴) ۔ اس کا مسلمان و بالغ و عاقل ہونا بھی ضروری ہے ۔ زمانۂ زوجیت میں شوہر کی موت پر چار ماہ دس دن اور مدت نکاح ختم ہونے پر دو کامل ماہواری دیکھنا اور ماہواری بند ہونے کی حالت میں پینتالیس دن کی عدت گزارنے اور حاملہ عورت کو مدت حمل اور عدۂ اول میں ابعد الاجلین گزارنے کے بعد دوسرے عقد کی اجازت ہے (نیز دیکھیے الفروع من الکافی، ۲ : ۴۳؛ جواہر الکلام، کتاب النکاح، ص ۱۴۴؛ وسائل الشیعہ، ۱۴ : ۴۷۳؛ ابوالقاسم الخوئی : الصالحین، ۲ : ۲۸۱؛ الخمینی : تحریر الوسیلہ، ۲ : ۲۹۱، نجف ۱۳۹۰ھ) ۔ ممتوعہ کی اولاد اسی شوہر سے منسوب ہوگی، جس سے حمل میں آئے اور اس شوہر کو انکار کا حق حاصل نہیں ہے (جواہر الکلام، کتاب النکاح، ص ۱۴۷؛ نیز منہاج الصالحین و تحریر الوسیلہ و المیزان بر موقع الزواج الموقت)۔

بلاضرورت متعہ کی ممانعت ہے ۔ امام موسی کاظمؑ سے علی بن یقطین نے متعہ کے بارے میں اجازت مانگی تو فرمایا، وما انت و ذاک، قد اغناک اللہ عنہا، قلت: انما اردت ان اعلمہا قال: ھی فی کتاب علی علیہ السلام، یعنی تمھیں متعہ کی کیا ضرورت ہے، اللہ نے تمھیں اس سے بے نیاز کیا ہے، یعنی کنیزیں ہیں میں نے عرض کیا، میرا مطلب فقہ کا مسئلہ معلوم کرنا تھا ۔ فرمایا یہ بات حضرت علی کی کتاب میں تحریر ہے (الفروع من الکافی، ۲ : ۴۴؛ وسائل الشیعہ، ۱۴ : ۴۴۹)۔

فقہ کی استدلالی اور غیر استدلالی کتابوں میں دلائل کتاب و سنت، تقابلی مطالعہ اور فتاوی کی تفصیل کے لیے سید محمد تقی الحکیم، محمد حسین آل کاشف الغطاء، سید شرف الدین العاملی اور سید علی نقی لکھنوی اور سید محمد حسین طباطبائی کی کتابیں ملاحظہ کی جائیں اور جزئیات کے لیے شرائع الاسلام، شرح اللمعہ، منہاج الصالحین، و تحریر الوسیلہ کا مطالعہ ضروری ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری : التفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، کلکتہ ۱۸۵۶ء؛ (۳) الرازی : مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۴) الخازن : لباب التاویل، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۵) ابن کثیر : التفسیر، مطبوعہ قاہرہ؛ (۶) العیاشی : التفسیر، قم ۱۳۸۱؛ (۷) السیوطی : الدر المنثور، مطبوعہ بیروت؛ (۸) الطوسی : التبیان، مطبوعۂ ایران؛ (۹) القمی : التفسیر، نجف ۱۳۸۶ھ؛ (۱۰) الطبرسی : مجمع البیان، طہران ۱۳۸۶ھ؛ (۱۱) محسن الفیض : تفسیر الصافی، طہران ۱۳۹۳ھ؛ (۱۲) عبداللہ الشبر : تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۸۵ھ؛ (۱۳) محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، طہران ۱۳۷۶ھ؛ (۱۴) البخاری الصحیح، ج ۲، دیوبند ۱۳۵۵ھ؛ (۱۵) مسلم النیشاپوری : الصحیح، ج ۱، مطبوعہ قاہرہ؛ (۱۶) ابو جعفر الکلینی : الکافی، و الفروع، ج ۲، مطبوعہ ایران ۱۳۱۵ھ؛ (۱۷) ابو جعفر الصدوق : من لا یحضرہ الفقیہ، ایران ۱۳۲۴ھ؛ (۱۸) مالک بن انس : الموطا مع تنویر الحوالک، لجلال الدین السیوطی ج ۲، قاہرہ

۱۳۳۳ھ؛ (۱۹) القسطلانی: ارشاد الساری، ج ۸، نولکشور کانپور؛ (۲۰) وو، لائیڈن، بذیل مادّہ؛ (۲۱) حُرُّ العاملی: وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ، طہران ۱۲۸۸ھ، نیز طبع جدید، طہران ۱۳۹۷ھ؛ (۲۲) محسن الفیض الکاشانی: الوافی، کتاب النکاح، طہران ۱۲۷۵ھ؛ (۲۳) میر احمد علی: انگریزی ترجمہ و تفسیر قرآن مجید، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۲۴) شیخ محمد حسن النجفی: جواہر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، کتاب النکاح، طہران ۱۳۲۱ھ؛ (۲۵) جواد العاملی: مفتاح الکرامۃ فی شرح قواعد العلامۃ، کتاب النکاح، مطبوعہ دمشق؛ (۲۶) محمد حسین آل کاشف الغطاء: اصل الشیعہ و اصولہا، نجف ۱۹۵۵ء، و اردو ترجمہ کتاب مذکورہ مطبوعہ لاہور؛ (۲۷) نجم الدین محقق الحلی: شرائع الاسلام، مطبوعہ لکھنؤ و طہران؛ (۲۸) ابوجعفر الطوسی: الاستبصار، ج ۳، طہران ۱۳۹۰ء؛ (۲۹) عبدالحسین الامینی: الغدیر، ج ۶، طہران ۱۳۷۲ھ؛ (۳۰) علی نقی الکھنوی: متعہ اور اسلام، لاہور ۱۹۶۳ھ؛ (۳۱) محمد تقی الحکیم: الزواج الموقت و دورہ فی حل مشکلات الجنس، بیروت ۱۹۶۳ء؛ (۳۲) شرف الدین: النص والاجتہاد، نجف ۱۹۶۳ء، نیز ترجمہ کتاب مذکور، مطبوعہ لاہور؛ (۳۳) محمد جعفر قمی: عجالۂ حسنہ، ترجمۂ اردو رسالۂ متعہ مجلسی، دہلی ۱۳۲۸ھ؛ (۳۴) سید ابو القاسم الخوئی: منہاج الصالحین، ج ۲، نجف ۱۳۹۴ھ؛ (۳۵) سید روح اللہ الخمینی: تحریر الوسیلۃ، ج ۲، نجف ۱۳۹۰ء.

(مرتضٰی حسین فاضل)

* **مُتَعَرِّب (یا مُتَعَرِّبہ)**: (ع)؛ ''عرب کیا ہوا''۔ یہ اصطلاح قحطان (بائیبل میں: یقطان) کی اولاد کے لیے استعمال ہوتی ہے جنھیں ماہرین انساب ''خالص'' عربوں مثلاً ''عاد، ثمود وغیرہ کے مقابلے میں ''بنے ہوئے عرب'' سمجھتے تھے۔ وہ جنوبی عرب میں آ کر آباد ہوئے اور ''خالص عربوں'' سے عربی زبان سیکھ کر اختیار کر لی۔ مؤخرالذکر نے یہ زبان جُرہُم سے سیکھی تھی جو حضرت نوحؑ کی کشتی میں اکیلے ایسے شخص تھے، جو عربی زبان بولتے تھے (باقی سب سریانی زبان بولتے تھے)۔ اور جُرہُم کا داماد ارم بن سام بن نوح عاد اور ثمود وغیرہ کا مورث اعلٰی تھا۔ جنوبی عرب سے جو ان کا مرکزی مقام تھا، بنو قحطان کے قبائل شمال کی جانب ہجرت کر گئے اور اسی لیے شمالی عرب میں بھی ایسے قبیلے موجود ہیں، جنھیں ان کے انساب کی رُو سے بنو قحطان بتایا جاتا ہے (دیکھیے مُستعرِب یا مُستعرِبہ) جہاں اس کے متعلق تصنیفات کا ذکر ہے).

مآخذ: دیکھیے مادہ مستعربہ.

(Ilse Lichtenstadter)

* **اَلْمُتَعَلِّم و اَلْمُعَلِّم**: اس مقالے میں دو عنوان زیر بحث آئیں گے: (۱) تعلیم و تعلّم؛ (۲) علما (معلّمین).

تعلیم کے معنی ہیں علم سکھانا۔ نفس علم پر مفصّل بحث پہلے آ چکی ہے [رکّ بہ علم]، زیر نظر مقالہ فن یا صناعۂ تعلیم سے متعلق ہے، جس میں تعلیم و تعلّم کے آداب و فضائل اور طریقوں سے بحث کی گئی ہے۔ یہاں مدارج تعلیم، نصابات و مقامات تعلیم (مدارس وغیرہ) اور ان کے سلسلوں اور طریقوں کا تذکرہ مجملاً آئے گا۔ اس کے علاوہ انیسویں صدی عیسوی میں مغربی ممالک کے اثرات کے تحت اصلاحات و تغیرات، نیز قدیم و جدید کے امتزاج و مفاہمت کی کوششوں پر بھی نظر ڈالی جائے گی اور اختصار کے ساتھ مستقبل کے امکانات کے متعلق مجمل اشارے بھی درج ہوں گے.

تعلیم کی مختلف تعریفات و مفاہیم اور اس کے عمومی شرف کے علاوہ قرآن و حدیث میں علم سکھانے اور پھیلانے کی بہت سی فضیلتیں بیان کی گئی ہیں.

قرآن مجید کی متعدد آیات میں علم اور تعلّم کی اشتقاقی صورتیں پائی جاتی ہیں؛ مثلاً يَتْلُوا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرة]: ۱۵۱)، یعنی (ہم نے تمھاری طرف ایسا رسول بھیجا ہے جو تمھارے روبرو ہماری آیتیں پڑھتا ہے اور تمھیں پاک کرتا ہے اور تمھیں کتاب اور حکمت اور ایسی باتوں کی تعلیم دیتا ہے جو تم نہیں جانتے تھے)۔

علم کی ایک صورت تو وہ ہے جو خدا تعالٰی مخلوق کو بذریعۂ وجدان سکھاتا ہے، خصوصاً انبیاے کرام کو بذریعۂ وحی و الہام، لیکن جس تعلّم کا ذکر آیت مذکورۂ بالا میں ہے اس سے وہ علم مراد ہے، جو انبیا مخلوق کو سکھاتے ہیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بارے میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم (مخاطبوں کا) تزکیۂ نفوس کریں گے اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیں گے، گویا دنیا میں انبیا معلّم ہیں اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ان سب میں افضل ہیں۔ اسی طرح بہت سی احادیث بھی ہیں، جن میں سے مندرجۂ ذیل توضیح کے لیے کافی ہیں: مثلاً (۱) آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ میں معلّم بنا کر بھیجا گیا ہوں؛ (۲) حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ مجھے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا علم سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، ''علم فرائض سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ، ''قرآن سیکھو اور اسے لوگوں کو سکھاؤ''؛ (۳) حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا: میرے بعد سب سے بڑا فیاض آدمی (اجود) وہ شخص ہے جس نے علم پایا اور اس کو پھیلایا، وہ قیامت کے دن بمنزلہ ایک امیر کے یا بمنزلہ ایک گروہ کے آئے گا؛ (۴) رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: اس عالم کو جو فرض نماز پڑھتا ہے، پھر بیٹھ کر علم سکھاتا ہے اس عابد پر فضیلت ہے جو دن کو روزہ رکھتا اور رات بھر بیدار رہ کر عبادت کرتا ہے؛ (۵) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا: تحقیق اللہ تعالٰی اور اس کے فرشتے اور اہل آسمان و زمین یہاں تک کہ چیونٹیاں اور مچھلیاں اس شخص کے لیے دعا کرتی ہیں، جو لوگوں کو بھلائی سکھاتا ہے (مشکوة المصابیح، ۱: ۷۰ تا ۹۷، باب کتاب العلم، دمشق ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۶۱ء)۔

ان آیات و احادیث سے ظاہر ہوا کہ دور نبویؐ میں تعلیم سے ایک خصوصی مراد تھی: قرآن پڑھانا، آیات کی تعبیر و تفسیر اور لکھنے کا فن سکھانا۔ صحابہ کرامؓ حدیث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے متعلق جمہور مسلمین کو جو آگاہی دیتے تھے وہ بھی تعلیم تھی، بعض مستشرقین کے یہ بیانات مغالطہ انگیز ہیں کہ مسلمانوں میں تعلیم کا دائرہ صرف قرآن مجید سنانے تک محدود تھا۔ اوّل تو قرآن مجید کے الفاظ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ میں بڑی وسعت موجود ہے کیونکہ مفسرین نے اس کے کئی معنی کیے ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حکمت [رک بآں] سے مراد دانش اور وہ عملی اسباق ہیں جو آنحضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی عملی زندگی اور اقوال سے حاصل ہوتے ہیں۔ آپؐ کے زمانے میں ہم دیکھتے ہیں کہ لکھنا سکھانے کو بڑی اہمیت دی گئی۔ مزید برآں تاسیس حکومت الٰہیہ میں ایک اہم فریضہ دعاۃ اور معلّمین کی تربیت بھی تھا۔ مقصد ایک ایسی جماعت تیار کرنا تھا جو نہ صرف شریعت کے اوامر و نواہی سے واقف ہو، بلکہ روز و شب آپ کے پاس رہ کر طریقہ نبویؐ بھی سیکھ سکے۔ اسی غرض کے لیے عرب کے

ہر قبیلے سے ایک ایک جماعت آتی تھی اور آپؐ کے پاس رہ کر تعلیمات و طریقۂ نبویؐ سے بہرہ ور ہوتی تھی۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق عرب کے ہر قبیلے کا کوئی نہ کوئی آدمی آپؐ کے پاس رہ کر آپؐ سے امور شرعیہ سیکھتا اور تفقہ حاصل کرتا تھا (شبلی نعمانی: سیرۃ النبی، بار چہارم، ۲ : ۷۸، بحوالہ تفسیر خازن)۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم و ارشاد کا ایک خاص طریقہ مستقل درس تھا۔ اس کے لیے صُفّہ کو ایک طرح کی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی جس میں شریعت اور اخلاق کی تعلیم پانے والے مستقلاً قیام کرتے تھے۔ یہاں دو طرح کے حلقے تھے: ایک حلقۂ ذکر اور دوسرا حلقۂ درس (دیکھیے مشکوٰۃ، کتاب العلم)۔ دوسرا طریقہ وہی تھا جس کا اوپر ذکر ہوا۔ اس میں تھوڑے تھوڑے وقفے کے لیے قبائل کے لوگ آتے تھے اور آپؐ سے سوال و جواب کے ذریعے مسائل پوچھتے۔ اس زمانے کی اصطلاح کے مطابق ان متعلّمین کو قُرّاء کہا جاتا تھا۔ ایک روایت کے مطابق درسگاہ صفّہ کے علاوہ کوئی اور جگہ بھی تھی جہاں اصحاب صفہ رات کو تعلیم پاتے تھے (شبلی: سیرۃ النبی، ۲ : ۹۰)۔

جنگ بدر کے بعد جو قیدی آئے ان میں سے ان لکھے پڑھے افراد کو (جو فدیہ ادا نہ کر سکتے تھے) اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ وہ مدینے میں رہ کر لوگوں کو لکھنا سکھا دیں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے بعد صحابہؓ نے تعلیم کے یہ سلسلے اور بھی پھیلا دیے اور بعد میں باقاعدہ تعلیم گاہوں کا سلسلہ بھی بڑھ گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے احمد الشلبی: تاریخ تربیۃ الاسلامیہ، قاہرہ ۱۹۴۰ء، ۲ : ۱۱۱)۔

یہاں ان نجی تعلیم گاہوں کا ذکر بھی ضروری ہے جن کو کُتّاب کہا جاتا تھا۔ یہ کُتّاب (نجی مکتب) آغاز اسلام ہی میں موجود تھے، تاہم باقاعدہ اور منظم مدارس، مکاتب اور جامعات کا سلسلہ زیادہ تر بنو عباس کے دور میں قائم ہوا، علوم مدوّن ہونے گئے اور تصنیف کے ساتھ تدریس بھی باضابطہ ہونے گئی۔ الغزالیؒ اور ابن خلدونؒ نے تمام علوم دینیہ کے آغاز و ترقی کے بارے میں معلومات افزا باب لکھے ہیں، جن کا مطالعہ درس علوم کے ضمن میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ان کے علاوہ الزّرنوجی، ابن عبدالبرّ القرطبی اور ابن جماعۃ کی مستقل کتابیں بھی ہیں جن میں فنّ تعلیم کے بارے میں فراوان تفصیلات موجود ہیں۔ ان کا تجزیہ آگے آ رہا ہے۔

تعلیم کا وسیع تر دائرہ: قدرتی طور پر یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ علوم دینیہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ، بقول الخوارزمی (مفاتیح العلوم)، علوم عقلیہ (یا حکمیہ) و صناعیہ کی تدریس کا رواج علوم العجم (یونانیوں وغیرہ کے علوم) کی اشاعت کے ساتھ شروع ہو گیا ہوگا۔ فاضل روز تھال (*Knowledge Triumphant*، ص ۲۸۴) کے اس خیال سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ وسیع تر مفہوم میں تعلیم و ادب کا سلسلہ ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ) کی کتاب السعادۃ سے شروع ہوا، جو ہوشنگ شہ (کشف الظنون، ۱ : ۵۷۷) کی کتاب جاودان خرد سے ماخوذ تھی (جس کا حسن بن سہل وزیر المامون نے عربی میں ترجمہ کیا تھا)۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دوسری صدی کے اوائل تک جس قوم میں سیکڑوں مجتہد، فقیہہ، ادیب اور مؤرخ پیدا ہو گئے تھے اس میں کوئی نظام تعلیم و تدریس موجود ہی نہ ہو۔ علمی طریق تدریس کی کسی پختہ روایت کے بغیر اس مرتبے اور درجے کے علما و فضلا کا وجود میں آنا ممکن نہیں۔

اس تعلیمی روایت کا ابتدا میں سادہ ھونا بھی قدرتی بات ھے ۔ مسجدوں کے صحن، خانقاھوں کے حجرے، علما کے معمولی مکانات، بلکہ عام شہریوں کے گھر بھی اس غرض کے لیے استعمال کیے جاتے تھے ۔ بعد میں منظّم مدرسوں کا سلسلہ بھی جاری ھو گیا ، چنانچہ شبلی نعمانی کے بیان کے مطابق ۱۳۳ھ تک درس و تدریس کا وسیع نظام قائم ھو چکا تھا اور بنو عباس کے زمانے میں تو عظیم الشان مدرسے اور جامعات کا ذکر ملتا ھے (شبلی نعمانی : مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم، ۱۸۸۷ء ص ۳۳، نیز رکّ بہ مکاتب و مدارس).

فاضل روز نتھال (بحوالۂ بالا) نے وسعت کو اس مفہوم میں لیا ھے کہ تعلیم کو تب وسیع سمجھا جا سکتا ھے جب اس میں معقولات کا رواج بھی ھو چکا ھو، لیکن یہ نظر انداز نہ کرنا چاھیے کہ مسلمانوں میں تعلم کا آغاز دین سے ھوا تھا ۔ اس کا ارتقا جس نہج پر ھوا وہ قدرتی طور سے منقولات سے معقولات کی طرف ھوا ، لہٰذا معقولات کے داخل درس ھونے سے پہلے جس وسیع پیمانے پر علوم دینیہ اور علوم عربیہ (ادبیہ لسانیہ) کی تعلیم کو وسعت نصیب ھوئی اسے معمولی سمجھنا غلطی ھے.

مسلمانوں میں دو طرح کے علوم رائج ھوے :

(۱) وہ علوم جو بالتّخصیص دینی ضرورتوں کے لیے مسلمانوں نے پیدا کیے، مثلاً جملہ دینی علوم (تفسیر ، حدیث ، علم الدّرایہ، علم الرّوایہ، فقہ و اصول فقہ ، علم الفرائض، علم کلام اور ان کی مدد کے لیے علوم آلیہ ، مثلاً علم صرف ، علم الاشتقاق ، علم لغت ، علم نحو ، مغازی و سیر ، علم شعر اور علم بیان؛ (۲) وہ علوم جو دوسری اقوام سے حاصل کیے اور مسلم ماحول کے مطابق ڈھال لیے گئے.

پہلی قسم کے علوم عہد صحابہؓ و تابعین میں کم و بیش منظم صورت میں پڑھائے جانے لگے تھے بلکہ ان پر تدوینات کا آغاز بھی ھو چکا تھا ۔ اندریں حالات یہ خیال کہ مسلمانوں نے فن تعلیم یونانیوں سے سیکھا، درست نہیں ۔ حقیقت یہ ھے کہ مسلمانوں کا نظام تعلیم ان کی اپنی دینی اور معاشرتی ضرورتوں سے پیدا ھوا اور اپنے اصولوں کے مطابق ترقی پذیر ھوا ۔ بلا شبہہ کسی امر خاص یا فن میں دوسری اقوام سے استفادہ ممکن ھے، لیکن مسلمانوں کے دینی علوم کے سلسلے میں یہ درست نہیں .

اگرچہ طریق تعلیم کی باضابطہ بحث آگے آئے گی، تاھم یہاں یہ ذکر بے محل نہ ھوگا کہ جہاں پڑھنے والوں کی تعداد کم ھوتی تھی، وھاں محض گفتگو ھی سے کام لیا جاتا تھا ، لیکن جہاں تعداد زیادہ ھوتی تھی وھاں تقریر (لیکچر) اور املا کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا ۔ طلبہ اپنے استاد کی تقریر کو لکھ کر مطالب جمع کر لیتے تھے اور اکثر متعلّقہ استاد کے نام سے منسوب کر دیتے تھے ۔ ایسے مجموعوں کو امالی کہا جاتا تھا (مثلاً امالی الیزیدی، امالی ثعلب، امالی الزجاج ابو اسحاق ابراھیم بن محمد النحوی، م ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء) امالی القالی فی اللغہ (ابو علی اسماعیل بن القاسم م ۳۵۶ھ / ۹۶۶ء)، امالی شریف المرتضی، وغیرہ (نیز دیکھیے کشف الظنون، ۱ : ۱۶۱ تا ۱۶۶) جماعت درس اگر بہت بڑی ھوتی تو استاد کے الفاظ کو آگے پہنچانے والے چند متعدد شاگرد موجود ھوتے تھے، جنھیں معید (اعادہ کرنے والے) کہا جاتا تھا ۔ یونانیوں کے ھاں بھی شاید اس قسم کے طریقے موجود ھوں گے ، مگر مسلمانوں کی تعلیم میں املا (یا امالی) کا یہ انداز ان کے ھاں یونانی علوم کی ترویج سے پہلے رائج ھو چکا تھا اور متعلم اور معلم کے مخصوص آداب اور طریقے ایک روایت بن چکے تھے، چنانچہ حدیث کی کتابوں سے لے کر فقہ (بلکہ) تصوّف کی کتابوں

تک میں ان کا بار بار ذکر آتا ہے۔

علوم کا پھیلاؤ اور فن تعلیم پر رسائل و کتب :

علم پر کتابوں کی کثرت کے باوجود تعلیم کے فن (صناعة) پر باقاعدہ کتابوں کی تدوین قدرے دیر سے شروع ہوتی نظر آتی ہے، لیکن ادب اور تادیب کے تحت تعلیم و تعلم کے مسائل اور طریقوں کے حوالے اور اشارے، بلکہ تفصیلات ادب سے متعلق عام کتابوں میں موجود ہیں [رک بہ مدارس و مکاتب]۔

بعض مستشرقین یونانی علوم سے مسلمانوں کے استفادے کی داستان کو (جس کا مسلمانوں نے خود بھی کھلا اعتراف کیا ہے) کچھ زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں، مگر وہ یہ تو بتلاتے نہیں کہ اسلام کی پہلی صدی ہی میں دینی ضرورتوں کے علوم اور ان کے متعلقات عالم اسلام میں اتنی کثرت و وسعت سے کس طرح پھیل گئے اور یہ بھی قابل غور ہے کہ جن علوم میں مسلمانوں نے یونانیوں سے استفادہ کیا ان کی وضع و شکل کو دینی اوضاع کے متعلق ڈھالنے کا حیرت انگیز کام فوراً کس طرح ہو گیا۔ معلوم ہے کہ اصطلاحات تخلیق کی گئیں، قرآن و حدیث سے مطابقت پیدا کی گئی اور عام خارجی تصانیف کا مزاج اسلامی بنا دیا گیا۔ ابن مسکویہ کی کتاب السعادة سے بہت پہلے علم کا شرف، علم کی ماہیت، تعلیم کی فضیلت، معلّم کے فرائض و اوصاف (مثلاً تعلیم میں بے غرضی، یعنی اجرت کا طلب گار نہ ہونا) متعلّم کا صدق و اخلاص اور استاد کا ادب، مرد اور عورت دونوں پر تعلیم کا فرض ہونا، طالب علم کے لیے علمی سفر اختیار کرنا، کتابی علم کے علاوہ صناعتوں کا بھی زمرۂ تعلیم میں شامل ہو جانا، تدریس میں مکالمہ (سوال و جواب) اور مفاوضہ (بحث و مباحثہ) کا طریقہ، متون کو حفظ کرنا، املا اور استملا، تعلیم کا عام پبلک ذمہ داری بن جانا (یعنی مسجد کے صحن اور مدرسے تک محدود نہ رہنا)، تعلیم کا برائے رضائے الٰہی ہونا، تعلیم کو منفعت کا ذریعہ نہ بنانا، تعلیم برائے تکمیل شخصیت، تعلیم میں شفقت اور رفق کا عنصر، تعلیم کے ذریعے جذبات کی تطہیر، مفت اور عام تعلیم کا تصور، تعلیم میں تعطیل و تفریح کا تصور اور اس طرح کے بہت سے عمل اور تصورات جلد ہی وجود میں آ چکے تھے۔ ان کا روزنتھال نے بھی اعتراف کیا ہے (*The Knowledge Triumphant*، ص ۳۸۴)۔ اگرچہ مصنف مذکور نے ابن مسکویہ کی کتاب السعادة کا تذکرہ بڑی تفصیل سے کیا ہے مگر فن تعلیم پر شاید پہلی باضابطہ کتاب (جو یونانی اثرات سے بالکل پاک تھی) ابن سحنون المالکی (۲۰۲ھ/ ۸۱۷ء تا ۲۵۶ھ/ ۸۷۰ء) کی کتاب آداب المتعلمین ہے۔ [عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۱۰: ۱۶۹] (یہ رسالہ الاھوانی نے مصر سے شائع کیا ہے اور بچوں کی تعلیم کے بارے میں ہے)۔ ابن سحنون نے اس میں خصوصیت سے قرآن مجید پڑھانے کے طریقے سے بحث کی ہے۔ بلاشبہ کتاب العالم المتعلم: مصنفہ ابو مقاتل حفص بن مسلم الفزاری السمرقندی (م ۲۰۸ھ/ ۸۲۳ء-۸۲۴ء) کا بھی ذکر آتا ہے اور کتاب البدء و التاریخ میں بھی ایک کتاب العلم و التعلیم کا حوالہ آتا ہے، لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ تعلیم پر جن باضابطہ کتابوں کا حال ہمیں معلوم ہوا ہے، ان میں پہلی کتاب ابن سحنون ہی کی ہے۔

مذکورہ کتابچے میں قرآن مجید کی تدریس کے آداب کے علاوہ کچھ تعلیمی ضوابط اور بھی ہیں، مثلاً استاد کے فرائض، تعلیم میں امیر و غریب میں فرق نہ کرنا، حد مناسب سے زیادہ سزا نہ دینا، تفریح کی ضرورت، زجر و توبیخ میں محض اشارہ و

کنایہ کا استعمال کرنا اور کھلی ملامت نہ کرنا، سال میں مناسب موقعوں پر تعطیل کا اصول، طلبہ کی عام نگرانی کا اصول، وغیرہ وغیرہ، اس کتاب میں اساتذہ کی تنخواہ اور ذریعہ معاش کا ذکر بھی آیا ہے اور لکھا ہے کہ استاد کی معاشی ضرورتیں پوری کی جائیں۔ مدرسے کی عمارت اور دیگر سامان تعلیم کی ضرورت پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ضمناً شعر و شاعری، نحو اور فنون لسانیہ کی تعلیم کا بھی ذکر ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے روزنتھال: کتاب مذکور، ص ۲۹ : ۲۹۱)۔

روزنتھال نے تعلیم پر ابن ابی زید المالکی (۳۱۹ھ / ۹۲۸ء تا ۳۸۶ھ / ۹۹۶۴ء) کی ایک کتاب کا بھی ذکر کیا ہے، جس کا ابن خلدون نے حوالہ دیا ہے۔ اس زمانے کے ایک اور مالکی عالم علی بن محمد القابسی (۳۲۴ھ / ۹۳۶ء تا ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ء) نے بھی تعلیم پر ایک رسالہ لکھا ہے۔ جس کا نام ابن فرحون نے کتاب الدیباج میں کتاب رتب العلم تحریر کیا ہے۔ یہ ابن سحنون کے کتابچے کی بہ نسبت زیادہ مفصل بتایا جاتا ہے۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ (۲ : ۲۲۴) میں الزبیر بن احمد الزبیری کی اسی زمانے کی ایک کتاب ریاض المتعلم کا ذکر کیا ہے۔ قیاس ہے کہ یہ کتاب باضابطہ فن تعلیم سے متعلق ہوگی۔

چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی کے بعض تعلیمی رسالوں کا حوالہ بھی ملتا ہے، مثلاً زکریا الانصاری (نواح ۱۵۱۱ء) کا اللؤلؤ النظیم فی روم التعلم و التعلیم، قاہرہ ۱۳۱۹ھ؛ ابن حجر الہیتمی (م ۹۷۴ھ / ۱۵۶۷ء) کا تحریر المقال، یا ابو بکر الوراق کا صوفیانہ اخلاقی رسالہ ادب العالم و المتعلم (نویں صدی ہجری)، مگر ان کی حیثیت سرسری معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ تعلیم (خصوصاً درس حدیث) میں لکھوانے کا دستور ابتدا ہی سے ہو چلا تھا اس لیے املا اور استملا پر بھی کتابیں لکھنے کا رواج ساتھ ہی ہوتا گیا۔ اس سلسلے کی معروف کتاب السمعانی کا رسالہ ادب الاملاء و الاستملاء (بارھویں صدی عیسوی) ہے۔

بارھویں صدی عیسوی ہی میں الغزالی کی احیاء العلوم کے تتبع میں ایک یہودی عالم ابن عقنین نے اپنی کتاب طب النفوس میں ایک باب تعلیم کے اصولوں پر شامل کیا ہے، جس کے مندرجات تقریباً وہی ہیں جو الغزالیؒ کے ہاں ہیں۔ اس کے بعد اب ہم صناعۃ التعلیم کی معروف باضابطہ کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، لیکن اختصار سے کام لیا گیا ہے:

الزرنوجی:

فن تعلیم پر معروف ترین قدیم رسالہ الزرنوجی کا ہے، جو حنفی مسلک کے ایک عالم تھے۔ کتاب کا نام تعلیم المتعلم لتعلم طریق العلم ہے۔ اس کی ایک شرح ترکی سلطان مراد کے زمانے میں الشیخ ابراہیم بن اسمٰعیل نے تیرہ فصول میں لکھی، (طبع ۱۳۴۷ھ؛ انگریزی ترجمہ، نیویارک ۱۹۴۷ء)، الزرنوجی نے صناعۃ تعلیم سے زیادہ متعلم کے کردار کی تفصیلی بحث کی ہے، لیکن اسی کے ضمن میں تعلیم و تدریس کی تکنیک بھی زیر بحث آ گئی ہے۔ کتاب کا اساسی فلسفہ قدرتی طور سے دینی ہے۔ پہلی فصل ماہیۃ العلم والفقہ و فضلہ سے متعلق ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حدیث کے مطابق ہر مسلم اور مسلمہ پر تعلیم کو فرض قرار دیا گیا ہے (طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم و مسلمۃ)، پور اس اندیشے سے کہ کہیں علم کا صحیح مقصد و مفہوم مبہم نہ رہ جائے، علم کی درجہ بندی بھی کر دی ہے اور اس کی خاطر درس کے مناسب انتخاب کا اصول قائم کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: لایفترض علی کل مسلم و مسلمۃ طلب کل علم بل یفترض طلب علم الحال،

افضل العمل حفظ الحال (= ہر مسلم اور مسلمہ پر ہر علم کا حصول فرض نہیں، صرف علم حال کا حصول فرض ہے کیونکہ حفظ الحال ہی افضل العمل ہے) ۔

علم الحال کیا ہے ؟ الزرنوجی کی اس عبارت سے تعلیم و تعلّم کا جو نادر اور نہایت ہی قیمتی اصول دریافت ہوا ہے وہ ہے ہر مسلم و مسلمہ پر ”علم الحال“ کا فرض ہونا۔ علم حال کی مزید تشریح کرتے ہوئے الزرنوجی نے واضح کیا ہے کہ یفترض علی المسلم طلب علم ما یقع لہ فی ایّ حال کان (مسلم اور مسلمہ پر اس علم کا حصول فرض ہے جس کی اسے ہر حال میں ضرورت واقع ہوتی ہے) ۔

مصنف کا یہ رسالہ چونکہ مسلمان علما کے طریقے کے مطابق دینی بنیادوں اور اصطلاحوں میں لکھا گیا ہے اس لیے علم حال (ما یقع لہ ایّ حال کان) میں وقوع حالات و ضرورت کا اصول سب سے پہلے ارکان خمسہ اسلام کی مختلف حالتوں پر منطبق کیا ہے، مثلاً ہر مسلم اور مسلمہ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ارکان خمسہ میں فرض کیا ہے اور واجب کیا ؟ اسی طرح معاملات اور تجارت و بیوع میں کیا بات مکروہ ہے اور کیا حرام ہے۔ الزرنوجی نے علم حال کی جو تشریح کی ہے اس پر غور کیا جائے تو یہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کے مسائل تک محدود نہیں، بلکہ اس میں سب علوم شامل ہیں جو دینی و دنیوی لحاظ سے بنیادی ہونے کی وجہ سے ہر مسلم و مسلمہ کے لیے فرض ہیں۔

علم الحال کی اصطلاح کے ذریعے الزرنوجی نے جس مدعا کو بیان کیا ہے وہ امام غزالیؒ ابن خلدون اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اپنے مخصوص پیرایہ ہائے بیان میں ادا کیا ہے، لیکن علم الحال کے گہرے نکتے تک لوگ نہیں پہنچے۔ اس اصول میں قابل غور امر یہ ہے کہ علم کوئی وقتی، یعنی کسی ایک حالت، ایک وقت اور ایک مقام تک محدود شے نہیں۔ یہ صرف ماضی کا معاملہ نہیں۔ یہ ہمیشہ بڑھتا اور پھیلتا ہوا سلسلہ ہے، جو ہر دور کی ضرورتوں اور تقاضوں کو اپنی لپیٹ میں لے آتا ہے اور ہر حال اور ہر حالت میں کام آتا ہے۔ ہر حال اور ہر حالت میں کام آنے والا (فی أیّ حال) اصول کو مدّنظر رکھ کر آج کل کی یہ نزاع ختم ہو جاتی ہے کہ علوم قدیمہ و جدیدہ میں ترجیح کس کو حاصل ہے۔ دراصل سب علوم جو حال کی ضرورتوں کو پورا کریں وقیع ہیں۔

یہاں الزّرنوجی کے خاص تعلیمی اصولوں کی کچھ تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے :

الزرنوجی کے تعلیمی اصول : (۱) علم الحال جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، یعنی ”افضل العلم علم الحال و افضل العمل حفظ الحال (= سب سے افضل علم علم حال ہے، اور سب سے افضل عمل حفظ حال، ہے)“ سرسری غور سے بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ حال کی اصطلاح بڑی وسیع اور بےحد بامعنی ہے (تشریح کے لیے دیکھیے سطور بالا)۔

(۲) علم میں عملیت اور تجربیت کا پہلو : العلم للعمل بہ و العمل بترک العاجل للآجل (= علم کا حصول اس لیے ہے کہ اس پر عمل کیا جائے اور عمل یہ ہے کہ دیرپا اور مستقل فائدے کی خاطر عارضی اور قریبی فائدے کو چھوڑ دیں) ۔

(۳) متعلّم کی بے غرضی : یہ تیسرا بڑا اصول ہے جو مسلم نظام تعلیم میں ہمیشہ مدّنظر رہا۔ الزرنوجی نے مقاصد تعلیم کے سلسلے میں لکھا ہے : طلب العلم لرضاء اللہ تعالٰی و ازالۃ الجہل عن نفسہ و عن سائر الجہال و احیاء الدین و ابقاء الاسلام (= طلب علم محض

رضائے الٰہی کے لیے ہونا چاہیے۔ اس کا ایک مقصد بے علمی اور جہالت کا ازالہ ہے۔ احیائے دین اور ابقائے اسلام بھی اس کا اہم مقصد ہے۔

(۴) علم ذریعۂ حصول جاہ نہیں: علم کو طلب جاہ اور حصول جاہ کا ذریعۂ بنانے کی سخت ممانعت کی گئی ہے۔

(۵) انتخاب مضمون: الزّرنوجی نے انتخاب (اختیار) مضمون کے اصول پر زور دیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہر شخص قدرت کی طرف سے ایک خاص مزاج لے کر آتا ہے، لہذا ہر مزاج، ہر علم کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس کے لیے انتخاب مضمون مزاج یا فطری استعداد کے مطابق ہونا چاہیے۔

(۶) انتخاب استاد: مصنف نے اس اصول پر خاص اصرار کیا ہے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب تعلیم میں مرکزی شخصیت استاد کی ہوتی تھی اور تعلیم، تعلیمی روایت اور مدرسوں سے زیادہ استاد سے منسوب ہوتی تھی۔ کسی عمارت یا ادارے سے منسوب نہیں ہوتی تھی۔

(۷) المُشاورہ = طلب علم کے امور میں دیگر اہل علم (یا طلبۂ علم) سے مشورہ لازمی ہے۔ غالباً یہ اصول متعلم سے زیادہ معلّم سے متعلق ہے۔ اسی طریقے سے در اصل علمی مذاکرات اور سیمیناروں کی بنیاد پڑی۔

(۸) مستقل مزاجی = الزرنوجی کا یہ مشورہ بھی قابل توجہ ہے کہ استاد اور مضمون کے سلسلے میں جلد جلد تبدیلی درست نہیں۔ اس سے متعلم کی طبعی کمزوری اور تلون کا اظہار ہوتا ہے۔ حصول علم کے لیے مستقل مزاجی ناگزیر ہے۔

(۹) شرکائے درس کا انتخاب: درس کے شرکا کے معاملے میں مناسب انتخاب کی ضرورت ہے۔ نامناسب شرکائے درس نقصان رساں ثابت ہو سکتے ہیں۔ یہ اصول کسی حد تک جدید زمانے کے ٹیوٹوریل Tutorials کے نظریہ ہم مزاجی Associative Kin ship کے قریب ہے۔

(۱۰) تعظیم اہل علم: عام اہل علم وغیرہ کا احترام ایک اور بنیادی اصول ہے۔

(۱۱) علم اور کتاب کی تعظیم: یہ ایک نظری معاملہ ہے، مگر تعلیم کی پاکیزہ فضا اور علم کے رتبے کے شعور سے متعلق بڑا ضروری ہے کہ کتاب کو محض مجموعۂ اوراق نہ سمجھا جائے بلکہ تکمیل و ترفع کا ایک مقدس وسیلہ خیال کیا جائے۔ اسی طرح علم کو محض مشغلہ نہیں بلکہ ایک مقدس مشن قرار دیا جائے۔ الزرنوجی نے لکھا ہے: ومن تعظیم العلم تعظیمُ الکتاب۔ اس کے علاوہ درس کے لیے طہارت (صفائی و پاکیزگی) ضروری ہے، یعنی استاد و شاگرد دونوں کو جسماً و قلباً پاکیزہ و باوقار ہونا چاہیے۔

(۱۲) تعظیم شرکا: تعظیم علم میں تعظیم شرکا بھی داخل ہے۔ یہ اصول موجودہ نفسیات کے نظریۂ ''معاشرتی رفاقت'' سے مماثلت رکھتا ہے۔

(۱۳) استاد کا خاص احترام: نشست کا فاصلہ اسی طرح رکھا جائے کہ استاد کا رتبہ فائق نظر آئے۔ استاد کی تعظیم کا تعلیم کی ہر کتاب میں ذکر آیا ہے، لیکن اس نئے اصول سے جماعت میں نشستوں کی ترتیب کے نظام پر روشنی پڑتی ہے۔

(۱۴) باقاعدگی اور تکرار: باقاعدگی کا نفع تو ظاہر ہے، لیکن تکرار کا اصول تمام اسلامی ادوار میں ایک معمول رہا ہے۔

(۱۵) دیگر آداب: کھانے کے اور رات کو پڑھنے کے آداب کے بارے میں الزرنوجی نے خاصا لکھا ہے۔ یہ خیالات آج بھی عمدہ دستور العمل کا درجہ رکھتے ہیں۔

(۱۶) نظام اوقات: الزرنوجی نے نظام

اوقات اور ترتیب اسباق وغیرہ پر بھی قیمتی نکتے قلمبند کیے ہیں۔ اس نے مشورہ دیا ہے کہ تدریس کے لیے نظام اوقات قائم کر لینا چاہیے۔ تاکہ درس میں باقاعدگی اور نظم پیدا ہو سکے۔

(۱۷) سیر چشمی : الزرنوجی نے ایک اہم اصول یہ بتایا ہے کہ "ینبغی لطالب العلم ان یکون ذاھمة عالیة لا یطمع فی اموال الناس" (= طالب علم کو باہمت اور سیر چشم ہونا چاہیے تاکہ لوگوں کے اموال پر لالچ کی نظر نہ ڈالے)، یعنی تعلیم برائے معاش کا اصول مسلمانوں کے نزدیک شاذ صورتوں میں تو جائز ہو سکتا ہے، لیکن اصلاً تعلیم محض برائے رضائے الہی ہے اور اس کا بلا معاوضہ ہونا ہی اصل ہے۔ موجودہ مغربی تہذیب میں پلا ہوا کوئی شخص اس نکتے کو شاید سمجھ ہی نہ سکے گا کیونکہ اس کا نصب العین سراپا غرض مندانہ اور مادی ہے، تاہم انصاف کی بات یہ ہے کہ مغربی دنیا میں بھی تحقیق و جستجو کے لیے بےغرض انہماک کی مثالیں بکثرت ہیں، خاص حالات میں تعلیم برائے معاش و معاوضہ کو بھی زیادہ تر پسندیدہ عمل نہیں سمجھا جا سکتا۔ بہرحال الزرنوجی اور دوسرے قدیم ماہرین تعلیم کا بنیادی فلسفہ یہ ہے کہ اگر عالم (معلم) حریص ہوگا تو حرمت علم باقی نہ رہے گی۔ اس سلسلے میں یہ بھی قابل توجہ ہے کہ قرن اول میں اہل علم پہلے کوئی "حرفہ" (صناعت) سیکھا کرتے تھے تاکہ اہل دنیا کے محتاج نہ ہوں اور علم کا احترام اور اس کی آزادی قائم رہ سکے۔ اس آزادی علم کے تصور کے تحت سلاطین کے قرب کو بھی علم کے لیے نقصان رساں قرار دیا جاتا تھا۔

(۱۸) سفر : الزرنوجی نے علم کے لیے سفر اختیار کرنے کو نہایت نافع، بلکہ ضروری قرار دیا ہے (تعلیم سے متعلق اکثر کتابوں میں اس کی اہمیت ظاہر کی گئی ہے)۔

(۱۹) شفقت : تعلیم میں شفقت اور دل جوئی کا اصول مد نظر رہنا چاہیے۔ جدید مغرب کی تعلیمی کتابوں میں اس پہلو پر بڑا زور دیا گیا ہے، لیکن مغرب میں شفقت کی حد اس قدر بڑھا دی گئی ہے کہ بچوں کے معمولی ضبط و نظم کو بھی ان پر جبر سمجھا جا رہا ہے، جس کے نتیجے میں بچوں میں بے ادبی اور شورش پسندی پیدا ہو چکی ہے، اس حد تک کہ اب امریکہ وغیرہ میں سکول ختم کر دینے (deschooling) کی تحریک چل پڑی ہے اور یہ مغرب کے جدید تعلیمی تصورات کا المیہ ہے، دراصل شفقت اور شے ہے اور بچوں کی مادر پدر آزادی اور شے۔

(۲۰) اشارات : درس میں اشارات (notes) لینے کی اہمیت پر بھی الزرنوجی نے عمدہ مشورے دیے ہیں۔

(۲۱) وقار : الزرنوجی نے اصرار کیا ہے کہ متعلم کو وقار کا خیال رکھنا چاہیے۔ بازار میں چلتے پھرتے کھانا، یا کھانے کے وقت آداب کا خیال نہ رکھنا، مناسب نہیں۔ یہ وہ ڈسپلن کا نظام ہے جو مسلم کلچر میں اصول کی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ اخلاق کی جملہ کتابوں (مثلاً الغزالی : کیمیائے سعادت) میں آداب کی خاص تلقین کی گئی ہے۔

یہ ہے الزرنوجی کے مقالات (فصول) کا خلاصہ، جسے قدرے مختلف طریقے سے روزنتھال نے بھی پیش کیا ہے۔ ظاہر ہے الزرنوجی کی کتاب میں جدید دور کے کچھ افکار و میلانات نظر نہیں آئیں گے؛ تاہم اس کتاب کے بہت سے تصورات خاصے جدید معلوم ہوتے ہیں اور مستقل افادیت کے حامل ہیں۔

الغزالی : (م ۵۰۵ / ۱۱۱۱ء) :

تاریخ اسلام کے شاید سب سے بڑے ماہر تعلیم امام غزالیؒ ہیں، جن کے اصول تعلیم عمرانیات (Sociology) اور نفسیات افراد و اجتماع پر مبنی ہیں ۔ وہ منقولاتی بھی ہیں اور معقولاتی بھی، جو انسان کے گہرے جذبوں اور جبلتوں کی پاسداری کرتے ہیں ۔ حضرت امامؒ نے احیاء العلوم کے آغاز ہی میں طلب علم کی بحث اٹھائی ہے، علم کی دو قسموں — علم المکاشفہ اور علم المعاملہ — کا ذکر کرتے ہوئے، انہوں نے علم المکاشفہ کی تعریف کی ہے : مَا يُطْلَبُ مِنْهُ كَشْفُ الْمَعْلُوْمِ (= علم مکاشفہ وہ ہے جس سے معلوم کی وضاحت حاصل کی جائے) ان کی بقول اس علم میں توضیح بر سبیل رمز و تمثیل کی جاتی ہے ۔ دوسری قسم، یعنی علم المعاملہ، کی تعریف الغزالیؒ کے نزدیک یہ ہے : مَا يُطْلَبُ مِنْهُ مَعَ الْكَشْفِ الْعَمَلُ، یعنی جس میں کشف علم کے ساتھ عمل بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے ۔

اس تمہید کے بعد امام غزالیؒ نے علم المعاملہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں : (۱) علم ظاہر (العلم بالجوارح) اور (۲) علم باطن (العلم باعمال القلوب و الجاری علی الجوارح اِمّا عادةً و اِمّا عِبادةً، یعنی جو علم دل کی گہرائیوں سے وابستہ ہو اور عادت یا عبادت کے طور پر اعضا کے ذریعے اس کا عملاً اظہار ہوتا ہو) ۔ اس کے بعد انہوں نے علم محمود اور علم مذموم کا نکتہ اٹھایا ہے اور تعلیم و تعلم کی فضیلتوں کا تذکرہ دو فصلوں میں کرتے ہوئے تعلیم کی برکات کا ذکر قرآن مجید کی آیات (خصوصاً وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ) کے حوالے سے کیا ہے ۔ الغزالیؒ کہتے ہیں کہ مخلوق کے مقاصد دین اور دنیا دونوں کی تنظیم و تکمیل کا مجموعہ ہیں اور بڑی اصولی بات یہ بیان کی ہے کہ نظام دین نظام دنیا کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا (ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا فان الدنيا مزرعة الآخرة) ۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ دین کے عمل سے یہ مراد نہیں کہ دنیا ترک کر دی جائے، یا مصالح دنیوی کی صحیح تکمیل نہ ہو ۔ الغزالیؒ لکھتے ہیں کہ امور دنیوی انسانوں کے اعمال سے مرتب ہوتے ہیں اور ان کے اعمال تین اقسام پر مشتمل ہیں (اعمالهم و حِرَفهم و صناعاتهم تنحصر في ثلاثة اقسام، یعنی ان کے اعمال اور ان کی صنعت و حرفت تین اقسام میں منحصر ہے)، پہلی قسم میں وہ اصول آتے ہیں جن کے بغیر دنیا کا نظام قائم نہیں رہ سکتا (ولا قِوامَ للعالم دونها)، یہ چار ہیں : (۱) زراعت؛ (۲) لباس و اشیائے لباس؛ (۳) بناء (مکان، مسکن)؛ (۴) السیاسه (تدبیر ملک داری بغرض تالیف و اجتماع و تعاون انسانی) ۔ شہریت کے سلسلے میں بنیادی صناعتوں کے ہمراہ کچھ خادم پیشے بھی ہوتے ہیں، مثلاً نجاری، حدادی، وغیرہ، جن کا ذکر ابن خلدون نے بھی کیا ہے ۔

الغزالیؒ کہتے ہیں کہ علم سکھانا ایک پہلو سے عبادت ہے ۔ ان کا نقطہ نظر تعلیم کے متعلق بہت وسیع ہے ۔ اسی لیے وہ تعلیم کے ساتھ اصلاح خلق اور ارشاد و ہدایت کا ذکر کر کے سیاست انبیا کو بھی اس میں شامل کرتے ہیں اور ظاہری امور دنیوی میں سلاطین و ملوک وغیرہ کے لیے بھی تعلیم و تربیت کی ضرورت پر زور دیتے ہیں ۔ واعظوں اور مبلغوں کو بھی نظام تربیت میں معلم کا درجہ دیتے ہیں ۔ اس طرح ان کی نظر میں تعلیم صرف اطفال اور نوجوانوں تک محدود نہیں رہتی ۔ اس میں تمام عام و خاص، بڑے اور چھوٹے، غرض جملہ افراد قوم شامل ہو جاتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے

کہ مسلمانوں کے تصور تعلیم میں علم کے لیے عمر کی کوئی قید ہے نہ جگہ کی ۔ ہر کوئی ہر جگہ پڑھ سکتا ہے، کیونکہ تعلیم ازالہ جہل کے علاوہ ارشاد، تہذیب نفوس اور تکمیل ذات کا بھی ذریعہ ہے ۔ الغزالیؒ کی رائے میں جسم انسانی میں سب سے اشرف قلب ہے اور چونکہ تعلیم کا اولین مقصد اصلاح قلوب اور تہذیب نفوس ہے ، اس لیے تعلیم کا فن شرف ہے ۔

الغزالیؒ کے نزدیک اہمیت کے لحاظ سے علم کی تین انواع ہیں: (۱) وہ علم جو فرض عین ہیں؛ (۲) وہ علم جو فرض کفایہ ہیں اور (۳) وہ علم جو مذموم ہیں ۔ انہوں نے مذموم اور محمود کی بحث نہایت مدلل کی ہے اور علوم کی تفصیل کے لیے ایک پوری فصل وقف کی ہے ۔ اور مختلف علوم کی تقابلی قدر و قیمت کا تجزیہ کیا ہے ۔

آداب المتعلم و المعلم عند الغزالی: موجودہ مقالے کے نقطہ نظر سے احیاء العلوم کی وہ فصل اہم ہے جس کا عنوان ہے: آدابُ المتعلّم و المعلّم (ج ۱، ص ۴۳ تا ۵۲)۔

حضرت امامؒ کی رائے میں متعلم کے آداب میں اولین وصف ''تقدیم طہارۃ نفس عن رذائل الاخلاق'' ہے اور یہ وہ وصف ہے جس پر تقریباً سبھی مسلم ماہرین تعلیم نے اپنی اپنی کتابوں میں زور دیا ہے ۔

الغزالیؒ کے نزدیک دوسرا وصف جو متعلم کے لیے ضروری ہے وہ ہے ''یکسوئی اور علم کی خاطر علائق دنیوی سے حتی الامکان دوری'' ۔

تیسرا وصف ہے استاد پر کامل اعتماد اور اس کا غیر مشروط احترام اور اس پر اُس طرح کا غیر متزلزل اعتقاد جو مثلاً کسی بیمار کو اپنے طبیب کے متعلق ہونا چاہیے ۔ اسی وجہ سے انہوں نے استاد پر معترضانہ سوال و جواب کی مذمت اور سکوت و تسلیم کی فضیلت ثابت کی ہے ۔

الغزالیؒ کے نزدیک تعلیم کے ابتدائی مراحل میں یقینی، قطعی، سادہ اور تسلیم شدہ مطالب پڑھانے چاہییں ۔ وہ فرماتے ہیں اس سے زیادہ خطرناک بات کوئی نہیں کہ متعلّم کو آغاز ہی میں اختلافی باتوں میں ڈال دیا جائے ۔ اگر متعلم کو ابتدا میں یقینیات کی تعلیم نہ دی جائے گی تو وہ پریشان خیال ہو جائے گا ۔ اسے چاہیے کہ وہ استاد کی باتوں پر یقین کرنا سیکھے (الطریق الحمیدہ الواحدۃ المرضیہ عند استاذہ) ۔ مقصد یہ ہے کہ متعلم کی طبیعت انتشار سے بچی رہے ۔ بعد میں رفتہ رفتہ اعلیٰ درجوں میں اختلاف کی حکمتوں میں الجھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ۔ تجزیہ دراصل اعلیٰ درجوں ہی میں ہو سکتا ہے ۔

امام غزالیؒ نے پانچواں وصف یہ بتایا ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ علوم محمودہ کا کوئی فن ترک نہ کرے، البتہ اگر چاہے یہ بعد میں کسی فن خاص میں تخصّص پیدا کر سکتا ہے ۔ اس سفارش کا مقصد یہ ہے کہ ابتدائی مدارج میں تعلیم کی بنیاد وسیع اور ہمہ جہت ہو ۔ بعد میں استعداد خاص کا پتا چلنے پر وہ خاص فن یا فنون میں اچھے نتائج دکھائے گا ۔

چھٹا قاعدہ یہ بتایا گیا ہے کہ بچپن میں سب علوم بیک وقت شروع نہ کیے جائیں بلکہ مزاج اور مدارج عمر کے لحاظ سے الأھمّ فالأھمّ کا خیال رکھا جائے، یعنی زیادہ اہم پہلے اور کم اہم آہستہ آہستہ بعد میں بتدریج ۔

ساتواں قاعدہ یہ ہے کہ ترتیب کا اصول مدنظر رہے، یعنی پہلے کونسا علم اور بعد میں کونسا؟ اس ترتیب میں درجہ عمر، صلاحیت، افادیت اور شرف کو معیار ٹھہرایا ہے ۔

آٹھویں قاعدے میں الغزالیؒ نے اشرفیت پر

زیادہ زور دیا ہے ۔ ظاہر ہے ان کے نزدیک علوم دین علوم عقلی سے اشرف ہیں اور علم طب علم حساب پر فوقیت رکھتا ہے ۔

نواں قاعدہ یہ ہے کہ تعلیم کا اہم مقصد تصفیۂ باطن اور آخرت میں قرب الٰہی ہے ، نہ کہ طلب جاہ و مال ؛ اس ضمن میں الغزالیؒ جب علوم الآخرۃ پر زور دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں کہ باقی علوم (یعنی علوم دنیا ، جو فرض کفایہ ہیں) حقیر یا ناقابل اعتنا ہیں ۔ در حقیقت علوم سبھی قابل توجہ ہیں ۔ صرف تقابل پر بنائے اشرفیت و افادیت ہے ۔

دسواں وظیفہ امامؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مضامین اختیار کرنے میں مستقل اور دیرپا فوائد کا خیال رکھا جائے ۔

استاد کے اوصاف : الغزالیؒ فرماتے ہیں کہ تعلیم چونکہ ایک عظیم الشان فن ہے ، اس لیے استاد بننے کے لیے بہت سے آداب و وظائف ضروری ہیں ۔

استاد کا پہلا وظیفہ ہے شفقة علی المتعلمین ہے ۔

دوسرا وظیفہ یہ ہے کہ معلّم اپنی خدمات کا اجر یا معاوضہ طلب نہ کرے اور یہ خدمت محض رضائے الٰہی کے لیے کرے ۔

تیسرا وظیفہ یہ ہے کہ وہ متعلم کی خیر خواہی کا کوئی پہلو ترک نہ کرے ۔

چوتھا وظیفہ یہ ہے کہ اصلاح یا نصیحت کا حکیمانہ طریقہ اختیار کرے ۔ یعنی متعلم کی زجر و توبیخ برملا نہ کرے ، بلکہ تعریض و اشارے کے ذریعے منع کرے ، یعنی بطریق رحمت سمجھائے نہ کہ بطریق توبیخ ، کیونکہ توبیخ سے متعلم کے دل سے معلّم کا رعب اٹھ جاتا ہے اور بیباکی پیدا ہو جاتی ہے ۔

استاد کا پانچواں فرض یہ بتایا ہے کہ وہ جس علم کا استاد ہے ، طلبہ کے سامنے اس سے الگ دوسرے علوم (اور حاملین علوم) کی مذمت نہ کرے ۔

چھٹا فرض یہ ہے کہ پڑھاتے وقت طلبہ کی ذہنی سطح کا خیال رکھے ۔

ساتواں وظیفہ یہ ہے کہ ہر علم کو بقید شرع پڑھائے ۔ کسی علم دقیق کی تدریس کے وقت شریعت کی تنقیص نہ کرے ۔

آٹھواں وظیفہ یہ ہے کہ معلّم باعمل ہو اور اس کا عمل اس کے قول کے منافی نہ ہو ۔

ان قیمتی اصولوں کے ذکر کے بعد الغزالیؒ نے آفات العلم کی بحث کی ہے اور علمائے الآخرہ اور علمائے سوء کا فرق بتایا ہے ۔

آخر میں یہ ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ الغزالیؒ کے نزدیک تعلیم کا اصل مقصد اذعان و ایقان پیدا کرنا ہے ۔ اس غرض کے لیے تدریس میں ایک خاص اسلوب اور ایک خاص ترتیب و ترویج لازمی ہے اور وہ یہ ہے : سب سے پہلے حفظ (یاد کرنا) ، پھر سمجھنا ، اس کے بعد اعتقاد و یقین اور تصدیق کی عادت ڈالنا (فابتداء الحفظ ، ثم الفهم ، ثم الاعتقاد و الایقان و التصدیق) ۔

الغزالیؒ نے علم مناظرہ و جدل کی مسلسل حوصلہ شکنی کی ہے اور کہا ہے کہ یہ طریقہ اثبات حق کا نہیں ، بلکہ حریف کو شکست دینے کے جذبے سے ابھرتا ہے ۔ ظاہر ہے محض استدلال و مناظرہ سے ایقان پیدا نہیں ہو سکتا ۔

الغزالی کی باقی کتابوں میں بھی جا بجا تعلیمی خیالات و نظریات ملتے ہیں : المنقذ من الضلال ، اور اسی طرح معارف العقلیہ و الحکم الالٰہیہ (دیکھیے کشف الظنون ، ۲ : ۱۷۲۳) میں تعلیمی نفسیات کے بارے میں الغزالیؒ کے انکشافات حیرت انگیز ہیں ، جنھیں

ایک جدید عربی عالم عبدالکریم عثمان نے الدراسات النفسیہ عند الغزالی میں جمع کر دیا ہے [نیز رک بہ علم : (علم النفس)] ۔ علاوہ ازیں الاھوانی کی کتابیں بھی ملاحظہ ہوں جن میں دیگر ماہرین نفسیات کے تذکرے کے علاوہ الغزالیؒ کی نفسیات معلمی کے متعلق بھی اشارات موجود ہیں۔

ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۶ء) :

امام غزالیؒ کے بعد فن تعلیم کے عظیم مفکروں میں ابن خلدون کا نام لیا جا سکتا ہے ۔ اس مفکر کا نقطہ نظر سائنسی ہے اور اس نے فن تعلیم کا اجتماعیاتی عمرانی پس منظر میں تجزیہ کیا ہے ۔ اسے تعلیم کے تجربی اور معاشرتی دبستان کا پہلا بڑا امام سمجھنا چاہیے ۔ ابن خلدون کے نزدیک تعلیم میں کشف و ادراک، اکتساب بذریعہ مشاہدہ اور تجربی و صناعتی تنظیم کا ملکہ تینوں شامل ہیں ، چنانچہ علم کی دو بنیادی صورتوں فطری (الہامی) و اکتسابی کا بیان کر کے وہ صنائع (Professional Skills) کو بھی ایک ایسا اکتساب قرار دیتا ہے جو انسانی تمدن کے لیے ضروری ہے ۔

ابن خلدون کا نظریہ یہ ہے کہ تعلیم انسان کی فطرت کا حصہ ہے جس کے ذریعے معلوم شدہ سرمایہ علم کو حاصل کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے ۔ اس سرمائے میں وہ معلومات بھی شامل ہیں جو بذریعہ مشاہدہ و تجربہ و تحقیق حاصل ہوئی ہیں ، یہ علم کہلاتا ہے ۔ دوسرا عملی مقصد اس سے مرحلۂ اول میں وابستہ نہیں ہوتا ، مگر اس سرمائے میں وہ اکتسابات شامل ہوتے ہیں ، جن سے زندگی کی تمدنی ضرورتیں وابستہ ہیں ۔

غرض تعلیم ایک امر تجربی ہے ، جو حاصل شدہ کی مدد سے ادراکات و اکتسابات کا ذریعہ بنتا ہے ۔ ابن خلدون کے نزدیک اسلامی تصور کے مطابق علم، تعلیم اور تعلّم تینوں کا اولین مقصود معرفت ایزدی ہے اور دوسرا بڑا مقصود حصول سعادت ابدی ہے اور سعادت میں فلاح دنیوی شامل ہے بعض مقاصد ضمنی اور عملی ہیں مگر ابقائے حسنات سے وابستہ ہیں ۔

ابن خلدون کی رائے میں تعلیم کے دو طریقے ہیں : اول طریقہ استدلال اور دوم طریقۂ مشاہدہ ۔ دونوں ہی اپنی جگہ اہم ہیں ، لیکن ابن خلدون کے نزدیک مشاہدہ حق الیقین تک پہنچاتا ہے اور طریقہ استدلال سے صرف علم مل سکتا ہے اور وہ بھی ظنی اور تخمینی ہوتا ہے ۔

ان باتوں سے صاف ظاہر ہے کہ ابن خلدون کا طریقہ دوسرے مصنفین تعلیم سے بنیادی طور سے مختلف ہے ۔ اس نے تعلیم اور علم کے مضمون کو علم الاجتماع اور علم عمران بشری سے وابستہ کر کے اسی نقطہ نظر سے بحث اٹھائی ہے ۔ ابن خلدون اور امام غزالیؒ کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ جہاں حضرت امامؒ کا ذہن باطن سے خارج کی طرف سفر کرتا ہے وہاں علامہ کا ذہن باطن کو تسلیم کرنے کے باوجود عالم مشاہدات کے مطالعے پر زور دیتا ہے ۔

فکر اول عقول (عقل تمیزی، عقل تجربی اور عقل نظری) کی تشریح کے بعد ابن خلدون ایک فصل میں کہتا ہے کہ علم اور تعلّم عمران بشری کے لیے ایک امر طبیعی ہے ۔ علوم اور صنائع (واحد : صناعة) دونوں اپنی اپنی حد میں فکر سے پیدا ہوتے ہیں ۔ ابن خلدون کہتا ہے : ھو ملکة فی امر عملی فکری و بکونه عملیا ھو جسمانی محسوس، یعنی یہ وہ عملی فکری امر کا ملکہ ہے جو عملی ہونے کے اعتبار سے جسمانی اور محسوس ہے ۔

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم (Learning)

کا ملکہ استعمال و تکرار عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ معائنہ و مشاہدہ و عمل سے راسخ ہوتا ہے: و نقل المعاينة اوعب و اتم من نقل الخبر و العلم (مقدمہ، قاہرہ ۱۹۰۴ء، ص ۹۲۳)؛ یعنی متعلم کا علم استعمال اور معائنہ و مشاہدہ سے راسخ ہوتا ہے''۔ مدعا یہ کہ صناعتیں دو طرح کی ہیں: اول بسیط اور دوم مرکب۔ بسیط کا تعلق ضروریات سے ہے اور مرکب کا کمالیات سے۔ تعلیم کی صناعت بسیط ہے، کیونکہ یہ انسانی ضروریات میں سے ہے۔ علم اور تعلیم کے فرق کو واضح کرنے کے بعد ابن خلدون نے بتایا ہے کہ تحصیل علم کا آسان طریقہ ہے ''فتق اللسان بالمحاورة و المناظرة في المسائل العلمیه'' (= مسائل علمیہ کے بارے میں محاورہ اور بحث و گفتگو کے ذریعے سیکھنے اور ذہن نشین کرنے اور سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے) گویا محض لیکچر سن لینا یا کتاب پڑھ لینا کافی نہیں، تحصیل علم کے لیے مسائل پر بحث و گفتگو بے حد ضروری ہے۔

علامہ نے لکھا ہے کہ جو طلبہ اس طریقے پر عمل نہیں کرتے، عمریں گزر جانے کے بعد بھی کورے ہی رہتے ہیں اور انہیں تصرف فی العلم و التعلیم حاصل نہیں ہوتا۔ چونکہ وہ بحث و نظر کے عادی نہیں ہوتے، لہذا علم کے باوجود اچھے معلم نہیں بن سکتے اس لیے کہ وہ اپنے استاد کی سند اور روایت کو آگے نہیں بڑھا سکتے، البتہ اگر ان کی یادداشت تیز ہے تو انہیں یاد سب کچھ ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے علم کو آگے منتقل کرنے کی صلاحیت سے عاری ہوتے ہیں۔ جدید دور میں سیمینار (Seminars) اور ٹیوٹوریل (Tutorials) اسی روایت کے پیرو ہیں۔

ابن خلدون نے مدت تعلیم کے متعلق لکھا ہے کہ مختلف ملکوں میں اس کی مدت مختلف تھی: کہیں خاصی طویل، کہیں بہت قلیل، مثلاً المغرب میں سولہ برس، تونس میں پانچ برس، مگر بعض دوسرے ممالک میں اس سے کم اور زیادہ بھی ہے۔

علامہ نے واضح کیا ہے کہ اندلس میں تعلیم کی ایک پختہ روایت موجود تھی، لیکن سلطنت اسلامی کے انقراض کے بعد وہاں سند تعلیم ختم ہو گئی، لیکن مشرق (شام و بغداد سے مشرقی جانب کے ممالک، یعنی ماوراء النہر، خراسان، سمرقند، بلخ اور بخارا وغیرہ) کی تعلیمی روایت منقطع نہیں ہوئی اور وہاں تعلیم کا بازار اب بھی پر رونق ہے (بل اسوقه نافقة و بحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور و اتصال السند فیه (مقدمہ، ص ۹۸۸)۔ ابن خلدون کے مطابق مشرق میں تعلیمی روایت کی پائیداری کے اسباب یہ تھے کہ ان میں حضارت کے مرکزوں کی کثرت تھی اور تعلیمی روایت کے حامل شہر بھی قریب قریب تھے، لہذا وہاں ماحول ایسا بن گیا تھا کہ اگر بغداد، کوفہ اور بصرہ جیسے علمی شہر برباد ہو گئے تو ان کی جگہ ان سے بڑے شہر وجود میں آ گئے، چنانچہ شام و عراق میں جب زوال آیا تو خراسان اور ماوراء النہر میں علم و تعلیم کے عظیم تر مراکز قائم ہو گئے۔ بڑی مدت تک قاہرہ ایک عظیم علمی شہر رہا۔ اس وجہ سے بھی المغرب کی بہت سی تعلیمی روایات زندہ ہیں۔

ابن خلدون کی یہ رائے توجہ کے قابل ہے کہ ان کے زمانے میں مشرق میں تعلیمی روایت اس درجہ عظیم اور راسخ ہو چکی تھی کہ المغرب کے اہل علم و طلبہ علم جب واپس آتے تھے تو یہ خیال لے کر آتے تھے کہ خدا تعالٰی نے اہل مشرق کو اہل مغرب (شمالی افریقہ وغیرہ) کے مقابلے میں بہتر عقل اور بہتر دماغ سے نوازا ہے (یعنی وہ حقیقت انسانیہ کے لحاظ سے کوئی برتر مخلوق ہیں)! مگر ابن خلدون

کے نزدیک یہ خیال درست نہیں ۔ وجہ صرف یہ ہے کہ اہل مشرق نے سند تعلیمی کو مسلسل جاری رکھا اور روایت علمی کو ٹوٹنے نہیں دیا۔

علامہ کے نزدیک حضارت کے اعتبار سے مصر بھی کم نہیں جہاں انسان تو انسان ، حیوانات کی تعلیم و تربیت بھی کی جاتی تھی۔

تعلیم چونکہ صناعت ہے اور اس صناعت کا کمال عمران (کلچر) کے کمال سے متعلق ہے ، لہذا جن ملکوں میں حضارت کامل ہوتی ہے ان میں تعلیم کے سلسلے اور ادارے بھی کامل ہوتے ہیں کیونکہ صناعۃ اپنے اعلیٰ درجوں میں ”امر زائد علی المعاش“ ہوتی ہے اور اس کی تکنیکی صورتوں میں وقت صرف کرنے والے اسے ایک امر کمالیہ سمجھ کر اس میں کمال پیدا کرتے ہیں ، علم تدریس کے لیے بھی نئے سے نئے طریقے اختراع کرتے ہیں ، علوم میں نئی اصطلاحات پیدا ہوتی ہیں ، مسائل و فنون کا استنباط بڑھ جاتا ہے اور تحقیق و جستجو کی راہیں کشادہ ہو جاتی ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے زمانے کے قاہرہ کی تعلیمی ترقی و فروغ کی بہت تعریف کی ہے ، کیونکہ اس وقت حضارت کے لحاظ سے عالم اسلام میں مصر یکتا تھا ، اس کا ایک سبب وہ ادارے اور اوقاف بھی تھے جو ترک امرا نے قائم کیے تھے ۔ مصر میں سرکاری قاعدہ یہ تھا کہ امرا کی وفات کے بعد ان کی جائیدادیں ، جاگیریں اور مملوکات بحق سرکار ضبط ہو جاتی تھیں اور اولاد بے سرمایہ رہ جاتی تھی ۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے امرا اپنی زندگی ھی میں مملوکات کو وقف برائے خیر (بشمول مدارس) کر دیتے تھے ۔ اس صورت میں ان کی اولاد بطور ناظر اور متولّی شریک ہو جاتی تھی اور ان کی بسر اوقات کا ذریعہ بھی باقی رہ جاتا تھا ۔ ان اوقاف نے تعلیم کی اشاعت میں بڑا حصہ لیا ۔

ابن خلدون نے علوم کی طرح فنون میں بھی تمرین کے اصول کو تسلیم کرکے فن تدریس کو منجملہ وجوہ معاش قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ قضا ، فتویٰ ، تدریس ، امامت ، خطابت اور خدمات مسجد ، مثلاً اذان وغیرہ ، سے تعلق رکھنے والے لوگ علی العموم کم آمدنی والے ہوتے ہیں ، اس لیے وہ اپنی خدمات کا معاوضہ لے سکتے ہیں ۔ علامہ نے اس ضمن میں اپنا نظریہ محنت و قیمت پیش کیا ہے ۔ ان کی رائے یہ ہے کہ کسب (کمائی یا آمدنی) چونکہ اعمال کی قیمت ہوتی ہے ، اس لیے وہی اعمال زیادہ آمدنی کا ذریعہ بنتے ہیں جن کی عمران میں زیادہ عمومی ضرورت ہوتی ہے ۔ چونکہ مذکورہ بالا اعمال کی حیثیت ایسی نہیں کہ ان کے بغیر کام نہ چلے ، اس لیے لوگ گاہے گاہے ضرورتاً ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ، عموماً نہیں ۔ اس کے علاوہ یہ لوگ خود بھی اپنے فن کی عظمت کے پیش نظر خود دار ہوتے ہیں اور اہل دنیا کا دست نگر ہونا پسند نہیں کرتے ، یہاں یہ وضاحت مفید ہوگی کہ مذکورہ بالا دینی خدمات اشخاص خاص سے لزوم کا درجہ نہیں رکھتیں ۔ ہر مسلمان ان میں سے ہر خدمت کو انجام دے سکتا ہے ، مثلاً خاص امام نہ بھی ہو تب بھی حاضرین میں سے کوئی شخص امامت کرا سکتا ہے ، تاہم امامت کو نظام کی صورت دینے کے لیے اور اسے باقاعدہ بنانے کے لیے کسی نہ کسی شخص کا تقرر ضروری ہے ، اسی لیے ابن خلدون نے معاوضہ تجویز کیا ہے (لیکن ان فرائض کا معاوضہ کم رکھنا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ دینی لحاظ سے یہ بھی اعمال ضروریہ ہیں) ۔

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ فن خط (فن کتابت) بھی صنائع میں سے ہے اور تعلیم و تمرین کا محتاج ہے ، چنانچہ عالم اسلام میں اس کی تعلیم

کا بڑا اہتمام کیا جاتا رہا ہے۔

مقدمہ کا چھٹا باب علوم اور اصناف علم سے متعلق ہے۔ اس میں علوم کی تعلیم اور اس کے طریقوں اور روایتوں کی بحث ہے (اس کی تشریح مقالہ علم کی تمہیدات میں آ چکی ہے [رک بآں].

آغاز میں فکر انسانی پر ایک تمہیدی مقالہ ہے، جس میں علم کی ماہیت اور اس کی اقسام کا بیان ہے۔ پھر یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ انسان جاہل بالذات اور عالم بالکسب ہے، کسب سے مراد یہ ہے کہ وہ عقل تمییزی، عقل تجربی اور عقل نظری کے ذریعے ادراکات علمی کے قابل ہوتا ہے، (لیکن واضح رہے کہ علم کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے وہبی کہنا چاہیے۔ اس کا کسب سے کچھ تعلق نہیں۔ یہ علم انبیاء اور اولیاء کو منجانب اللہ عطا ہوتا ہے، لیکن یہ مخصوص ہے۔ علامہ نے عالم بالکسب کی بات عام انسانوں کے متعلق کی ہے۔ (عام علم سیکھا اور سکھایا جاتا ہے).

ابن خلدون نے لکھا ہے کہ تعلیم میں ہر استاد کی اپنی اپنی اصطلاح ہوتی ہے، لہذا علم اور اصطلاح ایک شے نہیں۔ اگر اصطلاح علم کا دوسرا نام ہوتا تو اصطلاحوں میں وحدت ہوتی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں، چنانچہ مشرق اور مغرب کی اصطلاح، یعنی محاورۂ تعلیمی، منہاج اور طریقہ تعلیم ہر جگہ جدا ہے بلکہ ہر استاد کا طریقہ جدا ہے۔ دراصل اس کا تعلق عمران (کلچر) سے ہے۔ جہاں عمران میں زوال آ جاتا ہے وہاں تعلیمی اصطلاح میں کھوکھلا پن آ جاتا ہے اور محاورۂ تعلیمی بگڑ کر بے معنی ہو جاتا ہے۔ اس سلسلے میں اندلس کا حوالہ دے کر علمی اصطلاح کے عروج و زوال اور پھر انقطاع کا تذکرہ کیا ہے۔

ان تمہیدات کے بعد ابن خلدون نے "فی اصناف العلوم الواقعہ فی العمران لھذا العھد" کے عنوان سے اپنے زمانے کے مروج علوم کی تفصیل بیان کی ہے اور اس میں منقول اور غیر منقول دونوں طرح کے علوم کا ذکر کیا ہے۔ ان تفصیلات کے ضمن میں مختلف مروج نصابات کا ذکر بھی آ گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کس زمانے میں کونسا علم زیادہ مقبول اور کون کون سی کتاب اور کون کون سے استاد اپنے زمانے کے لیے سند تھے۔ ابن خلدون کے تعلیمی نظریات کی بحث یہاں ختم ہوئی۔

ابن عبدالبر القرطبی (م ۴۶۳ھ / ۱۰۷۰ء):

القرطبی کی کتاب مختصر جامع بیان العلم و فضلہ پانچویں صدی ہجری کے تعلیمی طریق کار اور تصورات کی نمائندگی کرتی ہے۔ انداز بیان تکنیکی کم، توضیحی زیادہ ہے۔ علی الاطلاق علم کی فضیلت تقریباً ہر فصل میں موجود ہے۔ یہ بھی مسلسل مذکور ہے کہ فضیلت میں معلم اور متعلم دونوں شریک ہیں۔

ان مباحث کے اندر صناعۃ تعلیم کے کچھ اصول بھی بیان ہو گئے ہیں۔ ایک اہم نکتہ، جو القرطبی کی کتاب میں خصوصیت سے مذکور ہوا ہے، یہ ہے کہ طالب علم کے لیے رحلۃ (سفر) نہایت مفید اور ضروری ہے (باب فی ذکر الرحلۃ فی طلب العلم، ص ۹۳)۔ اس نکتے پر دوسرے مصنفین نے بھی بہت کچھ لکھا ہے، مگر القرطبی نے خاص زور دیا ہے۔ رحلۃ برائے علم کی اہمیت اس وجہ سے تھی کہ اس زمانے میں مدرسہ (ادارہ) بذات خود اہم نہ تھا۔ اس کی اہمیت ماہر استاد کی شہرت کی وجہ سے ہوتی تھی، جس کی سند حاصل کرنے کے لیے طلبہ دوسرے ممالک سے آتے تھے۔ پانچویں صدی ہجری تک اندلس سے ماوراء النہر تک ہر اسلامی ملک میں بڑے بڑے مشاہیر علم پیدا ہو گئے تھے جن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی علم میں تخصص رکھتا

تھا۔ ان ماہرین سے استفادہ کیے بغیر تعلیم مکمل نہیں سمجھی جاتی تھی۔

القرطبی نے تعلیم کے لیے آسان طریقوں پر بڑا زور دیا ہے (علّموا و یسّروا و تعسّروا)، بالکل آج کی طرح کہ اب اس خیال پر بڑا زور ہے کہ تعلیم بچے کے مدارج فہم کے مطابق ہونی چاہیے، لہٰذا اس کے لیے آسان ترین اور واضح ترین طریقے اختیار کرنے چاہییں۔

القرطبی کے نزدیک منازل علم (= تعلیم) پانچ ہیں: (۱) الانصات یعنی (۱) خاموش بیٹھے رہنا؛ (۲) الاستماع - سننا اور اسے دل میں بٹھانا؛ (۳) الحفظ (= یاد کرنا یا یاد رکھنا)؛ (۴) العمل (اس پر عمل بھی کرنا)؛ (۵) النشر = علم کو پھیلانا، یعنی تعلیم دینا)، اختیار کرنا۔

القرطبی نے ان سب امور کی فضیلتیں بیان کی ہیں۔ اس نے مضامین کے پڑھانے (تدریس) کی تکنیک پر بھی گفتگو کی ہے مگر یہ تجربی اور تجزیاتی قسم کی نہیں، سارا انداز نظری و وجدانی ہے۔ نفس انسانی کی معرفت سے بہت کم کام لیا ہے۔ تعلیمی جزئیات سے زیادہ اخلاقی تربیتی حصے پر زور دیا ہے۔ اس کی نظر تکمیل شخصیت اور تعمیر اخلاق پر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ استاد کو خود نمونۂ کامل بننا چاہیے۔ اگر وہ ایسا نہیں تو اس کے شاگرد جن کی تربیت مقصود ہے، عمدہ کردار کے مالک نہیں بن سکتے۔ القرطبی علما (= اساتذہ) کو تلقین کرتے ہیں کہ تواضع، متانت اور وقار کے اوصاف پیدا کرنے چاہییں، متواضع عالم بنو نہ کہ جبابرة العلماء (مغرور و متشدد، اور کرخت، خوف و ہیبت کے دیوتا)۔

سب سے اہم نصیحت القرطبی نے یہ کی ہے کہ درباروں کے قریب مت جاؤ کیونکہ ان میں فتنے کے مواقع زیادہ ہوتے ہیں۔ سلطان ظالم کی قربت سے علم کی عظمت ختم ہو جاتی ہے اور خوشامد کی عادت پڑ جاتی ہے (اذا یدخل احدکم علی الامیر فیصدقہ بالکذب و یقول لہ ما لیس فیہ) - اس قسم کی تلقینات سے اکثر علما (اور اساتذہ) نے درباروں سے دوری اختیار کر کے عزت نفس کو بحال رکھا۔

ابن جماعہ (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء)

تاتاریوں کی تباہ کاریوں کے باوجود آٹھویں صدی ہجری میں، کم از کم مصر اور شام میں، اسلامی ثقافت کا دور شباب نظر آتا ہے۔ تدبیر ملک داری اور علم و فن کے دیگر شعبوں کی طرح فن تعلیم میں بھی ضابطہ بندی درجۂ کمال تک پہنچتی دکھائی دیتی ہے۔ اس زمانے کے ماہرین تعلیم میں اقضی القضاة بدر الدین سعداللہ ابن جماعة الکنانی الحمودی الشافعی (۶۳۹ھ / ۱۲۴۱ء تا ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء) اہم شخصیت کے مالک تھے (حالات کے لیے دیکھیے ابن عماد: شذرات الذہب، ۶: ۱۰۵ ببعد)۔

تعلیم سے متعلق ابن جماعہ کی کتاب کا نام تذکرة السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم ہے، جو دائرة المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن) نے ۱۳۵۳ھ میں شائع کی۔ یہ کتاب پانچ ابواب اور کئی انواع پر مشتمل ہے۔

اس گرانقدر کتاب میں ساتویں آٹھویں صدی ہجری کے معمولات فن تعلیم کے متعلق نہایت عمدہ اور فکر انگیز جزئیات ملتی ہیں، جن سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ اس دور تک پہنچتے پہنچتے تعلیم و تعلم کا سلسلہ واقعی با اصول فن بن چکا تھا۔ اس میں تعلیمات کی تنظیم اور طریقوں کی تفہیم بڑے علمی انداز میں کی گئی ہے۔ چونکہ کتاب کے جملہ مطالب اس مقالے میں بیان نہیں کیے جا سکتے، اس لیے زیادہ قابل توجہ امور کا ایک

خلاصہ کافی ہوگا ۔ اس کے علاوہ عام موضوعات (مثلاً علم و تعلیم کی فضیلت ، علما اور اساتذہ کا رتبہ معاشرے میں اور ذریعہ آخرت میں ، علم و تعلیم میں خلوص اور نیک نیتی ، پاکیزگی قلب اور فکر کاری کی اہمیت ، اساتذہ کے لیے باوقار اور بے غرض و بے طمع ہونے کی ضرورت، تعلیم کے وسیع تر معانی و مفاہیم (من المهد إلى اللحد) اور دوسرے آداب) آج کل کے ذوق کے مطابق چند اشارے مناسب ہوں گے۔

لائحة الدروس (مضامین تعلیمی کی سکیم) کے سلسلے میں ابن جماعۃ کے نزدیک الاشرف فالاشرف و الاهم فالأهم کا اصول مدّ نظر رکھنا لازم ہے ۔ چونکہ مسلمانوں کے نظریہ تعلیم میں دین ہی ہر شے پر مقدم ہے ، اس لیے علوم دینیہ ہی اقدم قرار پائیں گے اور ان کی ترتیب یوں ہوگی: (۱) تفسیر القرآن؛ (۲) حدیث؛ (۳) اصول الدین؛ (۴) اصول الفقہ؛ (۵) المذہب (فقہی مسالک)؛ (۶) الخلاف؛ (۷) النحو؛ (۸) الجدل، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ آگے چل کر آہستہ آہستہ نصابات میں قرآن و حدیث کی حیثیت ضمنی رہ جاتی ہے ، جیسا کہ اس مقالے میں دوسری جگہ بیان ہوا ہے ۔

مندرجۂ بالا فہرست مضامین میں دوسرے علوم مفیدہ موجود نہیں ، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان کا درس نہیں ہوتا تھا ۔ ابن خلدون گواہ ہیں کہ دوسرے علوم بھی پڑھائے جاتے تھے، لیکن ان کی حیثیت فرض کفایہ کی تھی ۔ ابن جماعہ نے جو فہرست دی ہے وہ علوم ضروریہ (علوم دین) کی ہے ۔

طریقے = آداب و رسوم = (الف) عالم (معلم کے لیے)؛ (ب) متعلم کے لیے ۔ ابن جماعہ نے لکھا ہے کہ جب عالم (استاد) مجلس درس کے لیے تیار ہو تو اسے ہر طرح پاک و صاف ہو کر جانا چاہیے، پاکیزہ لباس ہو جو اس زمانے کے زمانے میں مروج ہو اور اس کا مقصد علم کی تعظیم اور شریعت کی عظمت کا اظہار ہو ۔ امام مالک کے متعلق روایت ہے کہ جب ان کے پاس طلبہ درس حدیث کے لیے حاضر ہوتے تھے تو وہ درس سے پہلے غسل کرکے خوشبو لگاتے اور لباس بدل لیتے تھے اور سر پر ردا رکھتے، پھر منصہ پر بیٹھتے اور عود جلواتے ، تا آنکہ درس سے فارغ ہو جاتے ۔ وہ فرماتے تھے کہ یہ اہتمام میں حدیث رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کے لیے کر رہا ہوں ۔ وہ نفل استخارہ پڑھ کر آتے اور دعائے مسنون بھی پڑھتے ، مجلس درس میں پہنچ کر قبلہ رو ہو کر وقار کے ساتھ جلوس فرماتے ۔ درس کے دوران میں کوئی بات ایسی نہ کرتے جو تمکین اور عظمت علم کے منافی ہو ۔

ابن جماعہ کی تلقین یہ ہے کہ تنگ اور بھوک کی حالت میں درس نہیں دینا چاہیے ۔ حاضرین و سامعین کے ساتھ رفق و مدارات سے پیش آنا چاہیے اور اگر درس میں افاضل موجود ہوں تو ان کی توقیر کرنی چاہیے ۔ آغاز استعاذہ اور قرآن مجید کی مناسب حال آیتوں سے اور پھر صلوٰۃ وسلام اور دعا ۔ استاد ان تمہیدات کے بعد درس دے اور دین کے بارے میں شبہات کو زائل کرے اور اگر شبہات کا ذکر لازم ہو تو اس کو مؤخر کرے اور ازالہ شبہات نہایت اطمینان بخش اور یقین افزا ہو ۔

درس اتنا طویل نہ ہو کہ ملال کا باعث بن جائے اور اتنا مختصر بھی نہ ہو کہ تشنگی کا احساس ہو ۔ اپنی آواز کو ضرورت سے زیادہ بلند رکھے نہ دھیما ، البتہ درس میں ثقل سماعت کی مشفقانہ تکریم کرے اور اس قسم کے افراد کے مصالح کا خیال رکھے ۔ تربیت ، تفہیم اور تادیب کے وقت تحمل کا سلوک کرے اور اگر کوئی طالب علم

کسی مضمون کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اسے روک کر اس کی خیر خواہی کرے تاکہ وہ اس مضمون میں وقت ضائع نہ کرے ۔

ابن جماعہ نے تلقین کی ہے کہ ”تفہیم بقدر الاذہان“ لازم ہے اور بہت مؤثر امر یہ ہوگا کہ ”توضیح بتصویر المسائل“ کرے ۔ تصویر المسائل کے معنی یہ ہیں کہ دقیق مسائل کی توضیح زندگی کی حقیقی حالتوں کا تصور دلا کر، نیز امثلہ (مثالوں) کی مدد سے کرے اور احکام میں مشابہات کی مدد سے بات کو سمجھائے ۔ سبق کے موقع پر ایسی باتیں بھی آ جاتی ہیں جن کے کھلے بیان سے حیا مانع ہوتی ہے ۔ ایسی باتوں کو کنائے سے بیان کرے ۔ طلبہ سے سوال کرنا اور ان کا امتحان لینا بھی مستحسن ہے ۔ طلبہ کو امتحان میں کمزور ثابت ہونے پر شرمندہ نہ کرے اور انہیں جھوٹا ثابت نہ کرے ۔ یاد کی ہوئی باتوں کو استاد کے سامنے دھرانا بھی فائدے سے خالی نہیں ۔ استاد کبھی کبھی طلبہ کے تحریری اشارات کا مطالعہ کر سکتا ہے ۔ طلبہ کو محنت کرانی چاہیے، لیکن زرین اصول ”الاقتصاد فی الاجتہاد“ ہے، یعنی جد و جہد میں توسط ـــ نہ زیادہ محنت نہ سہل انگاری ـــ بقدر طاقت بدنی محنت بکار ہے ۔ آغاز تعلیم میں طلبہ کی ذہانت کا امتحان کر لینا بھی مفید ہوگا تاکہ مضامین تعلیم کے انتخاب میں مدد ملے ۔ ابن جماعہ نے مذاکرے پر بھی زور دیا ہے ۔ اکثر ماہرین تعلیم کی طرح ابن جماعہ نے تاکیدی طور سے لکھا ہے کہ کسی استاد کو صحابہؓ کے اختلافات و نزاعات (مشاجرات صحابہؓ) کے بارے میں بحث و گفتگو نہ کرنی چاہیے ۔ تابعین کا ذکر خیر اور معاصرین سے حسن مساوات درکار ہے اور سب طلبہ کی بحیثیت مجموعی خیر خواہی لازم ہے ۔

متعلم کے ضابطہ اخلاق کے سلسلے میں شرط اول تطہیر قلب ہے، دوسری شرط اخلاص نیت ہے ۔ طالب علم کو چاہیے کہ موزوں عمر میں تعلیم شروع کرے ۔

غایت تعلیمی : رضائے الٰہی، یوم آخرت کا یقین پیدا کرنا، عمل بالاخلاص، احیائے شریعت، تنویر قلب ۔

نظام الاوقات : تعلیم و تعلم اور مطالعے کے لیے شب و روز میں سے مناسب اوقات کا انتخاب ضروری سمجھا گیا ہے ۔ ابن جماعہ کی تجویز یہ ہے = و اجودُ الاوقات للحفظ الأسحار و للبحث الأبکار و للکتابت وسطُ النہار و للمطالعۃ و المذاکرۃ اللیل (حفظ کے لیے بہترین اوقات سحر، بحث کے لیے صبح، کتابت کے لیے دوپہر اور مطالعہ و مذاکرہ کے لیے رات) ۔ خطیب کے حوالے سے یہ کہا ہے . . . . . ”و حفظُ اللیل انفعُ من حفظ النہار“ (حفظ کے لیے رات کے اوقات دوپہر کی بہ نسبت زیادہ مفید ہیں) ۔ ابن جماعہ نے لکھا ہے ”اجودُ اماکن الحفظ الغُرَف“ اور یہ بھی کہا ہے کہ گل و یاسمن اور سبزہ و گل کا ماحول حفظ میں رکاوٹ بنتا ہے، اس لیے ایسا مقام اختیار کرنا چاہیے جہاں توجہ صرف مطالعے پر مرکوز ہو سکے اور سکون و سکوت ہو ۔ پرخوری بھی مطالعے میں حارج ہے ۔ متعلم جس قدر ہلکا ہو، بہتر ہے ۔ ابن جماعہ اور الزرنوجی دونوں نے اس معاملے میں عمدہ طبی نسخے تجویز کیے ہیں، لیکن یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہر شخص کا مزاج مختلف ہوتا ہے، اس لیے مجوزہ نسخے ہر کسی کے لیے شاید مفید نہ ہوں ۔ ابن جماعہ نے طلبہ کی ورزش (ریاضت) کا پروگرام بھی بتایا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ بہترین ورزش پیدل چلنا ہے ۔ سیر و تفریح (تنزہ) اور شہر سے باہر تفریح گاہوں میں جا کر دن گذارنے کو بھی اس نے مفید قرار دیا ہے ۔

سیر و تفریح : ابن جماعہ کے الفاظ یہ ہیں : ''و کان بعض اکابر العلم، یجمع اصحابہ فی بعض اماکن المتنزہ فی بعض ایام السنۃ و یتمازحون بما لاضرر علیہم فی دین ولا عرض (ص ۸۲)، یعنی بعض اکابر علما سال کے بعض ایام میں اپنے ساتھیوں کو بعض تفریح گاہوں میں جمع کیا کرتے تھے اور ایسے ہنسی مذاق کو روا رکھتے جس سے نہ تو دین پر حرف آتا ہو نہ عزت نفس پر۔

دیگر آداب : ایک طالب علم استاد کے آداب کس طرح بجا لائے؟ اس سلسلے میں ابن جماعہ نے بھی وہی باتیں لکھیں ہیں، جو کتب فن تعلیم میں درج ہیں، یعنی حسن مخاطبۃ، تعظیم، تواضع، صبر علی جفوۃ الشیخ (= استاد کی سختی پر صبر کرنا)، شیخ کی خدمت میں حاضر ہونے کے آداب، ملاقات کے لیے بہت سے منتظرین کی صورت میں ترتیب بہ حیثیت شرف کا خیال (الافضل فالافضل)، لباس کی پاکیزگی اور صفائی ملحوظ رکھنا)۔ معلم کے آداب اور درس میں بیٹھنے کے آداب : اس امر کی بڑی مذمت کی گئی ہے کہ استاد کی کرسی یا مسند پر کوئی متعلم بیٹھے۔ تکرار سوال اور بے وقار حرکات سے بھی منع کیا گیا ہے اور قطع کلام کی بھی مذمت کی ہے۔ غرض یہ کہ ابن جماعہ نے اپنے دور کے کلچر کے مطابق متعلمین کے لیے ایک مکمل اخلاقی ضابطہ تحریر کیا ہے جس سے اس دور کی شائستگی و تہذیب اور تعلیم و تربیت کی روح کا پتہ چلتا ہے۔

تدریج کا اصول : دیگر مسلم ماہرین کی طرح ابن جماعہ نے بھی ابتداء بکتاب اللہ العزیز کی تلقین کی ہے اور اس کے حفظ، اس کی تفسیر اور اس کے معارف و علوم کو درجہ بدرجہ حاصل کرنے پر زور دیا ہے۔

ابن جماعہ کے نزدیک شروع میں فنون کی ابتدائی معاون کتابوں میں سے ہر ایک کا کوئی قابل اعتماد مختصر رسالہ پڑھنا چاہیے، لیکن ظاہر ہے کہ کتابوں کا انتخاب استاد (شیخ) کی مدد سے ہونا چاہیے۔ علم صرف کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا، اس کے لیے شیخ کی بڑی اہمیت ہے۔ ابن جماعہ کا یہ نکتہ قابل غور ہے کہ جامع علوم بننے کے بجائے اہم فنون میں تبحر (تخصص) پیدا کرنا زیادہ مفید ہے۔

قرآن مجید کے بعد حدیث اور اس کے علوم آتے ہیں۔ پہلے صحیحین، ان کے بعد موطا ابن مالک، پھر دیگر صحاح؛ سنن کے سلسلے میں البیہقی کی سنن اور مسند امام احمد بن حنبلؒ۔ علوم حدیث میں درایت کے علوم لازم ہیں۔ مبسوطات کی طرف توجہ مختصرات کے بعد کرنی چاہیے۔

تصنیف : یہ امر خاص توجہ کا طالب ہے کہ اسلاف تکمیل علم کے بعد تصنیف کا مشورہ دیتے تھے۔ ابن جماعہ نے بھی یہی کیا ہے۔ اس کا مقصد ذہنی امتحان ہوتا تھا، یہ دیکھنے کے لیے کہ تعلیم نے اپنے فن خاص میں کس حد تک اذعان پیدا کرلیا ہے اور علمی لحاظ سے وہ ترسیل و ابلاغ (تدریس) کے لیے کس حد تک تیار ہے۔ یہ آج کل کے مقالہ خصوصی کے برابر سمجھیے۔

مذاکرہ و حلقہ کی اہمیت : شیخ نے حلقے کا التزام بے حد ضروری قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے مذاکرے کو بھی تحصیل علم کا ایک بہت بڑا وسیلہ تسلیم کرتے ہوئے اس کی بڑی تفصیل دی ہے۔

استاد کی کرسی : آداب تعلیم سے متعلق کتابوں میں استاد کی کرسی یا جائے نشست یا مسند کی بہت سی جزئیات ملتی ہیں، چٹائی (بوریا) سے لے کر منبر تک بہت سی صورتیں بتائی گئی ہیں۔ شہروں سے نکل کر دور بیابانوں میں جا کر درس

دینے کی مثالیں بھی بہت ہیں۔ مجلس درس میں معلم اور متعلم کے بیٹھنے، آنے جانے اور درس لینے کے آداب خاص توجہ کے قابل ہیں۔ رفقائے درس کے حقوق کے متعلق بھی اشارات موجود ہیں اور مختلف حلقوں کے آداب بھی بتائے ہیں۔

ہر چند کہ اوراق گذشتہ میں استاد کی شفقت کا ذکر بار بار آیا ہے، پھر بھی ابن جماعہ کی یہ تلقین قابل ذکر ہے کہ استاد کی سختیوں کو برداشت کرنا چاہیے (اِنْ تَصْبِرْ عَلٰی جَفْوَةِ تَصْدُرْ بِین شَیْخِهٖ)۔

شیخ کے ساتھ چلنے کے بھی آداب ہیں اور راستے میں شیخ سے بات چیت کرنے کے بھی؛ متعلم کو چاہیے کہ علما کے باہمی اختلاف پر زیادہ توجہ نہ دے، مبادا اس کی طبیعت علم سے متنفر ہو جائے، غرض تذکرۃ السامع متعلم کے ڈسپلن کے جملہ امور پر حاوی کتاب ہے۔ اس کے ضمن میں کتابوں کے استعمال کے طریقے بتائے ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ کتابیں مستعار لی جا سکتی ہیں، لیکن ان کے حواشی پر اپنے نوٹ لکھنا بری عادت ہے۔

کتابوں کی کتابت اور روشنائی اور قلم کا موضوع بھی ابن جماعہ نے نہیں چھوڑا۔ اس کی یہ تلقین بھی قابل ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا اسم مبارک جب لکھا جائے تو اس کے ساتھ پورا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم لکھا جائے، محض صلعم، صلم یا صلع کافی نہیں۔ اسی طرح صحابہؓ کے نام کے ساتھ رضی اللہ عنہ مکمل لکھا جائے۔

ابن جماعہ کی دراز معلومات کتاب میں اقامتی مدارس اور اقامت کے طریقوں کے متعلق بڑی عمدہ اور قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ یہ جزئیات احمد الشلبی نے اپنی کتاب تاریخ التربیۃ الاسلامیہ میں یکجا درج کر دی ہیں [نیز رک بہ المدارس و المکاتب]۔ دیگر مباحث میں الاقراء، الاملاء (امالی)، تعطیل، زوایا، اوقات طعام، سیر و تفریح وغیرہ کا بیان ملتا ہے۔ علاوہ ازیں مدارس میں نساء کی اقامت کی ممانعت ہے (یعنی مسلمات کی تعلیم تو فرض ہے، لیکن ان کا گھروں سے باہر اقامت کا انتظام خطرے سے خالی نہیں)، نیز دیواروں پر اشعار لکھنے، مدرسے کے دروازے پر بیٹھنے، مدرسے کے اندر بے مقصد گھومنے، ننگا پھرنے، اور وقار سے گری ہوئی وضع اختیار کرنے کی بھی ممانعت کی ہے۔ مختصر یہ کہ تذکرۃ السامع میں جو نادر معلومات دستیاب ہیں ان سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مصنف کے زمانے تک مسلم ممالک (خصوصاً مصر و مضافات) میں فن تعلیم ایک مربوط، منضبط اور قواعد و شروط کا پابند نظام بن چکا تھا۔ یہاں ابن جماعہ کے نظریات کا بیان ختم ہوتا ہے۔

طاش کوپری زادہ (م ٩٦٨ھ / ١٥٦١ء):

طریقہ تعلیم کی تاریخ میں دو ترک عالموں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں ایک اہم شخصیت حاجی خلیفہ (صاحب کشف الظنون) کی ہے، جن کی اصل حیثیت ایک فہرست (کتابیات) ساز عالم کی ہے۔ دوسری اہم شخصیت ترک مصنف طاش کوپری زادہ [رک بآں] کی ہے، جن کی کتاب مفتاح السعادۃ و مصباح السیادۃ علوم اسلامی کی تاریخ یا فہرست ہے، جس کے مقدمے میں تعلیم و تعلم کے اصولوں اور طریقوں کا فاضلانہ و ماہرانہ تجزیہ بھی کیا گیا ہے۔ ان کی دوسری اہم تصانیف میں سب سے اہم الشقائق النعمانیہ فی علماء الدولۃ العثمانیہ ہے، جس میں ٥٢٢ علما اور مشائخ طریقت کے سوانح درج ہیں۔ اس کتاب کو دس عثمانی سلاطین (از عثمان تا سلیمان) کے ادوار حکومت کے مطابق دس طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ٩٦٥ھ میں مکمل ہوئی، اور اس دور کی فکری تاریخ کا سب سے بڑا مآخذ ہے۔ اصل کتاب عربی میں تھی۔ ترکی ترجمہ بعد میں

ہوا اور کئی بار طبع ہوا۔

یہاں کوپری زادہ کی کتاب مفتاح السعادہ و مصباح السیادہ زیر بحث ہے، جو تین جلدوں میں ہے۔ پہلی دو جلدوں میں علوم ظاہریہ کا بیان ہے اور آخری جلد میں علوم باطنیہ کا ذکر ہے۔ پہلے دو حصوں میں ۳۱۶ ظاہری علوم کا تذکرہ ہے۔ ان میں دینی و غیر دینی، نقلی اور عقلی، ہر طرح کے علوم شامل ہیں۔ مصنف نے ہر علم کے بیان کے ساتھ اس وضاحت کا التزام کیا ہے کہ متعلقہ علم کے ماہرین کون کون سے گذرے ہیں اور اس علم میں کون کون سی کتب تصنیف ہوئیں۔ اس طرح بعض اوقات ہر علم کی تفصیل میں کئی کئی صفحات مسلسل لکھے گئے ہیں۔ اس اسلوب بیان سے قاری پوری طرح مستفید ہوتا ہے۔ جلد سوم میں علوم باطنیہ کا تذکرہ ہے، جس کے چار شعبے بتائے گئے ہیں، یعنی عبادات، عادات، مہلکات، اور منجیات؛ اور ہر ایک کے تحت وافر معلومات درج ہیں، اس طرح یہ کتاب علوم و فنون کی ایک مربوط روداد بن گئی ہے:

مفتاح السعادہ میں علم، تعلیم اور تعلّم کے جو اصول بیان ہوئے ہیں، یہاں ان کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے۔

طاش کوپری زادہ کے نزدیک تمام علوم اسلامی کا منبع قرآن مجید ہے۔ تمہید کے بعد فضیلۃ العلم بیان کی گئی ہے اور اس پر بحث کرتے ہوئے نقلی و عقلی دلائل دیے ہیں، پھر علم کے دینی و دنیوی فوائد بیان کیے ہیں اور تعلّم کی فضیلت کے بارے میں آیات قرآنیہ، احادیث نبویہ اور صحابہؓ و دیگر اکابر کے اقوال نقل کیے ہیں۔ اسی طرح تعلیم کی فضیلت کے بیان میں آیات، احادیث اور آثار نقل کیے ہیں (مفتاح السعادہ، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱ : ۹، ۱۰)، لیکن یہ بحثیں رسمی ہیں اور تقریباً ہر تعلیمی کتاب میں مل جاتی ہیں۔ ہمارے لیے مفتاح کے اہم مباحث وہ ہیں جن کا تعلق ان کے اپنے زمانے کے نظریات و تجربات تعلیمی سے ہے۔ طاش کبری زادہ جس دور میں علوم اور علم کی تاریخ لکھ رہے تھے وہ منظم مدارس اور باضابطہ روایات تعلیمی کا زمانۂ شباب تھا، لیکن روایت کی عام باتیں بھی اس کتاب کے مقدمے میں موجود ہیں، مثلاً مصنف نے لکھا ہے کہ متعلم کے لیے کئی اوصاف و شرائط ضروری ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ متعلم مناسب درجہ عمر میں ہو، جس میں تحصیل قدرتی طور سے آسان ہوتی ہے، یہ لڑکپن اور نوجوانی کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس میں طالب علم فارغ القلب اور امور معاش کی الجھنوں سے آزاد ہوتا ہے۔ اسے صحیح المزاج ہونا چاہیے، تاکہ سچی لگن سے علم حاصل کر سکے اور کسی اور شے کو علم پر ترجیح نہ دے۔ طاش کوپری زادہ کا یہ نکتہ دراصل درجہ عمر کی نفسیاتی حقیقتوں اور بچوں کے احوال نفس سے متعلق ہے۔ مصنف نے بچوں کی ذہنی ساخت اور میلانات اوائل عمر کا خاص خیال رکھا ہے اور اس درجے کو کردار کی تعمیر کا دور اول کہا ہے۔

طاش کوپری زادہ کے نزدیک تعلیم کا ایک مقصد تعمیر کردار ہے۔ اس کے نزدیک متعلم کی اخلاقیات مکمل ہونی چاہییں تاکہ وہ سچائی کی فضیلت حاصل کر سکے، مکر و ریا سے پاک ہو جائے، طبیعت میں خلوص اور انصاف آ جائے اور وہ پکا دیندار بن جائے، لالچی نہ ہو، کج خلق نہ ہو، رحم دل ہو، ڈرپوک نہ ہو اور زر اندوزی کی عادت سے پاک ہو۔

طاش کوپری زادہ نے بعض دوسرے ماہرین تعلیم کی طرح متعلم کے لازمی اوصاف بیان کیے ہیں، جو عام کتابوں میں بھی ہیں، لیکن اس کے بیان میں دو نکتے ایسے ہیں جو قابل توجہ ہیں۔ ایک نکتہ

یہ ہے کہ معلم کو تعلیم میں اپنے زمانے کے مروجہ طور طریقوں کو اپنانا چاہیے تاکہ اس کی تعلیم اپنے زمانے کے مزاج اور ضرورتوں کو سمجھنے اور سمجھانے میں مددگار ثابت ہو۔ مصنف کے الفاظ یہ ہیں: و یوافق للجمہور فی الرسم و العادات المستعملۃ عند اہل الزمان۔ مصنف نے اس نکتے کی زیادہ وضاحت نہیں کی، تاہم ہمارے ماہرین تعلیم کو چاہیے کہ اس اصول پر خاص توجہ کریں اور تعلیم میں دینی ذہن کو پختہ کر دینے کے بعد تعلیمی رسوم اور عادات مستعملۂ وقت کو اپنائیں۔

طاش کوپری زادہ کا دوسرا نکتہ مقصد تعلیم سے متعلق ہے۔ مصنف کہتا ہے کہ طالب علم کو عام زندگی، نیز مراحل تحصیل علم میں موت سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ دراصل یہ تعلیمی اور علمی تجربوں میں ثابت قدمی اور اولوالعزمی کا سبق ہے۔ یہ تلقین بچوں میں اولوالعزمی پیدا کرنے اور حوصلہ مندی کی ترغیب دینے کے لیے ہے۔

مصنف نے تعلیم کو ذریعہ فراہمی زر بنانے کی مذمت کی ہے، چنانچہ لکھا ہے: لا جامعا للمال الا بقدر الحاجۃ فان الاشتغال بطلب الاسباب المعیشۃ مانع عن التعلیم۔

مصنف نے تعلیم میں تزکیہ نفس پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے نزدیک تعلیم ایسی ہونی چاہیے جس سے قلوب کی تطہیر ہوتی ہو۔ گو یہ بات اسلامی تعلیم میں عام ہے، لیکن طاش کپری زادہ نے اس پر ایک اہم نکتے کا اضافہ کیا ہے، جو قابل غور ہے۔ اس کی رائے میں متعم کو تعلیم میں داخل کرنے سے پہلے اس کا تجزیۂ نفس ہونا چاہیے اور یہ اس امر کے لیے کہ نفسیاتی حالت کے اعتبار سے متعلم تعلیم کے قابل ہے بھی یا نہیں۔ طاش کپری زادہ کے نزدیک یہ امتحان اس غرض سے ہونا چاہیے کہ غیر صحت مند بچہ تعلیم سے مسلح ہو کر کہیں موجب فساد نہ بن جائے (بانّ المعلّم یصیر آلۃ یستعین بہا فی الفساد)۔ تعلیم میں متعلم کا باطنی (نفسیاتی) امتحان خاص الخاص نکتہ ہے اور ایک لحاظ سے جدید نفسیاتی تحلیل کے قریب معلوم ہوتا ہے۔ مصنف نے تجزیہ نفس کی ایک صورت یہ بتائی ہے (اور یہ شخصیت کے موروثی اثرات کے اصول پر مبنی ہے) کہ متعلم کے انتخاب کے وقت یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ ''اولاد السّفلہ'' (کمینے لوگوں کی اولاد) تو نہیں اور وجہ یہ بتائی ہے کہ جب ایسا شخص بڑھ جائے گا تو موروثی جبلّت کے تحت شرفا کے خلاف زبان درازی کرے گا اور موروثی باطنی خبث کی بنا پر اچھے لوگوں کی پگڑی اچھالے گا۔

فاضل مصنف کی یہ بات اصولاً درست ہے اور مغرب میں آج کل بھی مخفی پیرائے میں اس قسم کے امتحان پر عمل ہوتا ہے، لیکن اس نقطۂ نظر پر اعتراض یہ ہے کہ تعلیم کا مقصد ہی یہ ہے کہ تہذیب اخلاق کرے اور دلوں کی کدورتیں دور کرے۔ بنا بریں سفلگان کے مہذب بن جانے کا بھی امکان ہے، الا یہ کہ یہ اصول اٹل سمجھا جائے کہ موروثی اوصاف کبھی تبدیل نہیں ہوتے۔

مصنف نے قدرتی طور پر تعلیم میں اخلاص (یعنی حصول علم برائے رضائے الہی اور برائے علم) پر زور دیا ہے اور کہا ہے: التعلّم بغیر اللہ حرام باطل و طلب العلم لا للعمل بہ ضائع (۱: ۱۴)۔

اب ظاہر ہے کہ عمل کے ایک معنی ہیں دینی اخلاقیات پر عمل، مگر دوسرے معنی بھی ہیں کہ اس سے زندگی کے تجربے میں صحیح کام لیا جائے۔ طاش کوپری زادہ کے نزدیک علم ایک وظیفۃ العلائق الدنیویۃ ہے، لیکن مصنف نے جس حد تک اس پر زور دیا ہے مادیاتی نقطہ نظر

والے لوگ شاید اسے ناقابل عمل خیال کریں گے ۔ مسلم کلچر میں دنیوی علائق میں زیادہ انہماک سے اجتناب، دراصل اس معاشی و معاشرتی تصور کی وجہ سے تھا، کہ ہر انسان کو اپنی ضرورتیں کم رکھنی چاہیں تاکہ وسائل ارضی سے دوسرے انسان بھی برابر کا فائدہ اٹھا سکیں۔ قدیم زمانے میں اکثر اہل علم یکسوئی اور بے نیازی اختیار کرتے تھے تاکہ ان کے متعلمین میں قربانی کا جذبہ اور بعید مسافتوں کو طے کرنے کی خضر طلبی اور حوصلہ مندی پیدا ہو ۔ یہ شاید اس قسم کی تلقینات کا نتیجہ تھا کہ طالب علم کے لیے مشرق سے مغرب تک سفر کرنا مشکل نہ تھا، حالانکہ اس زمانے میں سفر کی صعوبتیں بڑی حد تک ناقابل برداشت تھیں۔

تعلیم میں ترک الکسل (سستی و بیدلی سے احتراز) پر مصنف نے بہت زور دیا ہے اور تعلم الی اخر العمر کی تائید میں مشہور حدیث یا قول نقل کیا ہے : اُطلبوا العلم من المهد الی اللحد، یعنی آدمی کو مدت العمر سیکھتے رہنا چاہیے ۔ مصنف نے صحیح استاد کے انتخاب کا ذکر بھی کیا ہے اور کہا ہے کہ استاد کے ہر حکم کی تعمیل متعلم کے بنیادی آداب میں شامل ہے ۔ اس کے نزدیک استاد کا احترام اس حد تک فرض ہے کہ جب شاگرد استاد سے ملنے جائے تو اس کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے تاکہ اس کے آرام میں خلل واقع نہ ہو اور انتظار کرے کہ استاد خود کب نکلتا ہے ۔ تعلیم کے لیے خیر خواہ اور مشفق استاد کا انتخاب کرنا لازم ہے ۔ یہ بحث دراصل استاد کے منصب سے متعلق ہے ۔ مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ متعلم کتاب پر اور اپنے حافظے پر اور ذہانت پر زیادہ اعتبار نہ کرے بلکہ تیقن کی خاطر استاد سے سوال کرے اور یقینی مطالب تک پہنچے ۔ حضرت علیؓ کا قول ہے : العلم قفلٌ و مفتاحهُ السّؤال ۔ درحقیقت یہ بڑا قیمتی اصول ہے اور پہلے لکھا جا چکا ہے کہ ابن جماعہ اور ابن خلدون نے بھی اس پر زور دیا ہے ۔

متعلم کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ استاد کو نہ ٹوکے، نظر انداز کر دے یا تامل کرے، استاد کے آگے نہ چلے، پیچھے چلے، کلام و گفتگو میں پہل نہ کرے ، لیکن اگر استاد کا حکم ہو تو ٹھیک ہے؛ استاد کے سامنے زیادہ باتیں نہ کرے، استاد کی طرح کتاب کی توقیر بھی لازم ہے ، ایسا کوئی سوال نہ کرے جو استاد کی آزردگی کا موجب ہو، نیز استاد کی اولاد کا بھی احترام کرے ۔

یہ تھا تعلیم کا وہ ماحول، جس میں علم ایک نعمت عظمی، ایک الوہی عطیہ، ایک مقدس سلسلہ فکر و عمل بن گیا تھا ۔ یہ صرف باتیں ہی نہ تھیں، ایک علمی معاملہ تھا جو کردار کا لازمی جزو بن جاتا تھا ۔ اس پر جدید ذہن کو حیرت ہوتی ہوگی مگر یہ ایک تاریخی حقیقت ہے ۔

متفرق امور: طاش کوپری زادہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ متعلم کو ایک خاص درجے تک جملہ متجانس علوم بیک وقت پڑھنے چاہیں (جیسا کہ آج کل مرکب = composite) کورسوں کا تصور ہے ، کیونکہ بقول مصنف : فانّ العلوم کلها متعاونة مرتبطة بعضها ببعض (مفتاح ، ۱ : ۲۳)، البتہ بعد میں چاہے تو متفرق شعبوں کو الگ الگ (bifurcation) کر کے پڑھ سکتا ہے اور بالآخر کسی ایک فن اور اس کی متجانس شاخوں میں تبحر یا تخصص (Specialisation) پیدا کر سکتا ہے ۔

مصنف کی رائے میں جو علم بھی ذوق و صلاحیت کے مطابق سیکھا جا سکتا ہو، سیکھنا چاہیے، کسی علم کو حقیر نہ سمجھا جائے : چنانچہ لکھا ہے : ایاک ثمّ ایاک ان تستهین بشيء من العلوم (۱ : ۲۳)۔

ہمارا یہ مصنّف الغزالیؒ کی رائے کے برعکس علم مذموم کے تصور سے جزوی اختلاف کرتا ہے (جزوی اس لیے کہ آگے چل کر وہ خود بھی فلسفہ خلاف الشرع وغیرہ کو مذموم کہتا ہے)۔ بہرحال علی الاطلاق اس کی رائے یہ ہے: ان العلوم و ان کان مذموماً فی نفسہ فلا تخلو تحصیلہ عن فوائد (۱: ۲۵)، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے جن علوم کو مذموم کہا ہے ان کی مذمت کی ایک بنیاد ہے اور وہ یہ کہ بعض علوم واقعی غیر مفید ہوتے ہیں، ان کے بجائے مفید علوم کیوں نہ پڑھے جائیں۔ الغزالیؒ کے نزدیک مذموم علوم وہ ہیں جو خدا، کائنات اور انسان کے بارے میں ذہن کے بجائے شک پیدا کرتے ہیں اور شک سے بے عملی اور مردہ دلی پیدا ہوتی ہے اور عملی جد و جہد کو گزند پہنچتا ہے۔ اس کے باوجود یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جب تک کچھ لوگ ان علوم کو پڑھیں گے نہیں، ان کی کمزوریوں سے کیسے باخبر ہوں گے۔

طاش کوپری زادہ کا خیال ہے کہ ہر سلسلے میں ایک فطری ترتیب ہوتی ہے۔ متعلم کا فرض ہے کہ وہ فطری ترتیب کو مدنظر رکھے، آسان سے مشکل کی طرف بڑھے، تدریج سے کام لے اور ترتیب کے بارے میں استاد کی رائے پر عمل کرے۔

اہم علوم کون سے ہیں؟ کوپری زادہ کی رائے میں اہم ترین علوم وہ ہیں جو معرفت ایزدی پیدا کریں، فوز و فلاح اور حصول سعادت کا ذریعہ بنیں، دین و ایمان کو قوی کریں اور تشکیک و بے عملی کا ازالہ کریں۔ مصنف کی رائے میں حکمت و فلسفہ کا ایک حصہ بالکل مناسب ہے، بشرطیکہ وہ تشکیک کا باعث نہ ہو اور اس کے ذریعے شریعت کی تائید مقصود ہو، نیز عملی زندگی میں معاون ثابت ہو (علوم حکمیہ کا ایک حصہ نظری ہے، جو باعث تشکیک بھی ہو سکتا ہے، دوسرا ریاضیاتی، جو تعداد و مقدار سے متعلق ہے اور قطعی ہے، تیسرا طبیعیاتی، جو مشاہدے سے متعلق ہے اور اس میں غلطی کا امکان ہے، چوتھا تجربی، جو قطعی ہے اور صنائع کی بنیاد اس پر ہے، پانچواں طب، جو دین کے بعد سب سے بڑا علم ہے اور علوم شریفہ سے تعلق رکھتا ہے۔ متعلم ان میں سے یقینی اور شریف علوم پر زور دے)۔

علم مذاکرہ و مناظرہ کے بارے میں کوپری زادہ کی رائے یہ ہے کہ یہ اگر مشاورت (تحقیق حق) کے لیے ہو تو مضائقہ نہیں، بلکہ ضروری ہے، لیکن اگر مفاخرہ اور تعصب انگیزی کے لیے ہے تو مکروہ ہے۔ طاش کوپری زادہ کے نزدیک علم و تعلیم کی غایت معرفت الٰہی ہے، جو غایت الغایات ہے اور "رئیس جمیع السعادات" اور سبب فوز و نجات ہے نہ کہ وجہ تفاخر و تعلّی، لہٰذا متعلم (اور عالم) کو علم کے شرف اور غایت کا واضح تصور ہونا چاہیے۔ مصنف کی ایک ہدایت متعلم کے لیے یہ ہے کہ آج کا کام کل پر نہ چھوڑیں۔

معلّم کے اوصاف و فرائض: اب رہے معلّم کے اوصاف و فرائض، تو وہ مصنّف کے نزدیک یہ ہیں: اول، معلّم اس ذہن کے ساتھ تدریس کا آغاز کرے کہ وہ فرض بوجہ اللہ تعالٰی انجام دے رہا ہے، شہرت اور زر طلبی کے لیے نہیں کر رہا اور ہدایت خلق اللہ اس کا مقصود ہے؛ دوم، معلم متعلم کو اپنا فرزند سمجھے اور تربیت میں مشفقانہ انداز اختیار کرے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ متعلم بھی معلم کو بمنزلہ باپ کے سمجھے گا اور فرماں برداری کرے گا؛ سوم، جاہ و منصب کا طلب گار نہ ہو؛ چہارم، متعلم کی تربیت میں جہاں سختی کی ضرورت ہو وہاں سختی کرے، لیکن جہاں شفقت کی ضرورت ہو وہاں شفقت کرے اور یہ سب کچھ بطور

خیر خواہی کرے۔

پنجم: زجر و تنبیہ ۔ اس بارے میں طاش کوبری زادہ نے بڑا اصول یہ بتایا ہے کہ (سختی، جھڑکی) کھلے انداز میں نہ ہو، بلکہ اشارے اور تعریض سے ہو اور حکمت اس کی یہ بیان کی ہے کہ النَّاس حریص علٰی ما مُنِع بہ، یعنی جس چیز سے روکا جائے، انسانی طبیعت اسی کی طرف زیادہ راغب ہو جاتی ہے ۔ اس نکتے کو آج کل کے تعلیمی تجربے میں بھی بہت اہمیت دی جاتی ہے۔

ششم: ان یبدأ فی التعلیم ما یهمّ المتعلّم فی الحال اما فی معاشه او فی معاده، یعنی تعلیم میں افادیت کی اہمیت کا خاص خیال رکھے اور بے مقصد تعلیم سے اجتناب کرے ۔ اس کے علاوہ موافق طبیعت مضامین کا انتخاب کرے ۔ (و یعیّن له ما یلیق بطبعه من العلوم ان کل میسّر لما خُلق له)۔

یہ ہیں خیالات طاش کوبری زادہ کے غایت تعلیم، طرق تعلیم اور آداب تعلیم کے بارے میں، ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو حالات کی تبدیلی کے باعث اب محض نظری و تاریخی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن بعض آج بھی بے حد قیمتی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ مسلم اقوام میں سے ترکان آل عثمان کے دور میں عظیم تنظیمات کا ایک بڑا سلسلہ نظر آتا ہے ۔ ان میں علمی و تعلیمی تنظیمات بھی اہمیت رکھتی ہیں، لیکن اس کا صحیح اندازہ تبھی ہو سکتا ہے کہ ہم عہد اسلامی کی پوری ثقافتی و تعلیمی تاریخ پر جامع اور مربوط نظر ڈالیں۔

دیگر ماہرین تعلیم: سطور بالا میں صرف چند ماہرین تعلیم کا ذکر آیا ہے اور یہ صرف نمائندگی کے لیے ہے ورنہ صدہا اساتذہ کبار اور برگزیدہ ماہرین تعلیم کا تذکرہ مرتب کیا جا سکتا ہے ۔ دراصل ہر بڑا استاد بڑا عالم اور ماہر تعلیم بھی ہوتا تھا، اسی لیے ماہرین کی مکمل فہرستیں علما کے تذکروں میں دستیاب ہیں ۔ قدیم کتابوں میں القلقشندی کی صبح الاعشٰی بہت مفید کتاب ہے ۔ بعد کی کتابوں میں عبدالحی: نزہۃ الخواطر؛ صدیق حسن خان: ابجد العلوم؛ نیز رحمٰن علی: تذکرہ علمائے ہند، طبع جدید محمد ایوب قادری، وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔

ہندوستان کے ماہرین تعلیم میں سب سے مشہور و مقبول نام ملا نظام الدین [رک بآں] کا ہے، جس کے درس نظامیہ کا تذکرہ نصابات کے سلسلے میں آگے آ رہا ہے ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی کے تعلیمی خیالات ان کے رسالہ دانشمندی (فارسی) میں موجود ہیں ۔ درس نظامیہ کے بعد اٹھارھویں صدی عیسوی میں (اور اس کے بعد) مغربی تصورات کے تحت علوم اسلامیہ کی تدریس کے کچھ نئے طریقے رائج ہوئے، ان میں زیادہ زور اس پر دیا جاتا رہا کہ پرانے علوم کے ساتھ مغرب کے علوم جدید (سائنسی و نیم سائنسی) بھی لازماً پڑھائے جائیں اور نصابوں میں تبدیلیاں کی جائیں ۔ اس قسم کی امتزاجی کوششوں میں عرب اور ترک ممالک کے علاوہ برصغیر میں مدرسہ عالیہ کلکتہ، اورینٹل کالج لاہور، مدرسہ حمیدیہ لاہور، ندوۃ العلماء (لکھنؤ) وغیرہ شامل ہیں (دیکھیے رسالہ الندوہ، ابوالکلام آزاد: الہلال، شبلی نعمانی: مقالات تعلیمی)۔ خود مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں امتزاجیت کی کوشش ہوئی، لیکن کامیاب نہیں ہوئی ۔ جدید دور میں تعلیمات کے ناقدین میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال کے خیالات خاص توجہ کے لائق ہیں (دیکھیے سید سلیمان ندوی: حیات شبلی، نیز اقبال کی تعلیمی سفارشات، صاحبزادہ آفتاب احمد خان کی فرمائش پر علی گڑھ کے لیے تعلیم کا امتزاجی منصوبہ، نیز سید عبداللہ: "اقبال کا مدرسہ

معلم'' در مسائل اقبال؛ خواجہ غلام السیدین: *Educational philosophy of Iqbal*؛ عبدالواحد حسینی: مقالات اقبال (خصوصاً تعلیمی مضامین، وغیرہ) ۔ اس ضمن میں یہ لائق ذکر ہے کہ قدیم طرز کے مدارس، مثلاً دیو بند اور مظاہر العلوم سہارن پور وغیرہ نے یہ امتزاجیت کم سے کم قبول کی ۔ اس کے برعکس عہد حاضر میں مسلم ممالک میں تعلیمی نظامات اکثر و بیشتر مغربی اثرات کے حامل ہیں ۔

اب تک اسلامی دور میں تعلیم کی نظری روداد پیش کی گئی ہے۔ اب اس کی عملی صورتوں کی کیفیت ملاحظہ کیجیے جو نصابات میں نظر آتی ہے ۔

تعلیم میں نصابات کا مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے، لیکن ہر نصاب کسی مقصد کے تابع ہوتا ہے ۔ اسلامی تاریخ تعلیم میں نصاب کی بنیاد قرآن مجید کی تعلیم پر قائم ہے اور سب سے بڑے معلّم حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے یُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ کے اصول پر کتاب یعنی قرآن مجید ہی کو اولین نصاب قرار دیا اور اس کے بعد حکمت کو، جس کے عہد بہ عہد جتنے بھی معنی کیے جائیں (ان کی کثرت ہے) یہ امر واضح ہے کہ یہ بھی قرآن مجید ہے، جو انسانی زندگی کا دستور اعظم ہے ؛ عمل کا کوئی نظام دانش ہوگا ۔ بالعموم اس سے سنت مراد لی جاتی ہے ؛ لیکن حقائق کائنات بھی مراد لیے جا سکتے ہیں ۔

اصحاب صفہ کے یہاں بھی یہی دو نصاب تھے اور ان نجی مکاتب میں بھی جو عہد نبوی میں مختلف گھروں میں قائم تھے ۔ صحیح البخاری میں اس نصاب تعلیم کی طرف اشارے ملتے ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم سے مروی ہے ۔ آہستہ آہستہ خود قرآن مجید ہی کے فہم کی ضرورتوں نے دوسرے علوم (علوم آلیہ) کی ایجاد پر مجبور کیا اور یہ علوم جتنے بڑھتے گئے اتنا ہی نصاب کا دائرہ بھی پھیلتا گیا اور قرآن و حدیث کے ساتھ علوم عربیہ (ادبیہ) نصاب پر محیط ہو گئے، جس میں صرف و نحو، علم لغت و اشتقاق اور مطالعہ کلام عرب کو مرکزی اہمیت حاصل ہوتی گئی، تفسیر و حدیث کی تشریح و تدوین کے لیے باقاعدہ کتب لغت وجود میں آئیں ۔ اسی طرح فن انساب کی تدوین کی طرف توجہ ہوئی ۔ اس سے اور حدیث کے فنون کو مدد ملی ۔

اسلامی درسگاہوں کے نصاب کے ارتقا کی بحث طویل ہے ۔ امام الغزالی اور ابن خلدون نے نصابات وقت پر سرسری نظر ڈالی ہے۔ فاضل مستشرق روزنتھال Rosenthall نے بھی ارتقا کی تاریخ لکھی ہے : (*The Knowledge Triumphant* نیز دیکھیے مناظر احسن گیلانی: مسلمانان ہند کا نظام تعلیم و تربیت؛ غلام محی الدین صوفی: *al-Minhaj*).

یہ امر واقعہ ہے کہ ہندوستان میں اسلام کے پہنچنے اور ملک پر غالب آنے تک، یعنی پانچویں صدی ہجری تک سارے عالم اسلام میں، تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ نصابات ایک منظم شکل اختیار کر چکے تھے ۔ نظام الملک کی قائم کردہ جامعات بغداد وغیرہ میں ان کی تنظیم مکمل ہو چکی تھی ۔ ان نصابات کا دائرہ کچھ اس طرح متشکل ہوتا ہے :

(۱) قرات (قرآن)؛ (۲) خط؛ (۳) صرف و نحو؛ (۴) شعر؛ (۵) حدیث؛ (۶) حساب؛ (۷) الجبر و المقابلہ؛ (۸) ہندسہ؛ (۹) جغرافیہ؛ (۱۰) ہیئت؛ (۱۱) فقہ و کلام؛ (۱۲) اسناد (علم الانساب)؛ (۱۳) سیرۃ؛ (۱۴) تاریخ؛ (۱۵) طب؛ (۱۶) کیمیا ہندوستان کے مدارس میں کم و بیش اسی دائرے کا عکس نظر آتا ہے، اس لیے آگے کی بحث میں زیادہ

تو تذکرہ ہندوستان ہی کا ہے۔

اندلس میں تعلیمی مضامین میں تنوع کچھ زیادہ معلوم ہوتا ہے اور علوم عملی و تجربی کا عنصر غالب نظر آتا ہے، مثلاً ڈریپر Draper (معرکہ مذہب و سائنس، مترجمہ ظفر علی خان) لکھتا ہے کہ مسیحی دنیا میں علم جب برسر زوال تھا، عین اسی وقت قرطبہ، غرناطہ، طلیطلہ، اشبیلیہ وغیرہ میں عظیم مدارس علمی قائم ہو چکے تھے۔

عراق، ہند اور خراسان میں ادب کی نصابی کتابوں میں سب سے زیادہ مقبولیت مقامات حریری (م ۵۱۶ھ / ۱۱۲۲ء) کو حاصل رہی اور اس کے بعد درجہ بدرجہ دوسری کتابوں کو۔ مقامات کا انتخاب ہمہ جہت مفید تھا۔ خصوصیت اس کی یہ ہے کہ اس کے مختلف مقاموں میں ابو زید مروجی تقریر کرتا ہے اور صرف و نحو، لغت، معانی و بیان، شعر، تاریخ، امثال و روایات، دینیات، فقہ و کلام کے مسائل باتوں باتوں میں بیان کر جاتا ہے۔ دوسری نصابی کتابوں کے لیے دیکھیے، جی ایم ڈی صوفی: al-Mhihaj وغیرہ۔

اندلس کی مسلم درسگاہوں میں حساب، ہندسہ، نجوم، علم مثلثات، حیاتیات، طب، علم جراحی اور علم اللغۃ کی تعلیم زوروں پر تھی، لیکن مشرق میں معقولات اور فقہ کو اہمیت حاصل رہی۔ منطق میں شرح شمسیہ، فقہ میں المرغینانی (م ۵۹۳ھ/ ۱۱۹۷ء) کی مشہور کتاب الہدایہ، اصول فقہ میں ابوالبرکات النسفی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) کی منار الانوار اور البزدوی (م ۴۸۲ھ / ۱۰۹۸ء): کنز الوصول الی معرفۃ الاصول (= اصول بزدوی)، تفسیر میں عبداللہ بن احمد النسفی (م ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) کی مدارک التنزیل، الزمخشری (م ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۴ء) کی الکشاف اور البیضاوی (م ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء) کی انوار التنزیل و اسرار التاویل، فن حدیث میں حسن بن محمد العمری الصاغانی اللاہوری (م ۶۵۰ھ / ۱۲۵۲ء) کی مشارق الانوار اور البغوی (م ۵۱۰ھ / ۱۱۱۶ء) کی مصابیح السنہ (بعد میں اسی کی ایک بدلی ہوئی شکل المشکوۃ المصابیح کا رواج ہوا) اور فن تصوف میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ (م ۶۳۲ھ / ۱۲۳۴ء) کی عوارف المعارف، محی الدین ابن العربی (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) کی فصوص الحکم اور اس کی شرح نیز عراقی کی لمعات شامل نصاب رہیں، علم الکلام اور علم عقائد کے نصابات بدلتے رہے۔ کلام میں شرح صحائف اور عقائد میں عقائد نسفی کا رواج عام رہا، لیکن عہد بہ عہد دوسری کتابیں بھی شامل ہوتی گئیں۔

نصاب تعلیم ہندوستان میں: ہندوستان میں مسلمانوں کی باقاعدہ سلطنتوں کا آغاز غزنوی اور غوری دور میں ہوا۔ اس کے ساتھ ہی علمی مدارس اور انتظامات درس کا بھی فروغ شروع ہو جاتا ہے۔ اس کے چار ادوار قرار دیے جا سکتے ہیں: (۱) ساتویں صدی سے گیارھویں صدی ہجری تک؛ (۲) اکبری دور سے اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے تک؛ (۳) درس نظامیہ کا دور جو تھوڑی بہت ترمیم کے ساتھ آج بھی جاری ہے؛ (۴) برطانوی دور، جس میں اسلامی درسیات میں انقلابی تبدیلیوں کا مطالبہ ہوا، جو آج بھی جاری ہے۔

ہندوستان میں غزنوی، غوری اور عہد غلاماں اور بعد میں عہد مغلیہ تک مدارس کی بڑی کثرت نظر آتی ہے۔ اس سارے زمانے میں نصابات کم و بیش وہی نظر آتے ہیں جو اس وقت ماوراء النہر اور عراق میں رائج تھے۔ عمومی مضامین (نصاب) کا خاکہ یہ ہے: (۱) صرف و اشتقاق؛ (۲) نحو؛ (۳) ادب؛ (۴) منطق؛ (۵) فقہ؛ (۶) اصول فقہ؛ (۷) تفسیر؛ (۸) حدیث؛ (۹) تصوف؛ (۱۰) کلام۔

نظامیہ کے دور اول میں نصاب کی ایک خصوصیت یہ نظر آتی ہے کہ اس میں دینیات سے زیادہ معقولات اور علوم آلیہ پر زور دیا جاتا تھا ۔ پھر آہستہ آہستہ علوم عقلیہ کا میلان بڑھتا گیا اور فلسفہ ، منطق ، ریاضی ، اور ھیئت کی زیادہ کتابیں داخل ہوتی گئیں ۔ درس نظامیہ سے بہت پہلے سکندر لودھی کے زمانے میں ملتان کے دو عالم شیخ عبداللہ اور شیخ عزیزاللہ دھلی گئے اور پھر سنبھل چلے گئے اور ان کی وجہ سے علوم عقلیہ کا ذوق عام ہوا اور نصاب میں کچھ اضافے ہوئے (دیکھیے ابوالحسنات ندوی : اسلامی درسگاہیں؛ مناظر احسن گیلانی : ھندوستان کے عہد اسلامی کا نظام تعلیم و تربیت؛ سید سلیمان ندوی : حیات شبلی، مقدمہ)۔ دور اکبری میں فتح اللہ شیرازی ایران سے ھندوستان آئے اور پہلے بیجا پور ، پھر دربار اکبری میں پہنچے ۔ انھوں نے نصاب میں کچھ مزید تبدیلیاں کیں ، جن کی وجہ سے فلسفہ کے ساتھ منطق اور علم کلام پر زور بڑھ گیا اور نصاب گرانبار ہو گیا ۔

درس نظامیہ : مسلمانوں (خصوصاً مسلمانان ہند) کی تعلیمی تاریخ میں جس نظام کو غیر معمولی اور حیرت انگیز مقبولیت حاصل ہوئی وہ درس نظامیہ ہے (مگر اس کا نظام الملک طوسی سے کوئی تعلق نہیں) ۔ اس کے بانی ملا نظام الدین سہالوی تھے ۔ اس کی کتب نصاب کے لیے رک بہ مدارس ۔

ہر نصابی نظام کی طرح اصل درس نظامیہ میں کچھ خوبیاں تھیں اور کچھ کمزوریاں بھی ۔ یہ نظام جب وجود میں آیا تو اس وقت مسلمانوں کے علوم بہت وسیع اور کئی فنون پر محیط ہو چکے تھے ۔ درس نظامیہ کا واضح نصب العین یہ تھا کہ تعلیم کو اس طرح مرتب کر دیا جائے کہ متعلم کم سے کم کتابوں کے ذریعے ان اکثر علوم پر حاوی ہو جائے جنھیں اس وقت علامت کمال سمجھا جاتا تھا ۔ چونکہ معقولات کی اصطلاح باقی علوم پر غالب آ چکی تھی ، اس لیے درس نظامیہ میں معقولات کو مرکزی حیثیت دی گئی ۔

اس درس کا بڑا مقصد معلومات کی وسعت اور احاطہ نہ تھا بلکہ سوچنے اور غور کرنے کی صلاحیت پیدا کرنا تھا ، چنانچہ منطق اور کلام وغیرہ کی زیادہ شمولیت بھی ظاہر کرتی ہے ۔ اس نظام کی غرض ، بقول شبلی ، یہ تھی کہ غور و فکر اور دوسروں کی لکھی ہوئی کتابوں کو آسانی سے سمجھ لینے کی قابلیت پیدا ہو کر قوت مطالعہ اس قدر قوی ہو جائے کہ نصاب کے ختم کرنے کے بعد طالب علم جس فن کی کتاب پڑھنا چاہیے ، فوراً سمجھ جائے ۔ بقول شبلی ، اس میں شک نہیں کہ درس نظامیہ کی کتابیں اگر اچھی طرح سمجھ کر پڑھ لی جائیں تو عربی کی کوئی کتاب لاینحل نہیں رہ سکتی ، بخلاف درس قدیم کے کہ اس سے یہ بات پیدا نہیں ہو سکتی (مقالات شبلی ، ۳ : ۱۰۰) ۔ درس نظامیہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ کتابیں مجمل اور دقیق ہوں تاکہ طلبہ میں خود سوچنے اور سوچ کر مطالب نکالنے کی عادت پیدا ہو ۔ اس کے ساتھ کم سے کم کتابیں رکھنے کا طریقہ بھی تھا اور بعض تو جزوی طور پر شامل تھیں ۔

معقولات کا عنصر غالب رکھنے کا ایک فائدہ تو یہ مد نظر تھا کہ علمی جستجو کا مادہ پیدا ہو اور دوسرا یہ کہ تقشف اور بیجا تعصب کا میلان پیدا نہ ہو ، چنانچہ ان کتابوں میں فرقے کے امتیاز سے بلند ہو کر ایسی کتابیں بھی موجود ہیں جن کے لکھنے والے راسخوں کی نظر میں پسندیدہ لوگ نہ تھے ۔

بعض لوگوں کو اس پر حیرت ہے کہ درس نظامیہ میں تفسیر ، حدیث اور فقہ کی کتابیں

معقولات کے مقابلے میں کم ہیں۔ دراصل درس نظامیہ کے بانی نے یہ طریقہ دانستہ اختیار کیا۔ مقصد یہ تھا کہ مشترک نصاب زیادہ سے زیادہ ہوں کیونکہ ان میں فرقے اور گروہ کا مسئلہ سامنے نہ آتا تھا۔ یہ مددگار کتابیں تھیں جن کے پڑھنے کے بعد تخصیصی مطالعہ اپنے طور سے ہر کوئی کر سکتا تھا اور ان میں تفسیر، حدیث اور فقہ بھی شامل تھے۔ ان علوم میں تخصص اپنے طور سے ہو سکتا ہے اور عمر بھر ہوتا رہتا ہے۔

اس طریقے یا خصوصیت پر بہت سے اعتراضات بھی ہوئے، جو اپنی جگہ درست ہیں، لیکن ان سے اس درس کی مقبولیت میں کمی واقع نہیں ہوئی۔ اصل درس نظامیہ اور موجودہ ترمیم شدہ درس نظامیہ دونوں میں جن نقائص کی نشان دہی کی گئی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ طلبہ ان ہی علوم کو (جو دراصل معاون علم ہیں) مقصود بالذات سمجھنے لگتے ہیں، مثلاً صرف و نحو کو جو ایک مددگار علم ہے، اصل سمجھا جانے لگا۔ اب حد یہ ہے کہ درس میں صرف و نحو کی تو کم و بیش پندرہ کتابیں شامل ہیں، لیکن خود ادب کی، جسے مقصود بالذات ہونا چاہیے، چار ہی کتابوں ہیں۔ یہی حال منطق کا ہے کہ اس کی بھی پندرہ تک کتابیں ہیں جب کہ تفسیر اور حدیث وغیرہ برائے نام ہیں۔ مزید براں کتابوں کی کثرت کے علاوہ اس بات پر بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تاریخ، جغرافیہ، علم اعجازالقرآن، طبقات الارض وغیرہ کو لائق توجہ ہی نہیں سمجھا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقالات شبلی، حصہ ۳؛ مناظر احسن گیلانی: مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۴۰؛ سعید احمد رفیق، مسلمانوں کا نظام تعلیم، بار دوم ۱۹۶۲ء، ص ۲۶۰ تا ۲۶۹؛ ابو الحسنات ندوی: اسلامی درسگاہیں، ص ۱۰۵، ۱۰۶)۔

درس نظامیہ کی ترمیمی صورتیں : اس وقت عام طور سے درس نظامیہ کی جو شکل مدارس میں رائج ہے وہ اصل درس نظامیہ سے مختلف ہے۔ اس میں بہت سے اضافے اور ترمیمات ہیں اور کچھ کتابیں ایسی شامل ہو گئی ہیں جو ملا نظام الدین کے زمانے میں موجود ہی نہ تھیں، مثلاً ملا حسن، حمداللہ وغیرہ (مقالات شبلی، ۳ : ۱۰۱) (بایں ہمہ اس میں روح وہی پرانی ہے، یعنی معقولات اور علوم آلیہ پر زور)۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں برصغیر میں نئے مغربی میلانات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کے تحت ایک طرف خالص مغربی تعلیم شروع ہو جاتی ہے اور دوسری طرف قدیم نصاب میں ترمیم کے تقاضے بڑھ جاتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ آزمائی ہوئی قدیم نصابی کتابوں میں ترمیم کی تجویز کبھی مقبول نہیں ہوئی پھر بھی معمولی تبدیلیاں ہوتی رہیں، خصوصاً ان مدارس میں جو انگریزوں کے زیر اثر کھولے گئے، مثلاً مدرسہ عالیہ کلکتہ اور اورینٹل کالج لاہور (مدرسہ عالیہ کے نصاب کے لیے دیکھیے غلام محی الدین صوفی: *Al-Minhaj* اور اورینٹل کالج کے نصاب کے لیے غلام حسین ذوالفقار: تاریخ اورینٹل کالج لاہور، نیز پنجاب یونیورسٹی کے مختلف کیلنڈر، ابتدائی انگریزی دور کی تعلیمی حالات کے لیے دیکھیے سید عبداللہ: ایسٹ انڈیا کمپنی کے زمانے میں تعلیمی حالت، در ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، بار دوم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور)۔ عربی مدارس کے نصابوں میں بدیلیوں کا، خصوصاً انگریزی زبان اور سائنسی کتابوں کی شمولیت کا مطالبہ، آج بھی زوروں پر ہے، لیکن قدیم نصاب کے حامی اس مطالبے کو تسلیم نہیں کرتے۔

بچوں کے نصاب : نصابات تعلیمی کے وہ

سلسلے جن کا مقصد مطالب کی علمی تفہیم تھا، اپنی جگہ تھے، لیکن کتابوں کی دو قسمیں اور بھی ہیں، جن کا مقصد زبان کی تسہیل، تفہیم اور اظہار و بیان کی صلاحیت کو بہتر بنانا تھا۔ پہلی قسم میں وہ کتابیں آتی تھیں جن میں لغت عرب کی چھان بین اور مترادفات جمع کیے جاتے تھے، مثلاً الاصمعی وغیرہ کی کتابیں۔ انہیں تعلیمی سے زیادہ تحقیقی کہا جا سکتا ہے۔ دوسری صنف ان کتابوں پر مشتمل تھی جن کا مقصد یہ تھا کہ عربی زبان نہ جاننے والوں کے لیے بالعموم ایسی نظمیں لکھی جائیں جن میں عربی لفظ کے ساتھ فارسی (یا کسی دوسری) زبان کا مترادف لایا جائے۔ یہ خالص تدریسی کتابیں تھیں جن کے ذریعے غیر زبان والے متعلم کو اس کی اپنی زبان کے توسط سے عربی سکھائی جاتی تھی۔ ان کتابوں کو نصاب کہا جاتا تھا اور تدریس میں ان سے کام لیا جاتا تھا۔ ابو نصر فراہی کی نصاب الصبیان اس سلسلے میں بہت مقبول رہی۔ پھر یہ صنف ترقی کرتی گئی۔ ہندوستان میں خالق باری کے علاوہ اردو اور پنجابی وغیرہ تک میں زبان آموزی کے لیے کتابیں لکھی جاتی رہیں (دیکھیے محمود خان شیرانی کا مقالہ، بچوں کے تعلیمی نصاب)۔

مقامات تعلیم: اس مقالے میں کہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ عہد اسلامی میں تعلیم کی ابتدا سادہ طریقوں سے ہوئی اور بعد میں یہ سلسلہ عظیم جامعات کی تعمیر تک پہنچا [رک بہ مدارس و مکاتب]۔ یہاں اس نظام کی مجمل سی روداد کافی ہوگی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ باقاعدہ مدارس کے قیام سے پہلے اسلام کے زیر نگین ممالک میں تعلیم کے لیے ایک نجی سا انتظام قائم تھا۔ ابتدائے عہد اسلامی میں حجاز، خصوصاً مدینے میں، ابتدائی تعلیم کی جگہ کو کُتّاب کہا جاتا تھا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ شہروں سے لے کر بادیہ تک میں ہر کوئی ہر کسی کو تعلیم دیتا تھا۔ کُتّاب کے علاوہ محلات شاہی میں خصوصی مدرسے قائم ہوئے۔ اکثر اوقات کتب فروشوں کی دکانیں بھی درسگاہ کا کام دیتی تھیں۔ سادہ سی گھریلو درسگاہیں گھروں میں بھی ہوتی تھیں پھر مدارس قائم ہوئے (دیکھیے ابو الحسنات ندوی: اسلامی درسگاہیں)۔

کُتّاب کا انتظام: یہ نظام، جیسا کہ لکھا گیا ہے، اسلام سے پہلے بھی قائم تھا، لیکن ظہور اسلام کے بعد اسے بہت ترقی حاصل ہوئی۔ عہد اسلامی میں کُتّاب دو طرح کے تھے: ایک وہ جن میں عام نوشت و خواند کی تعلیم دی جاتی تھی، دوسرے وہ جن میں قرآن مجید اور دینیات کی خاص طور سے تعلیم دی جاتی تھی۔ بعض مصنفین ان دونوں میں امتیاز نہیں کرتے، لیکن ابن جُبیر، (۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء)، ابن بطوطہ (۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء) اور ابن خلدون (۸۰۸ھ/۱۴۰۶ء) کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں سلسلے متوازی چل رہے تھے (احمد شلبی: تاریخ تعلیم و تربیت اسلامیہ، اردو ترجمہ، ص ۲۱)۔

قرآن مجید کے کُتّاب: کتاب کب قائم ہوئے، ان کے متعلق کچھ اختلاف ہے۔ گولتسیہر Goldziher کے خیال میں یہ تعلیم گاہیں ابتدائے اسلام ہی میں قائم ہو گئی تھیں (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ۵: ۱۹۹)۔ الشلبی کا بیان ہے کہ ابوالقاسم البلخی (م ۱۰۵ھ/۷۲۳ء) کے کُتّاب میں تین ہزار طالب علم شریک درس تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید کے درس کے (خواہ جزواً چند آیات پر مشتمل ہو) کُتّاب کا رواج ابتدائے اسلام ہی سے ہو چلا تھا۔ گولتسیہر ان کو درس گاہ کی حیثیت نہیں دیتا، لیکن جہاں بھی کسی چیز کا درس (معمولی

ہی سہی) ہوتا ہو، اسے درسگاہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے؟ اس سے ثابت ہے کہ قرآن مجید کو سکھانے کا یہ سادہ نظام ابتدا سے ہی تھا اور جب قرآن مجید کے حفاظ کی تعداد بڑھ گئی تو یہ سلسلہ اور بڑھا ۔ ان معلّمین کو المُقرّاء کہا جانے لگا ۔ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ پڑھانے کا کام خود والدین بھی کرتے تھے ، جن کے لیے ھدایات بعد کی کتابوں میں مذکور ھیں ۔ اس کے علاوہ صاحب استطاعت لوگ اپنے گھروں میں اور سلاطین و امرا اپنے بچوں کے لیے اپنے محلات میں اتالیق رکھا کرتے تھے ، جن کی بڑی عزت و تکریم ہوتی تھی (شلبی ، اردو ترجمہ ، ص ۲۶)، متعلقہ ادبیات میں یہ بھی مذکور ہے کہ اتالیقی کا فن بعد میں کچھ بدنام بھی ہو گیا تھا ۔ کتّاب مسجدوں سے باھر بھی ہوتے تھے کیونکہ مساجد میں بچوں کی آمد و رفت سکون و صفائی میں خلل انداز ہوتی تھی ، اسی لیے ان کا مسجد سے ملحق کسی مکان میں یا گھروں میں ہونا زیادہ مناسب خیال کیا گیا ۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ میری ماں نے مجھے (ایک گھریلو) کُتّاب میں داخل کرایا ، جب میں نے قرآن مجید حفظ کر لیا تب میرا داخلہ مسجد میں ہوا (ابن عبدالبر قرطبی : مختصر جامع بیان العلم، ۱ : ۹۸)۔

کتب فروشوں کی دکانیں : عہد اسلامی میں تعلیم کے وسیع سلسلے اس امر سے بھی ثابت ہوتے ہیں کہ کتب فروشوں کی دکانیں بھی بے ضابطہ قسم کی درسگاھیں بن گئی تھیں ۔ منظّم کتب خانوں کا رواج دور عباسیہ کی ابتدا میں ھو گیا تھا اور بعد میں آگے چل کر ان کے الگ بازار بھی قائم ہونے لگے ، چنانچہ طولونیوں اور اخشیدیوں کے دور میں مصر میں الورّاقوں کا الگ بازار تھا ۔ تاریخ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان دکانوں میں مناظرے اور مباحثے بھی ہوتے تھے اور اھل علم اپنی اپنی مشکلات علمی کے بارے میں یہاں بحث و مشورہ کرتے تھے ۔

المقریزی نے الخطط میں جا بجا ان بازاروں کا ذکر کیا ہے ۔ یہ الورّاق اھل علم ہوتے تھے ، جیسا کہ الفہرست کے مصنف ابن النّدیم کو الورّاق کہا جاتا تھا ۔ کتابوں کی بڑی دکانوں کے علاوہ بعض اوقات عام دکانوں پر بھی تعلیم کی صورت نکل آتی تھی ۔ اگرچہ ذاتی مکانوں میں تعلیم صاحب خانہ اور متعلم دونوں کے لیے کسی نہ کسی پہلو سے تکلیف دہ ہوتی تھی ، تاہم اس کی مثالیں بہت ملتی ھیں ۔ بقول العبدری (المدخل، ۲ : ۹۷) عوام کی تعلیم کے لیے بہترین جگہ مسجد ہے، لیکن ذاتی مکانات میں بھی تعلیم ہوتی ہے (تفصیل کے لیے الشلبی، ص ۳۱ ببعد)۔

یہاں ان ادبی نشستوں کا سرسری ذکر بھی مفید ہوگا جو سلاطین و امرا کے درباروں اور دیوان خانوں میں ہوا کرتی تھیں ۔ اگرچہ ان کا تعلق تعلیم سے نہیں ، تاہم ان سے بھی تعلیمی ضرورت کسی حد تک پوری ہوتی تھی ۔ ان درباری مذاکروں کی تفصیل ابو حیّان : الامتاع والمؤانسة، ۱ : ۱۱۸ تا ۱۲۰، میں ملے گی (الشلبی، کتاب مذکور، ص ۳۹)۔

تعلیم علوم لسانیہ کے لیے تحقیق کی ضرورت واضح ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ھیں کہ صحیح و فصیح زبان کے علم کے لیے بہت سے علما بادیہ نشینوں سے رجوع کیا کرتے تھے، کیونکہ ان کی زبان شہریوں کے مقابلے میں بگاڑ سے محفوظ تھی۔

ان سب باتوں کے باوجود سچ یہ ہے کہ دور اسلامی کی مذکورہ بالا سرگرمیاں عوام میں تعلیم پھیلانے کے لیے تھیں ۔ تحصیل علوم کے باضابطہ بڑے مرکز (مساجد یا مدارس میں) بھی اتنی کثرت سے قائم ہوے اور ان کا نظم و ضبط اتنا محکم تھا کہ مغرب کے لیے قابل رشک سرچشمہ فیض

ثابت ہوا۔ تعلیم کا مسجدوں سے مدارس میں منتقل ہونا بھی بعض معاشرتی اسباب کے زیر اثر تھا۔ طلبہ کی کثرت اس کا ایک بڑا سبب تھا؛ دوسرا یہ کہ تعلیم کے ساتھ بحث و مناظرہ کے رواج عام کی وجہ سے ایک ایسی فضا پیدا ہونے لگی، جو مسجدوں کے سکون و تقدس کے منافی تھی؛ لہٰذا مسجد سے باہر اعلٰی تعلیم کے مراکز (مدارس) کا قیام ناگزیر ہو گیا۔ جب تعلیم میں رحلۃ (سفر برائے طلب علم) کا رواج زیادہ ہوا تو بیرونی طلبہ کے لیے سکونتی مکانات اور اقامتی مدارس کی ضرورت پڑی۔ ظاہر ہے یہ سہولت مسجد میں میسر نہیں تھی۔

تعمیر و تاسیس مدارس کے سلسلے میں نظام الملک طوسی (م ۴۸۵ھ/ ۱۰۹۲ء) کا نام روشن حروف میں لکھے جانے کے لائق ہے۔ وہ الپ ارسلان اور ملک شاہ سلجوقی کا وزیر تھا۔ اس نے سلاجقہ کی قلمرو میں تقریبًا ہر بڑے شہر میں بڑے مدارس قائم کیے، جنھیں آج کی اصطلاح میں یونیورسٹیاں کہنا چاہیے۔ دوسرا بڑا نام نورالدین زنگی (م ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء) کا ہے۔ پھر پورے ایوبی خاندان کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس عہد میں مدارس بڑی کثرت سے قائم ہوئے [تفصیل کے لیے رک بہ مدرس و مکاتب؛ نیز الشلبی: کتاب مذکور، ص ۵۵ ببعد؛ شبلی نعمانی: مقالات و رسائل)۔ تاسیس مدارس صرف انھی خاندانوں تک محدود نہیں بلکہ فی الحقیقت مشرق سے مغرب تک عہد اسلامی کے ہر دور میں حکومتی اور نجی مدارس اس کثرت سے قائم ہوئے کہ بعض مغربی مصنفین کو تعلیم اور علم کے اس بے مثال غیر معمولی فروغ پر تعجب ہوتا ہے۔ ان مدارس میں مختلف ضرورتوں کے لیے جو انتظامات و مقامات تھے ان کا حال الشلبی نے بیان کیا ہے (اردو ترجمہ، ص ۹۰ ببعد)۔ جامعۃ الازہر کی عظیم درسگاہ کے لیے دیکھیے Dodge Bayard: *al-Azhar*، واشنگٹن؛ سلیمان احمد الحنفی الزیاتی، کنز الجواہر فی تاریخ الازہر، قاہرہ (نواح ۱۳۲۲ھ)؛ مصطفٰی بیرم: رسالۃ فی تاریخ الازہر، قاہرہ ۱۳۲۰؛ محمود ابوالعیون: الجامعۃ الازہر نبذۃ فی تاریخہا، قاہرہ ۱۳۲۲؛ تاریخ اصلاح فی الازہر، مطبوعۂ قاہرہ؛ محمد عبدالمنعم: الازہر فی الف عام، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء، ۳ جلد، جس میں قدیم دستاویزات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یورپ پر مسلمانوں کے علوم اور ان کی یونیورسٹیوں کے علمی اثرات کے لیے دیکھیے ایرانی مصنف نخستین کی انگریزی کتاب *History of Islamic origins of Western Education, 800-1300*، مطبوعۂ امریکہ۔

متفرقات: تعلیم کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں گزشتہ اوراق میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، تاہم خوف تکرار کے باوجود بعض اہم نکات کی طرف اشارہ مفید ہوگا:

استاد: دور اسلامی کی یہ خصوصیت قابل توجہ ہے کہ اس میں استاد سے مراد صرف وہی شخص نہیں، جو کسی مدرسے میں پڑھاتا ہو، بلکہ ہر وہ شخص جو کسی نہ کسی طور پر کسی کو کچھ سکھاتا ہو، استاد کہلاتا تھا۔

اساتذہ کے تین درجے تھے: (۱) معلّمین کتب؛ (۲) اتالیق؛ (۳) معلّمین مساجد و مدارس۔ ظاہر ہے ان سب کا درجہ ایک نہ تھا۔ ان میں کوئی نامور تھا، کوئی عالم اور کوئی محض برائے نام۔ معلّمین میں سے بعض کے متعلق تحقیر بھی پائی جاتی ہے، مثلاً الجاحظ کی کتابوں میں عام معلّمین اور اتالیقوں کے بارے میں مذمت آمیز اقوال ملتے ہیں، لیکن اس کی البیان و التبیین اور رسالۃ المعلمین میں ان کے متعلق اچھی باتیں بھی لکھی ہیں اور یہ بھی کہہ دیا ہے کہ تحقیری باتیں

مکتبوں کے بعض استادوں (معلم الصّبیان یا میاں جی) اور بعض نجی اتالیقوں کے بارے میں ہیں۔ بعض استاد بھی ایسے لوگ ہو گزرے ہیں جن کی فضیلت کا ہر کوئی قائل تھا اور اکابر اساتذہ کو تو معاشرے میں اتنی عظمت حاصل تھی کہ بڑے بڑے خلفا اور سلاطین ان کے سامنے جھکتے تھے اور یہ بھی مدنظر رہے کہ عام مدارس میں سلاطین و امرا کے بچوں کو باقی طلبہ سے بلند تر نہیں سمجھا جاتا تھا (الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۲۱۰، ۱۰۸)۔

جیسا کہ اس مقالے میں بار بار ذکر آیا ہے، عہد اسلامی میں کسی دینی خدمت کے لیے، جس میں تعلیم شامل ہے، معاوضہ لینا یا طلب کرنا اچھا نہ سمجھا جاتا تھا، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حالات و ضروریات کے تحت تنخواہ دار استاد بھی رکھ لیے جاتے تھے، جن کی تنخواہیں معقول ہوتی تھیں، خصوصاً جن مدارس کے ساتھ اوقاف اور جائیدادیں بھی ہوتی تھیں، ان کے اساتذہ کو اچھا حق الخدمت ملتا تھا تاکہ وہ باوقار زندگی بسر کر سکیں۔ اس کے علاوہ انعام و اکرام اور نذرانے کے سلسلے بھی تھے، جو بطور عقیدت ہوتے تھے، جنھیں کسی طور قابل اعتراض قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ جامعات کے مدرّسین باوقار زندگی بسر کرتے تھے، البتہ خالص علوم دینیہ کے اساتذہ "علم کو نہ بیچنے" کی اخلاقی ہدایت کے تحت خود ہی دستکش رہتے اور تنگ حالی کو گوارا کرتے تھے۔

اساتذہ کا ایک اور سلسلہ: اساتذہ اور طلبہ کے درمیان ایک اور سلسلہ بھی ہوتا تھا، جسے معید کہتے تھے، معید بھی استاد کے درس میں شریک ہوتا تھا اور بعد میں طلبہ کے سامنے سبق کو دہراتا تھا۔ اس کا ذکر نظامیہ مدارس کے سلسلے میں ملتا ہے۔ ایوبی دور میں بھی ایسے لوگ موجود تھے۔

استاد کے درسی طریقے اور نفسیات تعلیمی: اس موضوع پر اسلامی ادبیات میں خاصا مواد ملتا ہے۔ یہ تفاصیل ماہر معلّمین کے ضمن میں دی جا چکی ہیں۔

انعام: طلبہ کی حوصلہ افزائی بذریعہ انعام بھی مروج رہی۔ بعض اوقات لائق طلبہ کو اونٹوں پر بٹھا کر جلوس نکالا جاتا تھا اور لوگ چھتوں سے بادام وغیرہ ان پر نچھاور کرتے۔

تعلیمی اسناد: ابتدا میں سندات کا رواج نہ تھا، لیکن جب تعلیم حدیث کا رواج عام ہوا تو حدیث کی تقدیس کی خاطر ضروری ٹھیرا کہ حدیث کے درس کو مستند بنایا جائے اور صرف باقاعدہ فارغ التحصیل کو یہ سند دی جائے کہ متعلم نے مستند اساتذہ سے حدیث کی تحصیل کی ہے۔ ابتدا میں یہ سند طالب علم کی مطالعہ کردہ کتاب کے آغاز میں سادہ ورق پر لکھ دی جاتی تھی، لیکن اور طریقے بھی تھے (دیکھیے الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۳۱۲)۔ یہ سند براہ راست استاد سے پڑھنے کی ہوتی تھی۔ اسے اصطلاح میں سماع کہتے تھے، ایکن ایک طریقہ اور بھی تھا، جسے اجازہ کہا جاتا تھا، یعنی کسی استاد سے براہ راست پڑھے بغیر کسی استاد کی طرف سے پڑھانے کی اجازت مل جاتی تھی، لیکن اس کے لیے کچھ شرطیں تھیں، جن سے اس امر کا یقین حاصل کر لیا جاتا تھا کہ اجازہ طلب کرنے والا واقعی کسی کتاب کو پڑھانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ بعض اوقات سند کے اندر ہی اجازہ کا ذکر ہوتا تھا۔ سند کا رواج خاص طور سے علم طب میں رائج رہا۔ دسویں صدی عیسوی کے اوائل سے طبیبوں کے لیے سند لازمی ہو گئی۔ اس کے بغیر علاج معالجے کی اجازت نہ تھی [نیز رک بہ اجازہ]۔

اساتذہ کا لباس: اساتذہ کا لباس وہی ہوتا تھا جو عام علما کا ہوتا تھا۔ اندلس اور مصر و شام میں طیلسان کا رواج ایک خصوصی رسم کا درجہ رکھتا ہے۔

انجمنیں: اسلامی ادبیات میں اساتذہ کی انجمنوں کا ذکر آتا ہے اور ان سے اساتذہ کے حقوق کا تحفّظ مقصود تھا ۔ یہ انجمنیں نقابت کے عہدے سے موسوم تھیں اور نقیب ان انجمنوں کے صدر تھے ۔ فاطمی دور میں نقیب النقباء کا بھی پتہ چلتا ہے ۔

طلبہ کی تربیت میں سخت کوشی: مسلمان طالب علم بڑے محنتی، جفاکش، سخت کوش اور پر جوش رہے ہیں ۔ علم کے لیے سفر اختیار کرنا ایک عام بات تھی اور سختیاں جھیلنے میں ان کی مثال نہیں ملتی ۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ بچوں کی نگرانی کی ذمہ داری والدین پر ہے ۔ بچے والدین کی نقل کرتے ہیں، اس لیے والدین کو اچھے نمونے قائم کرنے چاہئیں ۔ الغزالیؒ کی رائے میں بچوں کو سخت اور ناھموار زندگی کا عادی بنانا چاہیے نہ کہ عیش و تنعّم کا ۔ ان میں خود داری، شرم و حیا اور خلوص کے اوصاف پیدا کرنے چاہئیں ۔

تعلیم میں ارزانی اور مساوات: مسلمانوں نے اس کا بڑا خیال رکھا ہے کہ افلاس لائق طلبہ کے راستے میں حائل نہ ہو ۔ بعض اوقات استاد اپنے شاگردوں کی مالی امداد کیا کرتے تھے ۔ نظام الملک نے اپنے مدارس میں مفت تعلیم جاری کی، جہاں طلبہ کو وظائف بھی دیے جاتے تھے ۔ نور الدین زنگی کے مدارس میں تعلیم مفت تھی ۔ جامعۂ ازھر میں مختلف ملکوں کے رواق تھے ۔ یہ طلبہ مفت تعلیم حاصل کرتے تھے ۔ عہد اُموی میں بھی تعلیم مفت تھی ۔ ابتدائی تعلیم خاص طور سے مفت رہی ۔ یتیموں کے لیے مفت تعلیم کے خصوصی انتظامات تھے ۔

طلبہ کی نگرانی اور رہنمائی: الاصفہانی کے نزدیک استاد پر لازم تھا کہ اپنے مضمون کے لیے لائق شاگردوں کا انتخاب کرے (محاضرات الادباء، ص ۲۵) ۔ یہی رائے الزرنوجی کی ہے (تعلیم المتعلم، ص ۱۳۷) ۔ ابن سینا کے نزدیک بچے کو وہی تعلیم دینی چاہیے جس کے لیے وہ موزوں ہے ۔ اس غرض کے لیے استاد کو چاہیے کہ بچے کی خاص صلاحیتوں کا مطالعہ کرے ۔ اگر وہ ایک مضمون میں نہ چل سکے، تو دوسرے مضمون میں داخلہ لینے کا مشورہ دے ۔ حاجی خلیفہ نے لکھا ہے کہ ابتدا میں سب بچوں کو ایک جگہ یکساں مروجہ نصاب پڑھایا جائے ۔ آگے چل کر استعداد کے مطابق ہر بچہ اپنا ایک شعبہ پسند کر لے (کشف الظنون، ص ۲۹) ۔ ذہانت کا امتحان لینے کی ضرورت پر بھی بڑا زور دیا جاتا تھا (منہاج المتعلم) ۔

کم عمری میں تحصیل علم: حدیث میں آیا ہے: اُطْلُبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ اِلَى اللَّحْدِ ۔ اس لحاظ سے طلب علم میں عمر کی کوئی قید نہیں تاہم جس قدر ممکن ہو تعلیم شروع کر دینے پر زور دیا جاتا تھا ۔ ابن جماعۃ کے نزدیک کم عمری میں تعلیم کا آغاز لازم ہے (تذکرۃ السامع و المتکلم، ص ۷۰) ۔ اسی قسم کے رجحان کا یہ نتیجہ تھا کہ اکثر اکابر علم کم عمری ہی میں فارغ التحصیل ہو جاتے تھے ۔ امام شافعیؒ اور سہل التستری نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا ۔ امام شافعیؒ نے دس برس کی عمر میں الموطأ ختم کر لی تھی (حسن المحاضرۃ، ص ۱۲۴) ۔ بو علی سینا نے دس سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور دوسرے علوم بھی پڑھ لیے تھے (ابن خلکان، ص ۹۳۷) ۔ کم عمر میں فارغ التحصیل ہونے کی مثالوں کے لیے دیکھیے مناظر احسن گیلانی: عہد اسلامی میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت ۔

کمرہ جماعت کا طول و عرض: مساجد میں جو تعلیم ہوتی تھی اس میں درجہ بندی نہ ہو سکتی تھی، کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ حلقہ ہائے درس

بن سکتے تھے، لیکن مدارس میں کچھ نہ کچھ حد بندی لازم تھی ۔ یہ بیس سے لے کر پچاس تک تھی، لیکن اگر مدارس میں گنجائش نہ ہوتی تو طلبہ مساجد کے حلقہ ہائے درس میں شریک ہو جاتے تھے ۔

جسم و دماغ کا تعلق : مسلمان ماہرین تعلیم اس امر کا خیال رکھتے تھے کہ متعلم کے دماغ پر اتنا ہی بوجھ ڈالا جائے جتنے کا بچے کا جسم متحمل ہو سکے ۔ اس سلسلے میں توسط کا مشورہ دیا جاتا تھا، اسی لیے الاصفہانی نے وقفہ اور تعطیل پر زور دیا ہے (محاضرات الادباء، ص ۲۸) ۔ ہفتے میں ایک دن جمعہ کو تعطیل ہوتی تھی اور جمعرات کو نصف ۔ تہواروں پر بھی تعطیل ہوتی تھی اور سال میں ایک بار تعطیل کلاں ۔ امام غزالیؒ نے تلقین کی ہے کہ مدارس میں کھیل کود کا انتظام کرنا چاہیے (الاحیاء، ص ۵۹) ۔ یہی خیال العبدری (المدخل، ص ۲۱۲) اور ابن جماعة (تذکرة السامع) کا ہے ۔ حضرت عمرؓ نے ہدایت کی تھی کہ بچوں کو تیراکی، نیزہ بازی اور شہسواری سکھائی جائے ۔ جماعت درس میں بھی طلبہ کو صحت مند انداز میں بیٹھنے کا خاص خیال رکھا جاتا تھا (کتاب التعلیم و الارشاد، ص ۵۴۰) ۔ امام غزالیؒ نے منہاج التعلیم میں طلبہ کے فرائض کی تفصیل دی ہے ۔ حصول تعلیم میں طلبہ کی جد و جہد کی جزئیات اکثر کتابوں میں موجود ہیں (الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۴۴ ببعد) ۔

تعلیم نسواں : السلبی کا یہ قول قابل توجہ ہے کہ عورتوں میں مردوں کی بہ نسبت تعلیم کا رواج کم رہا، لیکن ہر دور میں پڑھی لکھی خواتین کے تذکرے کتابوں میں آتے ہیں (احمد شلبی : تاریخ التربیة الاسلامیة، ص ۲۸۳ تا ۲۹۳) ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں میں تعلیم تھی ۔ کم رواجی کا باعث دراصل وہ تمدنی اور معاشرتی احوال تھے، جن میں مرد و زن کے فرائض کے دائرے جدا تھے اور یہ تقسیم عمل قدرتی تھی ۔ اس کا تعلق مرد اور عورت کی جداگانہ طبعی اور جسمانی ساخت سے ہے ۔ جدید دور کی مغربی عورتوں کا یہ دعوی مضحکہ خیز ہے کہ عورتیں ہر وہ کام کر سکتی ہیں جو مرد کرتے ہیں ۔ کرنے کو تو آج کل اس کی کوشش کی جاتی ہے، مگر کارکردگی کا فرق واضح ہے اور بعض کام تو ایسے ہیں جنھیں عورتیں خود ہی نہیں کرتیں، کیونکہ وہ مشقت طلب ہیں ۔

فرائض کے دائروں کے اس اختلاف کے باعث خانگی انتظام ہمیشہ عورتوں کے سپرد رہا ۔ اس کے علاوہ تربیت اطفال کی نازک ذمہ داریوں کا عمل صرف عورتیں ہی کر سکتی ہیں ۔ ان وجوہ سے تعلیم کے میدان میں بھی عورتوں کے لیے زیادہ تعلیم ضروری نہیں سمجھی گئی، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ خواندگی اور ضروری دینی تعلیم تو ہر مسلم اور مسلمہ کو یکساں دی جاتی تھی ۔ اس سلسلے میں کچھ تعصبات بھی ہوں گے، لیکن شاعر، فقیہ، عالم اور طبیب خواتین کے نام کتابوں میں آتے ہیں ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تعصب کم اور خانہ داری کی عملی مشکلات کا حصہ زیادہ رہا ہے ۔

جدید دور میں مسلمان ملکوں میں اگرچہ تعلیم نسواں پہلے سے زیادہ ہے اور تعلیم یافتہ خواتین کی تعداد ہر جگہ قابل اعتنا ہے، مگر اصولی بحثیں اب بھی جاری ہیں ۔ برصغیر میں سرسید احمد خان تعلیم جدید کے عظیم علمبردار تھے، لیکن تعلیم نسواں کے وہ بھی کھل کر حامی نظر نہیں آتے (دیکھیے اقبال علی سید : سید احمد خان کا سفر نامۂ پنجاب، لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵) ۔ علامہ اقبال دوسرے بڑے رہنما ہیں، جن کا

مسلمانان برصغیر پر گہرا اثر ہوا، لیکن وہ بھی اس بارے میں احتیاط کا مشورہ دیتے ہیں (دیکھیے اسرار خودی، نیز مقالات اقبال، مرتبہ عبدالواحد معینی) ۔ گویا اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلم ذہن اب تک مرد اور عورت کے فرائض زندگی کے الگ الگ دائروں کے تصور کے گرد گھوم رہا ہے اور مغرب کے غیر فطری امتیاز کو خانگی سکون اور خواتین کی عفت و حفاظت کے نقطۂ نظر سے شک و شبہہ کی نظر سے دیکھتا ہے ۔ معلوم نہیں، مصر، ایران اور ترکی میں ان سوالوں کا کیا جواب دیا جاتا ہے، لیکن گمان یہی ہے کہ ان ممالک میں جواب وہی دیا جاتا ہوگا جو اہل مغرب دیتے ہیں ۔ بہر حال نامور تعلیم یافتہ خواتین کے نام تذکروں میں موجود ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ علوم میں کمال حاصل کرنے میں کوئی خاص امر مانع نہیں رہا البتہ گھریلو ذمہ داریاں ضرور حائل ہوتی ہوں گی ۔

حلقہ اور اسالی: پڑھانے کے طریقوں میں حلقے کی اہمیت ہمیشہ رہی ہے ۔ استاد کسی دیوار یا ستون سے کمر لگا کر بیٹھ جاتا تھا اور شاگرد اس کے سامنے حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے تھے، خصوصی مہمان استاد کے قریب بیٹھتے تھے ۔ دوسری طرف املا کرانے والے ہوتے تھے ۔ امالی کے کچھ سلسلے محفوظ بھی ہیں ۔

آیات قرآنیہ کی تلاوت اور درود و سلام کے بعد استاد اپنی یادداشتوں کی مدد سے پڑھاتا تھا ۔ سبق کے ختم ہونے پر ایک دو طلبہ کے لکھے ہوئے اشارات پر نظر ڈال کر اصلاح کر لیا کرتا تھا، کبھی اس پر دستخط بھی کر دیتا تھا، کبھی اجازت نامہ بھی لکھ دیتا تھا ۔ عموماً طلبہ سبق سے ایک روز پہلے متن پر خود نظر ڈال لیا کرتے تھے اور بحث و مباحثہ بھی کر لیتے تھے ۔ ابن خلدون نے بتایا ہے کہ استاد تین بار سبق پڑھاتے تھے ۔ پہلے تقریر، پھر وضاحت اور تیسری مرتبہ مشکل مقامات کی مزید وضاحت؛ سامعین کو سوال کرنے کا پورا حق تھا ۔ بعض اوقات شاگرد مؤدبانہ طور سے اختلاف رائے کا اظہار بھی کر لیتا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ سوال کرنے اور غور و فکر کرنے سے علم بڑھتا ہے ۔ بحث و مباحثہ کے بھی کچھ آداب تھے ۔ بدنیتی سے یا استاد کو پریشان کرنے کی غرض سے سوال کرنے کی بڑی مذمت کی ہے ۔ بعض اوقات استاد بھی طلبہ سے سوال کیا کرتا تھا ۔

مدارج تعلیم: بالکل آج کل کی طرح اسلامی دور میں بھی مدرسے کے نظام کی پختگی کے بعد تعلیم کے مدارج بڑی حد تک مقرر ہو گئے تھے: ابتدائی، ثانوی، جامعاتی اور تحقیقی و تصنیفی، لیکن ان سب مدارج کی تعلیم ضروری نہیں کہ ایک ہی جگہ ہوتی ہو ۔ مختلف مساجد و مدارس میں مختلف درجوں کی تعلیم بھی ہوتی ہوگی ۔ البتہ نظامیہ اور نوریہ مدرسوں میں ایک ہی جگہ سب درجے تعلیم میں شامل تھے ۔

اقامتی تعلیم: ہر مدرسے کے ساتھ تو نہیں لیکن اکثر بڑے مدرسوں کے ساتھ اقامت کا انتظام بھی ہوتا تھا ۔ جامعۂ ازہر میں مختلف ممالک کے نام سے اقامت خانے (رواق) ہوتے تھے، طعام کے علاوہ بعض اوقات شیرینی بھی دی جاتی تھی ۔ ہوسٹلوں کے ساتھ کتاب خانے بھی ہوتے تھے ۔ ابن جماعۃ نے تذکرۃ السّامع و المتکلم میں اقامتی مدارس کے قواعد و ضوابط درج کیے ہیں اور لکھا ہے کہ مدارس نسواں الگ ہوتے تھے ۔ علاوہ ازیں اس نے دوسرے آداب بھی قلمبند کیے ہیں (احمد الشلبی، اردو ترجمہ، ص ۲۲۷) ۔

علوم کی تعلیم اور تکنیک اور مدارج و مقدار کے سلسلے میں القرطبی کے تصورات قابل توجہ ہیں، جو اس مقالے میں پہلے درج ہو چکے ہیں ۔

یہ بھی مدنظر رہے کہ اس مقالے میں جدید دور کے مغربی طریقے کی تعلیم کا ذکر دانستہ نہیں کیا گیا، کیونکہ اس موضوع پر مختلف زبانوں میں کتابیں مل جاتی ہیں [نیز رک بہ مقالہ مسجد].

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [سید عبداللہ، رئیس ادارہ نے لکھا] [علما کا ذکر معلمین کے ضمن میں آگیا ہے].

(ادارہ)

مُتَفَرِّقہ: (ع)، اس محافظ دستے کا نام جو زمانۂ قدیم کے ترکی دربار میں عثمانی سلاطین کی حفاظت کے لیے مقرر تھا ۔ رسالے کے افراد کو بھی مُتَفَرِّقہ کہتے تھے ۔ ان کا کام فوجی نوعیت کا تھا اور نہ ھی درباری، بلکہ بالکل چاؤش [رک باں] جیسا تھا، لیکن ایسے کم و بیش اھم سیاسی یا عوامی کاموں کے لیے استعمال کیا جاتا تھا ۔ چاؤش کی طرح متفرقہ بھی گھڑ سوار دستہ تھا ۔ بعد میں متفرقہ کو گدکلی یا زعامت لی اور غیر جاگیردار کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔ ان کے سردار کو بھی متفرقہ آغاسی کہتے تھے، وقت کے ساتھ ساتھ ان کی تعداد بڑھتی گئی ۔ آخرکار سولھویں صدی عیسوی میں ان کی تعداد ۱۲۰ مقرر کر دی گئی (.G.O.R، بار دوم، ۳ : ۸۹۰)، لیکن انیسویں صدی عیسوی میں فان ھامر نے ان کی تعداد ۵۰۰ بتائی ھے ۔ باب عالی بعض اوقات اس منصب کو بہت اھمیت دیتا تھا تاکہ غیر ملکی حکومتیں ان کو غیر معمولی سمجھ کر سفیر کا درجہ دیں (.G.O.R، بار دوم، ج ۳، ص ۹۲۹).

ترکی کا مشہور مصوّر ابراھیم متفرقہ بھی انھیں میں سے تھا ۔ اگرچہ متفرقہ کے عہدے کی مختلف توجیہات بیان کی گئی ھیں، لیکن دل لگتی بات یہ ھے، چونکہ ایسے مختلف کام سونپے جاتے تھے، اس لیے ایسے متفرقہ کہتے تھے.

مآخذ: J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، وی آنا ۱۸۱۵ء، ۲ : ۵۵، ۱۰۵؛ (۲) Ricaut : *Histoire de l' Etat Présent de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۳۳۸.

(J. H. KRAMERS)

مُتَقارِب: (ع)، عربی عروض میں پندرھویں بحر کا نام ۔ اس کے چار رکن فی مصرعہ ھوتے ھیں ۔ اس کے دو عروض ھیں اور چھ ضربیں.

عروض اول:

فعولن فعولن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعولن فعول
فعولن فعولن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعولن فَعَل
فعولن فعولن فعولن فعولن
فعولن فعولن فعولن فَعْل

عروض دوم:

فعولن فعولن فعل   فعولن فعولن فعل
فعولن فعولن فعل   فعولن فعولن فعل

ضرب کے سوا اور جگہ رکن فعولن کا نون اکثر گر جاتا ھے اور وہ فعول رہ جاتا ھے ۔ عروض اول کے طور پر استعمال کرتے ھوے اس میں مفصلۂ ذیل مزید تغیّرات ھوتے ھیں: فعول اور (فعلن) فَعَل ۔ بقول الخلیل، جو رکن ضرب کے ماقبل ھو اس میں کوئی تغیر نہیں ھوتا ۔ پہلے مصرع کا پہلا رکن جو نظم کی پہلی سطر میں ھو (عولن) فِعلن اور (عولُ) فِعلُ بھی ھو سکتا ھے.

مآخذ: [دیکھیے مقالہ بحر و عروض].

(محمد بن شنب)

المُتَّقی لِلّٰہ: ابو اسحٰق ابراھیم، عباسی خلیفہ جو ایک کنیز خلوب سے المُقتَدِر [رک باں] کا

بیٹا تھا، وہ ربیع الاوّل ۳۲۹ھ/دسمبر ۹۴۰ء میں اپنے بھائی الرّاضی کی جگہ تخت نشین ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ الرّاضی کے انتقال کو پانچ دن گذر گئے جب کہیں جا کر اس کا جانشین منتخب کرنے کا انتظام کیا گیا۔ المتّقی نے تخت پر بیٹھتے ہی امیر الامرا بجکم [رک باں] کو اس کے عہدے پر مستقل کر دیا؛ تاہم اس کی موت کے بعد فوج میں ترکوں اور دیلمیوں کا باھمی نزاع ہو گیا۔ ابو عبداللہ البریدی [رک بہ البریدی] نے پایۂ تخت پر قبضہ کر لیا لیکن وہ صرف چند ہفتوں تک ہی اسے اپنے تصرف میں رکھ سکا، کیونکہ اسے دیلمی سردار کورتگین نے نکال باہر کیا، لیکن کورتگین کو جلد ہی ابن رائق [رک باں] نے مار بھگایا۔ جب ابو عبداللہ نے اپنے بھائی ابوالحسن کو ایک فوج دے کر بغداد پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا، تو خلیفہ اور ابن رائق بھاگ کر الموصل میں حمدانیوں کے پاس چلے گئے (جمادی الآخرہ ۳۳۰ھ/ فروری - مارچ ۹۴۲ء)۔ ابن رائق کے قتل کے بعد حمدانی ابو محمد الحسن امیر الامرا مقرر ہوا اور اسے اعزازی لقب ناصر الدّولہ عطا ہوا۔ بغداد پر قبضہ کر لینے میں اسے کوئی دشواری پیش نہ آئی۔ کچھ دن بعد ترکی سپہ سالار توزون نے بغاوت برپا کر دی اور ناصر الدّولہ کو دارالخلافہ خالی کرنا پڑا، توزون رمضان ۳۳۱ھ / جون ۹۴۳ء میں وہاں امیر الامرا کی حیثیت سے داخل ہوا۔ المتّقی نے بہت جلد محسوس کر لیا کہ اس دفعہ بھی حمدانیوں کی پناہ لیے بغیر چارہ نہیں؛ چنانچہ اگلے سال کے شروع ہی میں (خزاں ۹۴۳ھ) وہ الموصل بھاگ گیا اور وہاں پہنچ کر الرّقہ میں اقامت گزیں ہو گیا۔ جب توزون نے ناصر الدّولہ سے صلح کر لی تو المتقی نے مصر کے اخشیدی حکمران سے امداد کی درخواست کی۔ وہ رجب ۳۳۲ھ / مارچ ۹۴۴ء) میں الرّقہ میں آیا، لیکن گفت و شنید ناکام رہی، اور آخر کار خلیفہ توزون پر اعتماد کر کے واپس آ گیا اور اس نے پختہ قسمیں کھا کر اس سے وفاداری کا عہد و پیمان کیا، لیکن جب وہ اس کے قابو میں آ گیا تو توزون نے اس کی آنکھیں نکلوا دیں (صفر ۳۳۳ھ / اکتوبر ۹۴۴ء)۔ اس کے بعد المستکفی کی معزولی کا اعلان کر دیا گیا۔ المتقی شعبان ۳۵۷ھ / جولائی ۹۶۸ء میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) المسعودی: مُرُوج، مطبوعۂ پیرس، ۸: ۳۴۴ تا ۳۷۶؛ ۹: ۳۸، ۵۲؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۸: ۲۷۵ ببعد؛ (۳) ابن الطِّقْطَقی: الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۸۵ تا ۳۸۸؛ (۴) ابن خلدون: العِبر، ۳: ۴۰۹ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۶۸۰ ببعد؛ (۶) Muller: *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۱: ۵۶۶ ببعد؛ (۷) Muir: *The Caliphate, its Rise, Decline and Fall*، بار سوم، ص ۵۷۹ ببعد؛ (۸) Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، ص ۵۰۶، ۱۹۵۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

اَلْمُتَّقِی الْہِنْدی: عربی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف؛ ان کا اصلی نام علی بن حُسام الدّین بن عبدالملک بن قاضی خان (القرشی) الشّاذلی القادری تھا۔ وہ برہان پور و صوبجات متوسط میں جونپور [رک باں] کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے سلسلۂ چشتیہ میں [پہلے شیخ بہاؤ الدّین پھر ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے شیخ عبدالحکیم کے ہاتھ پر برہان پور میں بیعت کر کے خرقۂ خلافت حاصل کیا]۔ اس کے بعد وہ ملتان چلے گئے اور شیخ حسام الدّین المتقی کے درس میں شریک [ہو کر دو

سال تک تفسیر بیضاوی اور دیگر کتب پڑھیں] اور اسی نسبت سے انھیں المتقی کہتے ہیں۔ انھوں نے ہندوستان میں اپنی زندگی کا باقی ماندہ حصہ بہادر شاہ کے عہد میں احمد آباد میں گزارا، لیکن جب ہمایوں نے ۹۴۱ھ/۱۵۳۴ء میں بہادر شاہ کو شکست دی تو وہ ہندوستان سے مکہ مکرمہ چلے گئے [اور وہاں تقریباً پینتیس برس تک قیام پذیر رہے۔ اس قیام کے دوران میں شیخ ابو الحسن الشافعی اور شیخ شہاب الدین احمد بن حجر المکی سے علم حدیث حاصل کیا] اور قادری اور شاذلی سلسلوں میں داخل ہو گئے [ان کے زہد و تقوی، ذکر و فکر، علم و فضل اور اتباع سنت نبویؐ کی وجہ سے] بے شمار لوگ ان کے مرید ہو گئے۔ انھوں نے ایک برگزیدہ ولی اور متبحر عالم کی حیثیت سے تقریباً نوے سال کی عمر میں بمقام مکۂ مکرمہ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ء میں انتقال کیا۔

[قیام مکۂ مکرمہ کے دوران میں علی متقی دو مرتبہ گجرات (ہندوستان) آئے اور وہاں کے سلطان محمود شاہ ثالث کو مشورہ دیا کہ وہ قوانین شریعت اسلامی کو سختی سے نافذ کرے (دیکھیے نزہۃ الخواطر، ۴ : ۲۳۵)۔

ان کے شاگردوں کا حلقہ بڑا وسیع تھا۔ ان کے نامور شاگردوں میں شیخ جمال الدین محمد بن طاہر محدث پٹنی (م ۹۸۶ھ/۱۵۷۸ء)، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، شیخ رحمت اللہ سندھی اور شیخ عبداللہ سندھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

شیخ علی المتقی کی تصانیف کا دائرہ خاصا وسیع ہے۔ تفسیر، حدیث اور تصوف ان کے خاص موضوع رہے ہیں۔ ان کی مؤلفات میں مندرجہ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں :

۱۔ شئون المنزلات : قرآن مجید کی آیات کے شان نزول، نیز لغوی، نحوی اور بلاغی بحثیں کی گئی ہیں۔ صرف شان نزول سے متعلق آیات کی تفسیر بیان کی گئی ہے]۔

۲۔ البرہان فی علامت مہدی آخر الزمان : حضرت امام مہدی کے حالات اور دنیا کے آخری زمانے میں ان کے ظہور کا بیان [السیوطی کے رسالہ عرف الورد کو اضافات کے ساتھ از سر نو مرتب کیا اور محمد جونپوری کی مہدویت کی تردید کی ہے]۔

(۳) البرہان الجلی فی معرفۃ الولی؛ (۴) تلخیص البیان فی علامات مہدی آخر الزمان؛ (۵) جوامع الکلم فی المواعظ و الحکم، اخلاقی اقوال کا مجموعہ؛ (۶) ہدایۃ ربی عند فقد المربی؛ (۷) [شمائل النبی] صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم؛ (۸) کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال۔ السیوطی کی جامع المسانید یا جامع جمع الجوامع یا الجامع الکبیر کا منقح نسخہ، جسے بترتیب ابواب مرتب کیا (مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۱۲ھ؛ بار دوم حلب)؛ (۹) المواہب العلیہ فی جمع الحکم القرآنیہ و الحدیثیہ؛ (۱۰) منہج العمال فی سنن الاقوال، السیوطی کی مشہور و معروف تصنیف الجامع الصغیر کا خلاصہ جس میں ابجدی ترتیب سے احادیث معتبرہ کو ابواب پر تقسیم کیا گیا ہے؛ [(۱۱) الفصول شرح جامع الاصول]؛ (۱۲) مختصر النہایہ، الجزری کی لغت احادیث کا خلاصہ جس کا نام النہایۃ فی غریب الحدیث ہے؛ (۱۳) نعم المعیار و المقیاس لمعرفۃ مراتب الناس، [ان کے ایک معاصر عبدالقادر بن احمد بن علی الفاکہی (م ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء) نے ان کے حالات زندگی اور مناقب پر ایک رسالۃ بعنوان القول النقی فی مناقب المتقی لکھا تھا]۔

مآخذ : (۱) عبدالحق الدہلوی : اخبار الاخیار،

ص ۲۳۹؛ (۲) آزاد بلگرامی: سبحة المرجان، ص ۳۳؛ (۳) فقیر محمد: حدائق الحنفیہ، ص ۳۸۲؛ (۴) صدیق حسن خان: ابجد العلوم، ص ۸۹۵؛ (۵) Rieu: *Persian Cat*، ص ۳۵۶؛ (۶) Brockelmann: *GAL*، ۲: ۳۸۳؛ [تکملہ، ۲: ۵۱۸ تا ۵۱۹]؛ (۷) عبدالقادر العیدروس: النور السافر، ص ۳۱۵؛ زبید احمد: *Contribution of India to Arabic literature* بعہد اسلامیہ؛ بالخصوص ماخذ کے لیے ص ۳۶۲، (لاہور ۱۹۴۶ء)؛ (۹) عبدالحی: نزھة الخواطر، ۵: ۳۳۳ تا ۳۴۴، حیدر آباد (دکن) ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء، ص ۳۲۶؛ (۱۱) آزاد بلگرامی: مآثر الکرام، (دفتر اول)، ص ۱۹۲ تا ۱۹۳؛ (۱۲) خلیل الرحمٰن: تاریخ برہان پور، (دہلی ۱۳۱۷ھ)، ص ۱۱۶ تا ۱۱۹؛ (۱۳) غلام سرور لاہوری: خزینة الاصفیاء، ۱: ۴۲۹ تا ۴۳۱؛ (۱۴) شیخ محمد اکرام: رود کوثر (لاہور ۱۹۵۸ء)، ص ۳۰۵ تا ۳۰۶؛ (۱۵) رحمان علی: تذکرۂ علماے ہند، (اردو ترجمہ از محمد ایوب قادری)، ص ۳۳۸ تا ۳۳۹؛ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بذیل جمع الجوامع].

(محمد ہدایت حسین [و ادارہ])

⊗ **مُتَکاوِس**: اصطلاحِ قافیہ اور پانچ حدودِ قافیہ میں سے ایک۔ وہ لفظِ قافیہ جس کا آخری حرف ساکن ہو اور اس ساکن سے ما قبل متصل چار حرف متحرک ہوں، جیسے وجدھا، فطرنی، غفرلی، یعنی فاصلۂ کبری، حقیقۃً یہ بحر عربی سے مخصوص ہے اور فارسی میں نادر الاتباع، نامرب و نامرغوب اور اردو بھی نامقبول، لیکن اردو اس میں عاجز نہیں ہے [نیز رک بہ مستدرک].

مآخذ: دیکھیے مقالہ مستدرک.

(مرزا ہادی علی بیگ واثق)

- **المُتَکَبِّر**: رک بہ الاسماء الحسنٰی.
- **مُتَکَلِّم**: رک بہ علم (کلام).

- **مُتَمّا**: مشرقی سوڈان کا ایک شہر (صوبہ کسلہ ضلع گلّبت)۔ متما کو سوڈان اور حبشہ کی درمیانی سرحد پر قافلوں کی اس شاہراہ کے نزدیک، جو حبشہ کی جھیل طانا اور خرطوم کے مابین جاتی ہے، ایک تجارتی منڈی ہونے کی حیثیت سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی اقتصادی قدر و قیمت میں اس وجہ سے بہت زیادہ اضافہ ہو گیا ہے کہ مصری سوڈان میں، جو کسی زمانے میں انگریزوں کے زیر تسلط تھا، زراعت کی بڑی ترقی ہوئی ہے؛ نیز اس لیے بھی جھیل طانا کی نئی جانچ اور پیمائش کی گئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس سے کافی مقدار میں پانی فراہم ہو سکتا ہے یا نہیں، جس سے مصر اور سوڈان میں آبپاشی کے ذرائع زیادہ وسیع ہو جانے کے امکانات پیدا ہو سکتے ہیں اور اس طرح ان ممالک کی مخصوص پیداوار کی مقدار اور خوبی میں، جو ان ملکوں کی بہبودی کا بڑا ذریعہ ہے، کافی اضافہ ہو جانے کی امید ہے۔

متما زمانۂ حال کی تاریخ حبشہ میں اس لیے مشہور ہے کہ شہنشاہ حبشہ (نگوسہ نگست) یوحنّیس (Yohannes) رابع اسی شہر کے قرب و جوار میں سوڈانی مہدی کے نام نہاد درویش [درویشوں] کے ہاتھ سے ۱۰ مارچ ۱۸۸۹ء کو شکست کھا کر مارا گیا تھا (یکم مکابیت ۱۸۸۱، بموجب حبشی سال)۔ یہ شہنشاہ شوا کے خلاف اس غرض سے ایک مہم تیار کر رہا تھا کہ اس علاقے کے بادشاہ منیلک (Menilek) کو مجبور کر کے اس سے قطعی طور پر منوا لے کہ وہ شہنشاہ کا مطیع فرمان اور حلقہ بگوش ہے، لیکن جب اس نے یہ سنا کہ درویشوں کی ایک فوج سرحد تک بڑھ آئی ہے اور جھیل طانا کے علاقے اور اس کے قدیم پایۂ تخت گوندر کو مہدی کے جوشیلے پیروؤں کے حملے کا خطرہ ہے تو اس نے اپنی فوج

کو لے کر واپس شمالی علاقوں کا رخ کیا اور متمّا کے مقام پر درویشوں کے سامنے صف آرا ہوا۔ ایک سخت لڑائی ہوئی، جس میں خود یوحنّیس رابع مارا گیا اور اہل حبشہ کو شکست ہوئی۔ درویشوں نے یوحنّیس کا سر کاٹ کر اپنی فتح کی نشانی کے طور پر المہدی کے پاس بھیج دیا۔

تاہم جنگ متمّا مہدی کے پیروؤں کے لیے ایک کامیاب رزیّہ سے زیادہ وقعت نہ رکھتی تھی، چنانچہ قرب و جوار کے علاقے میں لوٹ مار کرنے کے بعد وہ پھر سوڈان کو واپس چلے گئے اور انھوں نے ملک حبشہ کے کسی علاقے پر قبضہ نہ کیا۔ اس کے برعکس جنگ متمّا نے شمالی حبشہ کے شاہی خاندانوں کا خاتمہ کر دیا اور جنوبی علاقہ، یعنی شوا کی سلطنت پورے علاقے کا سیاسی مرکز بن گئی۔ جب ۱۸۸۹ء میں یوحنّیس کے قتل ہوتے ہی شاہ مینیلک (Menilek) نے اپنے نِگوسہ نگست، یعنی تمام حبشہ کا شہنشاہ ہونے کا اعلان کر دیا اور استحقاق کی بنیاد اس پر رکھی کہ شاہی خاندانی سالومانی (Salomonic) کی نسل سے ہے۔ شہنشاہ یوحنّیس کی موت کا ذکر بہت سے گیتوں اور نظموں میں کیا گیا ہے۔ موجودہ زمانے کی حبشی شاعری میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔

مآخذ: (۱) Afawark Gabra Iyasus: *Dāgmāwi Menilek*، روم ۱۹۰۹ء؛ (۲) Balatā Kheruy Walda Sellāsē: *Iyopya—nna Matammā*، عدیس ابابا ۱۹۱۸ء؛ (۳) C. Rossetti: *Storia Diplomatica della Etiopia*، Turin ۱۹۱۰ء؛ (۴) E. Cerulli: *Canti popolari amarici*، در *R. R. A. L.*، ج ۲۵، ۱۹۱۶ء؛ (۵) وہی مصنف: *Una raccolta amarica di canti funebri*، در *R S O*، ج ۱۰، ۱۹۲۴ء۔

(Enrico Cerulli)

◆ **مُتَمِّم بن نُوَیْرَہ**: اسلام کے ابتدائی عہد کا ایک شاعر، جو قبیلۂ بنو یربوع کے شیخ مالک بن نُوَیرہ کا بھائی تھا۔ بنو یربوع قبیلۂ بنو تمیم کی ایک بہت بڑی شاخ تھے۔ متمّم زیادہ تر اپنے ان مراثی کی وجہ سے مشہور ہے، جو اس نے اپنے بھائی مالک کی موت پر کہے ہیں اور انھیں مراثی کی وجہ سے مالک کا نام بھی زندہ ہے۔ عرب کہا کرتے تھے کہ یہ مراثی، جن کے اندر درد آمیز جذبات کوٹ کوٹ کر بھرے ہیں، بے نظیر ہیں۔ ان کے لکھنے والے کو وہ برادرانہ الفت و عقیدت کا نمونہ سمجھتے تھے [رآک بہ مالک بن نویرہ]۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مُتَمّم نے ہجرت سے پہلے کوئی نمایاں کام نہیں کیا۔ وہ اپنے بھائی کی نمایاں شخصیت کے سامنے ماند تھا اور اس کی صفات حمیدہ کو خراج عقیدت پیش کرنے میں کبھی نہیں ہچکچاتا تھا۔ خود اس کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی شکل و شباہت دلکش نہ تھی۔ وہ یک چشم اور پست قد آدمی تھا۔ بنو بکر کا شیخ الحوفزان متمّم کی اس مروءت کی تعریف کرتا ہے جس سے وہ شیخ مذکور کے ساتھ اس کے قید کے زمانے میں پیش آیا۔ جب اپنی باری پر خود متمّم بنو تغلب کے ہاتھوں گرفتار ہو گیا تو اس کے بھائی مالک نے ایک خاص چال چل کر اسے رہائی دلائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے بھائی کے ساتھ ہی اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس کا شمار بھی اس کے بھائی مالک کی طرح صحابۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم میں ہوتا ہے، گو ہمیں آپؐ سے اس کا براہ راست تعلق کسی زمانے میں بھی نظر نہیں آتا۔ وہ اس مصیبت سے، جس میں اس کا بھائی مالک گرفتار ہو گیا، بچ نکلا۔ اس کی دوسری نظموں کے چند قطعات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محض مرثیہ نگار نہ تھا۔

مالک کی وفات کے بعد متمّم نے اپنے

آپ کو صرف اس کی یاد تازہ رکھنے کے لیے وقف کر دیا اور ہمیشہ اس کی موت کے انتقام کا مطالبہ کرتا رہا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس کی درخواست کو مسترد کر دیا۔ حضرت عمرؓ کے خلیفہ ہونے پر اس نے خیال کیا کہ شاید اب اسے کامیابی حاصل ہو سکے گی؛ چنانچہ وہ بڑی عجلت سے مدینہ منورہ پہنچا، جہاں حضرت عمرؓ اس سے حسن اخلاق سے پیش آئے انھوں نے اس کے مراثی کو سن کر تمنا کی کہ کاش میں بھی شاعر ہوتا تو اپنے بھائی زید کی یاد کو اس کی شان کے مطابق تازہ کرتا، جو الیمامہ کی لڑائیوں میں شہید ہو گئے تھے، لیکن انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے کو تبدیل کرنے سے انکار کر دیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے بعد یہ شاعر روتے رہنے کی وجہ سے تقریبًا بالکل اندھا ہو گیا تھا۔ وہ عرب کی بہت سی شاہراہوں پر پھرتا رہتا تھا اور ہر جگہ اپنی درد بھری داستان سناتا تھا۔ اس کی حالت ایسی ہو گئی کہ اس کی بیویوں نے بھی اس کا ساتھ چھوڑ دیا، کیونکہ وہ اس کے ہمیشہ گردش میں رہنے اور ناقابل علاج غم سے تنگ آ گئی تھیں۔ اس نے اپنے بعد دو بیٹے داؤد اور ابراہیم چھوڑے۔ اگر ابن خلکان (طبع Wüstenfeld، شمارہ ۷۹۲، ۲: ۱۷۲ مطبوعہ قاہرہ) کا یہ قول صحیح ہے کہ اس نے حضرت عمرؓ کا مرثیہ لکھا تھا تو وہ ان خلیفہ کی وفات کے بعد تک زندہ رہا ہوگا۔

مآخذ: (۱) بڑے بڑے حوالے Nöldeke کی کتاب *Beitr. zur Kenntniss der Poesie*، ص ۹۵ تا ۱۵۲، میں موجود ہیں؛ (۲) Brockelmann: *GAL*، ۱: ۳۹؛ (۳) Cl. Huart: *Littérature arabe*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۳۳؛ (۴) المفضّلیات، طبع Lyall، قصیدہ ۹، ۶۷، ۶۸؛ (۵) البحتری: الحماسہ، طبع عکسی، لائیڈن، ص ۱۲۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۳۲۷؛ (۶) کتاب الأغانی، ۱۳: ۶۶ و ۶۷؛ (۷) ابن قتیبہ: کتاب الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، ص ۱۹۲ تا ۱۹۶؛ (۸) ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۴: ۳۹۸ تا ۳۹۹؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: الإصابہ، قاہرہ، ۴: ۳۰۰، ۳۰۱؛ (۱۰) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۳: ۳۶۸، ۳۶۹؛ [(۱۱) ابو تمام: کتاب الحماسۃ (باب المراثی)؛ (۱۲) المرزبانی: معجم الشعراء، ص ۴۶۱].

(H. LAMMENS)

* **مَتْن:** (ع)؛ ایک اصطلاح ہے جس کے کئی معانی ہیں (دیکھیے کتب لغات، بذیل مادہ)۔ ان میں سے "اصل عبارت (text)" بالخصوص کسی حدیث کی اصل عبارت کے معنی زیادہ تر مراد لیے جاتے ہیں۔

متن کا لفظ اصل عبارت کے معنوں میں اسلام سے قبل کی شاعری میں بھی آیا ہے اور اس مفہوم میں عربی ادب میں آج تک استعمال ہوتا ہے۔ یہ کتاب کی اصل عبارت کو، اس کی زبانی تشریح، یا اس کو تحریری یا مطبوعہ شرح سے ممیز کرتا ہے۔

علم الحدیث میں اس لفظ سے حدیث کے الفاظ مراد ہوتے ہیں، اس کے برعکس اسناد، یعنی راویوں کے ناموں کے سلسلے اس میں شامل نہیں ہوتے۔

مآخذ: Goldziher: *Muhammedanische Studien*، ۲: ۶ ببعد۔

(A. J. WENSINCK)

* **اَلْمُتَنَبِّی:** "مدعی نبوت"، ایک مشہور عرب شاعر کا لقب، جس کا نام ابو الطیب احمد بن الحسین الجُعفی ہے اور جو اسی لقب سے عام طور پر مشہور ہے (دیکھیے ابن خلکان: وفیات، [قاہرہ ۱۳۱۰ھ]، دو سجرۂ نسب، جو پردادا تک پہونچتے ہیں، لیکن ایک دوسرے سے مختلف ہیں)۔ ابو الطیب ۳۰۳ھ/۹۱۵ء میں کوفے کے محلّے کِندہ میں پیدا ہوا

اور اسی وجہ سے اس کی ایک نسبت الکندی بھی ہے، جو بعض اوقات اس کے نام کے ساتھ لگائی جاتی ہے۔ اس کے خاندان کا، جو بہت خستہ حالت میں تھا، یہ دعوی تھا کہ وہ لوگ یمن کے قبیلۂ جُعف سے ہیں۔ چنانچہ المتنبّی کا ہمیشہ یہ اعتقاد رہا کہ جنوبی عرب شمالی عربوں پر فوقیت رکھتے ہیں (دیکھیے الواحدی: شرح دیوان المتنبّی، طبع Dieterici، ص ۴۸ تا ۴۹؛ الیازجی: العَرف الطّیب، ص ۲۹) لڑکپن کی تعلیم اس نے اپنے پیدائشی شہر میں پائی اور وہ بہت جلد اپنی ذہانت و ذکاوت، اپنے حیرت انگیز حافظے اور قبل از وقت شاعرانہ استعداد کے ظہور کی وجہ سے مشہور و ممتاز ہو گیا۔ اس کے بعد وہ شیعوں کے زیر اثر آ گیا اور یہ شیعی شاید زیدی تھے (دیکھیے عبدالقادر البغدادی: خزانۃ، ۱: ۳۸۲، س ۱۲) اور اسی ماحول میں اس کے فلسفے کی نشو و نما ہوئی، جس پر ہم بعد میں بحث کریں گے، لیکن حالات کے تقاضا سے ابو الطّیب کا ارتقائے مذہبی بہت تیزی سے ہوا۔ ۳۱۲ھ/۹۲۴ء کے اواخر میں اور بلاشک و شبہ قرامطہ [رکّ بآں] کے دباؤ کی وجہ سے، جنھوں نے اسی زمانے میں کوفہ فتح کرکے اسے خوب لوٹا تھا، ابو الطّیب اور اس کے خاندان کو پہلی مرتبہ دو سال تک (دیکھیے السمعانی: انساب، ورق ۵۰۶ - ۵ب، س ۳۴؛ البدیعی: الصبح المنبی، ۱: ۶) سماوہ میں مقیم رہنا پڑا جو مشرق میں سواد کوفہ اور مغرب میں علاقہ تدمر (Palmyrene) کے درمیان واقع ہے۔ بنو کلب پر، جو اس لق و دق صحرا میں خانہ بدوشی کی زندگی بسر کر رہے تھے، داعیان قرامطہ کی خاص توجہ تھی۔ ممکن ہے کہ ہمارے نوجوان شاعر کا اس زمانے میں ان ملاحدہ کے کچھ افراد سے اختلاط رہا ہو، تاہم اس کی نوعمری کو مدنظر رکھتے ہوے یہ بات اغلب نہیں معلوم ہوتی کہ اس پہلی ملاقات کا اس کے دل پر کوئی خاص اثر ہوا ہو۔ دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ بدوی عربوں کے درمیان قیام کی وجہ سے المتنبّی کو عربی زبان کا وسیع علم حاصل ہو گیا تھا، جس پر بعد میں وہ اس قدر فخر کیا کرتا تھا۔

۳۱۵ھ/۹۲۷ء کے اوائل میں کوفے واپس آنے کے بعد، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ، ابو الطیب المتنبّی ہمہ تن شعر و شاعری ہی میں منہمک رہنے لگا۔ اس زمانے میں وہ گزشتہ صدی کے قصیدہ گو شعرا ابو تمّام اور البُحتری [رکّ بآں] کے کمالات کا بہت معترف تھا۔ انھیں کی طرح اور نیز اپنے اکثر معاصر شعرا کی طرح، اس کا بھی یہ خیال تھا کہ شاعری حصولِ دولت و اقتدار کا یقینی ذریعہ ہے؛ چنانچہ اس نے فوراً اپنے آپ کو ابوالفضل الکوفی سے وابستہ کر لیا اور اس کی مدح میں ایک مختصر سا قصیدہ لکھ کر اسے پیش کیا (الواحدی، ص ۱۷ تا ۲۱؛ الیازجی، ص ۱۰ تا ۱۱)۔ شاید ابوالفضل طریقۂ قرامطہ اختیار کر چکا تھا، لیکن بہرحال وہ لاادریّہ (agnostic) ضرور تھا، کیونکہ وہ مدحیہ اشعار جن کے پیش کرنے کی اس نے اجازت دی یہی ظاہر کرتے ہیں۔ گمان یہ ہے کہ یہی شخص المتنبّی کے مذہبی اور فلسفی ارتقا پر بہت زیادہ اثر انداز ہوا (دیکھیے نیز خزانۃ، ۱: ۳۸۲، آخری سطریں)۔ شیعہ ماحول نے، جس میں اس نے اپنا بچپن گزارا تھا اور ان روابط نے جو قرامطۂ سماوہ سے اس نے قائم کر لیے تھے، اسے تیار تو کر ہی دیا تھا۔ اب اس مربّی کے زیر سایہ آتے ہی اس نے ان مذہبی اصول و عقائد کو خیرباد کہہ دیا جنھیں وہ روحانی غلام سمجھتا تھا۔ اس کے بعد اس نے رواقی اور قنوطی فلسفے کے عقائد قبول کر لیے جس کی صدائیں اس کی ساری شاعری میں گونج رہی ہیں۔ "یہ دنیا دلفریب دھوکوں کا مجموعہ ہے جسے موت مٹا

دیتی ہے (دیکھیے الواحدی، ص ۹۳، ش ۸، ۱۳؛ ص ۱۶۲، ش ۱۲، ۱۳؛ الیازجی، ص ۲۳، ۹۷)؛ ''دنیا میں فقط جہل، حماقت اور بدی کی جیت ہے، (دیکھیے الواحدی، ص ۱۹۲، س ۸ تا ۱۰؛ الیازجی، ص ۹۷)؛ عرب جو اس کی نگاہ میں ایک اعلٰی نسل کے نمائندے تھے، اس دنیا میں حقیر اور وحشی غیر ملکیوں کے ہاتھوں تنگ ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۱۳۸، ش ۱ تا ۵؛ ص ۱۶۱، ش ۲ تا ۶؛ الیازجی، ص ۸۷، ۹۶) ۔ ایسی دنیا کے ساتھ اختلاط کی وجہ سے، جس سے اسے کوئی لگاؤ نہ تھا، المتنبی میں اپنی ذہنی فوقیت کا شعور، جو اس کے ضمیر میں پنہاں تھا، بڑی سرعت سے ترقی کر گیا اور اس کا پندار ناقابل تصور حد تک بڑھ گیا (دیکھیے الواحدی، ص ۶۰، الیازجی، ص ۴۳) ۔ اس کے عربوں کی برگزیدگی کے عقیدے نے، جو شعوبیوں [رك به شعوبیه] کے مخالف گروہ کا خاصہ ہے، اسے غیر ملکی جابروں پر کڑی گرفت کرنے کے لیے مشتعل کر دیا (الواحدی، ص ۷۸، ش ۳۰، ۳۱؛ الیازجی، ص ۳۳) ۔ یہی وجہ ہے کہ اپنے خیالات و کردار میں تضاد کی بدولت، جس سے وہ کبھی آزاد نہ ہو سکا، المتنبی تمام عمر اس دولت و ثروت کے حصول کے لیے کوشاں رہا جس سے وہ دل میں نفرت کرتا تھا ۔ اس کے ساتھ ہی اپنے کثیر التعداد معاصرین کے زمرے میں اپنے زاہدانہ اخلاق اور نہایت سادہ زندگی کی وجہ سے وہ ایک نمایاں اور ممتاز شخصیت کا مالک بن گیا ہے (دیکھیے البدیعی: کتاب مذکور، ۱: ۷۸ تا ۸۱) ۔

تاہم ابوالطیب کا پہلے فقط یہی خیال تھا کہ وہ دنیا کو اپنی فطری شاعرانہ قابلیت کے ذریعے مطیع و منقاد کرے ۔ اس غرض سے اپنی سرگرمیوں کے لیے کسی زیادہ موزوں مقام کی تلاش میں وہ ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء کے آخر میں کوفے سے چل کھڑا ہوا ۔ غالبًا اس کا سبب یہ تھا کہ قرامطہ نے اس شہر کو دوبارہ تاخت و تاراج کیا تھا ۔ یہ ایک طبعی بات تھی کہ بغداد کی کشش اسے بغداد لے جائے (دیکھیے البدیعی، کتاب مذکور، ۱: ۸۲، ۸۳)؛ چنانچہ وہاں جا کر وہ اپنے ایک ہموطن محمد بن عبیداللہ العلوی (دیکھیے الواحدی، ص ۶، ۷؛ الیازجی، ص ۳، ۴) کا مداح خوان بن گیا اور پھر وہاں سے ملک شام کی راہ لی ۔ دو برس تک وہ اس زمانے کا ایک غنائی شاعر (troubadour) بنا رہا (دیکھیے Mez: *Renaissance des Islams*، ص ۲۵۶) ۔ اس کی ان آوارہ گردیوں کا پتا لگانا ناممکن ہے، کیونکہ اس معاملے میں اس کا دیوان ہی ہمارا واحد رہنما ہے اور دیوان اس کی نظموں کو اطمینان بخش تاریخی ترتیب سے پیش نہیں کرتا ۔ اس زمانے کے بعض قصائد تو منبجی [رك به مَنْبِج] شیوخ کی شان میں ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۲۳ تا ۲۵، ۳۸ تا ۳۹، ۶۶ تا ۶۷؛ الیازجی، ص ۱۲ تا ۱۳، ۲۰، ۲۳ تا ۲۸، ۲۹)؛ بعض طرابلس الشام کے امرا کی مدح میں ہیں (الواحدی: ص ۸۸، ۸۹؛ الیازجی، ص ۱۹، ۲۰) ، اور بعض اللاذقیہ (Lutakia) کے امرا کی مدح میں (دیکھیے الواحدی، مرتبۂ محمد بن اسحٰق التنوخی، ص ۱۱۶ تا ۱۳۵؛ الیازجی، ص ۶۶ تا ۷۸) ۔ اس زمانے کا کلام عجلت میں لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور خوبی کے لحاظ سے اوسط درجے کا ہے ، لیکن اس میں بھی اس کے حقیقی ذہانت کے آثار نمایاں ہیں ۔ ایک مرثیہ اور بعض فی البدیہ اشعار کے سوا باقی سب نو کلاسیکی رنگ کے قصائد ہیں اور ان میں ابو تمام اور البحتری کا اثر غالب ہے ۔

اس آزمائش اور تجربے کے زمانے میں ابو الطیب کو اس بات سے بڑی کوفت ہوتی رہی کہ اس

کی فنی فضیلت کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ آہستہ آہستہ اس کے دل میں یہ امید پیدا ہونے لگی کہ وہ اپنے خواب جبراً پورے کر سکے گا (دیکھیے الواحدی، ص ۱۳۸، س ۳ تا ۷؛ الیازجی، ص ۷۹)۔ آخر کار اس نے صلہ خواہ قصیدہ خوانی کا پیشہ ترک کر دیا اور اللاذقیہ میں واپس آ کر ایک انقلابی نوعیت کی تحریک کی تبلیغ شروع کی، جس کے اصلی مفہوم کو ایک زمانے سے غلط سمجھا جاتا رہا ہے۔ مشرقی مصنفین (البدیعی: کتاب مذکور، ۱: ۲۵ تا ۳۰؛ ابن الانباری: نزهة الالباء، ص ۲۶۹) کے نزدیک ابو الطیب نے بادیة السماوہ میں نبوت کا دعوی کیا۔ اس پر اخشیدی [رک بآں] فوج نے اسے قید کر لیا اور اس وقت سے اس کا لقب المتنبی ہو گیا۔ کراچ کووسکی (Mutanabbi : Kratschkowsky i Abul'Ala، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء، ص ۹ تا ۱۱) نے ان روایات کی بخوبی توضیح کی ہے، لیکن اس نے دیوان کے چند صریح حوالوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔ دیوان میں ایسی نظمیں موجود ہیں، جو بلاشک و شبہ یہ ثابت کرتی ہیں کہ المتنبی ایک بغاوت کا سرغنہ تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۳۹ تا ۵۸، ۸۶؛ الیازجی، ص ۲۸ تا ۳۳، ۵۰)۔ اس زمانے کے دستور کے مطابق یہ بغاوت نہ صرف سیاسی بلکہ مذہبی بھی ہو گی۔ یہ بغاوت اللاذقیہ میں شروع ہوئی اور پھر سماوہ کی مغربی سرحد تک پھیل گئی جہاں بنو کلب کی شکل میں ایک ایسا عنصر موجود تھا جو ہر وقت بغاوت کرنے پر آمادہ رہتا تھا۔ قرمطیت کا پابند ہوئے بغیر المتنبی نے اس کے اصولوں سے پورا فائدہ اٹھایا جن کی صدائے بازگشت بڑی تیزی سے ان بدوؤں کے درمیان گونج اٹھی (دیکھیے الواحدی، ص ۵۷، س ۲۲، ۲۳؛ الیازجی، ص ۳۲؛ ابو طاہر قرمطی کے ہاتھوں ۳۱۷ھ/ ۹۳۰ء میں حاجیوں کے قتل عام کی طرف اشارہ)۔

باطنی المتنبی کے اقوال کا ابہام، اس کے عقائد کی موقع و مصلحت پرستی (opportunism) اور قرامطہ کے عقیدے کے مطابق اس کا تصور امامت، یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ ان سے اس کے ادعا کی بابت کچھ غلط فہمی پیدا ہو جانا ممکن تھا، کیونکہ اس زمانے میں ہر سیاسی شورش کو قرمطی سمجھا جاتا تھا۔ چند ابتدائی کامیابیوں کے بعد اسے اور اس کے بدویوں کو شکست ہوئی اور اسے گرفتار کر کے حمص میں قید کر دیا گیا (اواخر ۳۲۲ھ/ ۹۳۳ء)۔ مقدمے اور دو سال کی سزائے قید کے بعد (دیوان، مخطوطہ، پیرس، شمارہ ۳۰۹۲، ورق ۱۶ - الف) ابوالطیب سے کہا گیا کہ وہ اپنے دعاوی سے توبہ کرے، اور اسے آزاد کر دیا گیا۔ اس مہم جوئی کا صرف یہ فائدہ ہوا کہ اس کا لقب المتنبی پڑ گیا اور یہ بات اچھی طرح اس کے ذہن نشین ہو گئی کہ وہ اپنے بلند پرواز خوابوں کی تکمیل فقط شاعری ہی کے ذریعے کر سکتا ہے۔

ابوالطیب کا وہ کلام جو بغاوت کے دوران میں یا اس سے ذرا پہلے کا ہے خیالات کی بے ساختگی اور آمد کے اعتبار سے نمایاں اور ممتاز نظر آتا ہے۔ وہ تقلید کی اشکال میں بلا تکلف تصرفات کرتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان پر زور ہے اور یہ اسلوب بہ نسبت اس کے سابقہ انداز کے اس کے شخصی کردار کا آئینہ دار ہے۔

المتنبی نے جیسے ہی دوبارہ مدحیہ قصیدہ خوانی کا پیشہ اختیار کیا، اسے پھر دربدری اور سرگردانی کی زندگی اختیار کرنا پڑی (آغاز ۳۲۵ھ/ ۹۳۷ء)۔ کئی سال تک وہ ڈانواں ڈول زندگی بسر کرتا رہا اور اس نے انطاکیہ، دمشق، حلب وغیرہ کے شہریوں اور ادنی سرکاری عمال کی مدح سرائی پر ہی قناعت کی۔ یہ لوگ اسے بہت ہی حقیر معاوضہ دیا کرتے تھے (دیکھیے الواحدی، ص ۹۳ تا ۶، ۲؛

الیازجی، ص ۵۱ تا ۱۳۱؛ یاقوت: ارشاد، ۵: ۲۰۳) آهسته آهسته اس کی شهرت بڑھتی گئی ۔ ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء میں وہ امیر بدر الخَرشَنی (جس کا نام دیوان میں بدر بن عمار ہے) کا درباری شاعر بن گیا جو سابق امیر الامرا ابن رائق [رکّ بآن] کی طرف سے دمشق کا حاکم تھا جس نے ترتب ہی کے زمانے میں ملک شام پر قبضہ کر لیا تھا ۔ بدر عربی الاصل تھا اور المتنبّی اسے ایسا سرپرست سمجھتا تھا جس کا وہ ایک مدت سے منتظر تھا ۔ ان قصائد اور بعض مرتجل قطعات وغیرہ سے، جو اس نے اس امیر کی شان میں کہے ہیں، شاعر کی حقیقی عقیدت مندی اور خلوص کا اظہار ہوتا ہے اور ان میں ایک مسلسل ارتقا کی علامات موجود ہیں (دیکھیے الواحدی، ص ۲۰۶ تا ۲۴۵؛ الیازجی، ص ۱۳۲ تا ۱۶۳) ۔ ان قصائد کو اور انھیں جو ان سے پہلے اس نے ادبی زندگی دوبارہ اختیار کرنے کے بعد لکھے، اس کی شاعری کے تیسرے دور کا کلام کہا جا سکتا ہے، بجز ایک نظم کے جو اس نے ابونواس [رکّ بآن] کی طردیات کی طرز پر لکھی (دیکھیے الواحدی، ص ۲۰۱ تا ۲۰۲؛ الیازجی، ص ۱۲۸، ۱۲۹) اور چند فی البدیہہ منظومات کے جن میں کوئی خاص دل چسپ بات نظر نہیں آتی، المتنبّی نے اس دور میں محض قصیدے ہی قصیدے لکھے ۔ اگر اس کے اس زمانے کے کلام میں قصائد کی شکل اور ظاہری وضع میں ترقی کے آثار موجود نہ ہوتے تو کہا جا سکتا تھا کہ وہ پھر اپنے پہلے دور کی طرز کی طرف رجوع کر گیا تھا ۔

بدر اور المتنبّی کی باہمی دوستی کوئی برس ڈیڑھ برس تک ہی قائم رہ سکی اور حاسد رقیبوں کی ریشہ دوانیوں کی وجہ سے (دیکھیے الواحدی، ص ۲۵۳، ش ۱۳ تا ۱۶؛ الیازجی، ص ۱۶۹) ابوالطیّب نے اپنے آپ کو محفوظ نہ پاتے ہوئے بادیۂ شام میں پناہ لی (دیکھیے الواحدی، ص ۲۵۱ تا ۲۵۲؛ الیازجی، ص ۱۶۸ تا ۱۶۹) ۔ اس کے دماغ میں پھر بغاوت کا خیال سما گیا (دیکھیے الواحدی، ۲۵۳ تا ۲۵۵؛ الیازجی، ص ۱۷۰ تا ۱۷۱) ۔ یہ اس کی خوش قسمتی تھی کہ بدر کو اسی زمانے میں عراق جانا پڑ گیا اور اس بہانے سے المتنبّی کو اپنی کمین گاہ سے نکل کر پھر مدحیہ قصیدہ خوانی میں مشغول ہونے کا موقع مل گیا ۔ اس زمانے میں اس نے متعدد دوسرے درجے کے لوگوں کی مدح سرائی کی (دیکھیے الواحدی، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸، ۲۸۳ تا ۳۳۸؛ الیازجی، ص ۶۰ تا ۹۱، ۱۹۳ تا ۲۳۱) ۔ آخر کار وہ حلب کے حَمدانی دربار میں مستقل طور پر جگہ پانے میں کامیاب ہو گیا اور ۳۳۷ھ/ ۹۴۸ء) کے شروع میں امیر سیف الدّولہ [رکّ بآن] کا درباری شاعر بن گیا ۔

ادبی اعتبار سے اس کے کلام کا یہ دور جو تقریباً ۳۲۹ھ/ ۹۴۰ء کے وسط یعنی بدر سے ناچاقی ہونے کے بعد سے شروع ہو کر ۳۳۷ھ/ ۹۴۸ء تک رہا، اس کی شاعری کا چوتھا دور ہے اور اپنی وفات تک وہ اسی طرز پر پابندی سے قائم رہا ۔ اس زمانے کے کلام کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خالص نوکلاسیکی (neo-classical) طرز اور اس نسبتۃً آزادانہ طرز کے بین بین ہے جو اس نے اپنی بغاوت کے زمانے میں اختیار کر لی تھی، یعنی نو کلاسیکی قصیدے کے ڈھانچے کو چھوڑے بغیر اس نے تشبیب کو انتہائی درجے تک مختصر کر دیا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کے بجائے قصیدے کا آغاز فلسفیانہ یا غزلیہ (lyrical) رنگ میں کرتا ہے اور ان میں اس کے خوابوں، ناکامیوں اور غیظ و غضب کی جھلک نظر آتی ہے [دیکھیے اس کے قصیدے کا مطلع]:

اذا کان مدحٌ فالنَّسیبُ المقدَّمُ
أکُلُّ فصیحٍ قال شعرًا متیَّمُ

المتنبی سیف الدولہ کے پاس نو سال رہا۔ اپنے مربیّ سے سچا لگاؤ تھا اور سیف الدولہ اس کی نظر میں ایک حقیقی عرب سردار کا کامل نمونہ اور ایک شجاع، باوقار اور فیاض انسان تھا۔ سیف الدولہ بھی اپنے قصیدہ خواں کے فضل و کمال کا معترف تھا اور اسے دل کھول کر عطیات دیا کرتا تھا اور اس سے کبھی کوئی متکبرانہ سلوک روا نہ رکھتا تھا۔ المتنبی اس کی فوجی مہموں میں اس کے ہم رکاب رہا اور حلب واپس آ کر اس نے بوزنطیوں اور اعراب بادیہ کے خلاف اس کے کارناموں کو سراہا۔ سیف الدولہ کے غزوات کے درمیان میں جو مختصر مہلتیں تھیں انہیں وہ دربار حلب میں گزارتا اور جب موقع فی البدیہہ اشعار اور قصیدے کہتا رہتا تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۵۳۲ تا ۵۳۷؛ الیازجی، ص ۴۷۶ تا ۴۹۵)، یا سیف الدولہ کے رشتے داروں کی موت پر مرثیے لکھتا تھا (دیکھیے الواحدی، ص ۲۸۸ ببعد و ۴۰۸ ببعد و ۵۷۷ ببعد؛ الیازجی، ص ۲۷۱ ببعد، ۲۸۶ ببعد، ۴۲۷ ببعد)۔ المتنبی کی زودرنجی اور اس شہرت نے جو اسے حاصل تھی لامحالہ اس کے چند کٹر دشمن پیدا کر دیے۔ یہ سچ ہے کہ اس کے چند ایک عقیدت مند دوستوں، مثلاً شاعر الببغاء [رک بآں] نے اس کی حمایت کرنا چاہی، لیکن ان کی کوششیں اس مخالف گروہ کی دشمنی کا مداوا نہ کر سکیں جس کا سر گروہ مشہور حمدانی [شہزادہ] ابو فراس [رک بآں] تھا۔ سیف الدولہ نے شروع میں تو ان حملوں کی طرف مطلق توجہ نہ کی جو یہ لوگ اس کے منظور نظر شاعر پر کیا کرتے تھے۔ آخر جب وہ تنگ آ گیا اور اس کی حمایت بھی ختم ہو گئی، تو ابو الطیب نے اپنی زندگی کو خطرے میں پایا۔ وہ خفیہ طریق سے اپنے اہل و عیال سمیت حلب سے فرار ہو گیا اور دمشق میں جا کر پناہ گزیں ہوا (اواخر ۳۴۶ھ/۹۵۸ء).

مشرق کے نقاد عموماً اس بات پر متفق ہیں کہ سیف الدولہ کے ساتھ دوران قیام میں جو قصائد اس نے کہے ان سے اس کی شاعری کا منتہائی کمال ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ بیان کسی قدر مبالغہ آمیز ہے؛ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ اپنے چوتھے دور کے اسلوب کلام میں شاعر نے اس کامل ندرت کا جو اس زمانے میں اسے شعر پر حاصل ہو گئی تھی، بہترین مظاہرہ کیا ہے۔ اس کے شاعرانہ کمالات ابو فراس سے کہیں بڑھ کر ہیں جس سے اس کا مقابلہ اکثر اوقات کیا جاتا ہے۔ اس نے بوزنطیوں کے خلاف سیف الدولہ کے معرکوں کی شان و شوکت کا نقشہ ابو فراس سے بہتر کھینچا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے اشعار میں وہ دلکشی نہیں پائی جاتی جو ابو فراس کے کلام میں ہے، لیکن اسلوب شاعری کے لحاظ سے متنبی کا کلام زیادہ مکمل اور زیادہ رزمیہ ہے.

ابو الطیب سیف الدولہ کے مصاحبوں کی ریشہ دوانیوں سے تنگ آ کر مصر میں الفسطاط [رک بآں] چلا گیا جہاں کافور الاخشیدی [رک بآں] نے اسے اپنی سرپرستی میں نے لیا۔ ابو الطیب کو اخلاقی اور مادی خود داری کو بالای طاق رکھ کر ایک ایسے سرپرست کی تعریف کرنی پڑی جس سے وہ اپنے دل میں سوائے نفرت کے کچھ نہیں پاتا تھا۔ جو قصائد اس نے اس کی شان میں لکھے ہیں ان میں صاف وہ جذبات جھلکتے ہیں جن میں سیف الدولہ کی مہربانیوں سے محروم ہونے کا افسوس مضمر ہے۔ یہ قصائد طبیعت پر جبر کر کے لکھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور ان میں ایسے رموز و کنایات ہیں جو کافور کے خلاف جاتے ہیں (قب البدیعی، کتاب مذکور: ۱: ۱۲۵ ببعد)۔ شاعر نے اپنے اس حبشی کی مدح سرائی شاید صرف اس بنا پر

کی تھی کہ اس نے وعدہ کیا تھا کہ وہ اسے صیدا Sidon کا حاکم بنا دے گا (قب وھی کتاب، ۱ : ۱۱۵) - جب اس نے دیکھا کہ یہ وعدہ پورا ہوتا نظر نہیں آتا تو اس نے ایک اور اخشیدی سپہ سالار ابو شجاع فاتک (وھی کتاب، ۱ : ۱۳۱ و ۱۳۲) کی نظر عنایت حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن ۳۵۰ھ/۹۶۱ء میں فاتک فوت ہو گیا اور کافور سے تعلقات بدستور کشیدہ ہی رہے، اس لیے المتنبی نے ناچار ایک بار پھر فرار ہو جانے کی ٹھان لی - اس سال کی عید قربان کے روز کافور کی ہجو لکھنے کے بعد وہ چپکے سے الفسطاط سے نکل بھاگا اور بڑی صبر آزما مصیبتوں کے بعد عرب کو عبور کر کے عراق پہنچا - چند روز کوفے میں قیام کیا اور پھر بغداد میں جا کر ڈیرے ڈال دیے - شاید اس نے بویہی وزیر المہلّبی کی ملازمت میں داخل ہونے کا ارادہ کر لیا تھا جس نے اپنے گرد ایک عالیشان دربار جمع کر رکھا تھا، لیکن المہلبی کے درباری شعرا اور ادبا مثلاً ابن الحجّاج، [رک بآں] اور ابو الفرج اصفہانی صاحب کتاب الاغانی نے اس کی مخالفت کی - یہاں کے دوران قیام میں جیسا کہ اس نے مصر میں بھی کیا تھا (قب ابن الفرضی : تاریخ الاندلس، عدد ۳۰۹) المتنبی نے کئی مجالس میں اپنے احباب کے سامنے اپنا وہ کلام پیش کیا، جو وہ اس وقت تک لکھ چکا تھا (دیکھیے الذہبی : تاریخ الاسلام، پیرس، عدد ۱۵۸۱، ورق ۲۶۵ - الف) - ۳۵۳ھ/۹۶۴ء کا سال اسی قسم کے شغل میں گزارا - اسی زمانے کے قریب وہ غالباً کوفے بھی گیا (قب F. Gabrieli : *Vita di al-Mutanabbi*، ص ۹۰، حاشیہ ۳) - بہر حال ۳۵۴ھ، ۹۶۵ء کے آغاز میں اس نے عراق کو خیرباد کہا اور الاہواز کے راستے علاقۂ سوس (Susiana) میں واقع ارجان [رک بآں] پہنچا جہاں اسے بویہی وزیر ابن العمید [رک بآں] کی سرپرستی حاصل ہو گئی - المتنبی نے اس کی شان میں چند قصائد لکھے (قب الواحدی، ص ۷۳۰ و ۷۳۱، بازجی، ص ۵۶۳ و ۵۶۵)، پھر وہ اس سے رخصت ہو کر فارس کے شہر شیراز میں پہنچا اور دوبارہ بویہی سلطان عضد الدولہ [رک بآں] کی خدمت میں حاضر ہو گیا کیونکہ سلطان نے خود اس سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تھی - اس بویہی سلطان کی مدح میں اس نے کئی قصائد لکھے جو اس کے بہترین قصیدوں میں سے ہیں - اس کے بعد ابو الطیب شیراز سے چلا گیا، گو واضح طور پر معلوم نہیں کہ اس نے شیراز کیوں چھوڑا، شاید صرف وطن کی یاد نے مجبور کیا ہو (الواحدی : ص ۷۶۶، س ۱ تا ۳؛ بازجی، ص ۵۸۹)؛ بہر حال وہ چھوٹی چھوٹی منزلیں طے کرتا ہوا ایران سے بغداد واپس آ رہا تھا کہ دیر العاقول [رک بآں] کے قریب لٹیرے بدویوں نے اس پر حملہ کر دیا - یہ واقعہ رمضان ۳۵۴ھ، اگست/ستمبر ۹۶۵ء کے اواخر میں پیش آیا - المتنبی اپنے بیٹے سمیت اس لڑائی میں مارا گیا اور اس کا تمام مال و اسباب اس کے دیوان کے خود نوشتہ مسودوں سمیت منتشر ہو گیا (قب البدیعی، کتاب مذکور، ۱ : ۲۲۷ تا ۲۳۹)۔

المتنبی کی زندگی میں ہی اس کے سرگرم قدر دانوں کا ایک گروہ اس کے گرد جمع ہو گیا تھا - یوں تو ایسے لوگ بھی تھے جو اس کی عیب جوئی کے درپے رہتے تھے، مگر اس کے حامی اس کے پورے کلام کی حمایت کرتے تھے۔ یہ یاد رہے کہ ان عیب جویوں میں اکثر ایسے جو اس کی شاعری پر اس لیے معترض تھے کہ اس کے انسانی کردار پر اعتراض تھا - اس قسم کی تنقید کو غیر جانب دارانہ ہونے کا امتیاز حاصل

نہیں ہو سکتا اور اسے صرف ایک جتھے کے خیالات کا آئینہ دار کہہ سکتے ہیں۔ حالات کا تقاضا یہ تھا کہ ابوالطیب کی موت کے بعد ایک تیسرا گروہ ایسے قدر دانوں کا پیدا ہو جو پہلے گروہ کی بہ نسبت زیادہ وسیع النظر اور اتنا غیر جانبدار ہو کہ وہ دوسرے گروہ کی طرح مبالغہ آمیزی کا شکار ہو کر نہ رہ جائے (قب الجرجانی: الوساطۃ، ص ۱۱ و ۱۲ و ۴۵ و ۴۶)۔ اس تیسری قسم کے نقادوں کی رائے ہی آخر میں غالب آئی اور جب المتنبی کے سب معاصر یکے بعد دیگرے معدوم ہو گئے تو ادبی مذاق رکھنے والے لوگ حتمی طور پر سیف الدولہ کے مداح (یعنی المتنبی) کے طرفدار نظر آئے (باستثنائے العسکری [رک باں] اور ابن خلدون)۔ پانچویں صدی ہجری / گیارھویں صدی عیسوی سے المتنبی کا نام ''شاعر عظیم'' کے مترادف سمجھا جانے لگا۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جن کا اثر عربی شاعری پر بہت گہرا پڑا ہے [رک باں] اور بعد میں ابوالعلاء [رک باں]، الواحدی، التبریزی، العکبری اور ابن سیدہ [رک باں] نے ابوالطیب کے دیوان کی شرحیں لکھیں (ہم نے صرف نہایت نامور شارحین کا نام لیا ہے) اور یہ دیوان نہ صرف قرون وسطی میں مقبول رہا بلکہ موجودہ زمانے میں بھی فضلاء زمانہ کی کوششوں سے ایران سے لے کر ہسپانیہ تک طلبہ اور علما و ادبا کے درمیان متداول ہے، گو ان میں سے اکثر کی ذہانت پر ان کی عقیدت مندی غالب ہے۔ متأخر شاعری المتنبی کی شاعری کی کس قدر مرہون منت ہے یہاں اس کا اندازہ لگانے کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم فقط اتنا جتا دینے پر اکتفا کرتے ہیں کہ عربی کے سب عرب قصیدہ گو شعرا مختلف اسباب سے المتنبی سے اثر پذیر ہوئے ہیں۔ موجودہ زمانے میں بھی اس کلام کا شمالی افریقیہ میں سب سے زیادہ مطالعہ کیا جاتا ہے، شام اور مصر [اور برصغیر، عراق، عرب، ایران وغیرہ] میں بھی اس کی بڑی قدر و منزلت ہے اور نقادوں نے اس پر اس کی تعریف و توصیف سے بھرپور کئی سیر حاصل مطالعات کیے ہیں تاہم معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں المتنبی کو خالص محاسن ادبی کی وجہ سے جتنی مقبولیت ہے کم از کم اتنی ہی کم اس کے بے باک فلسفے اور عرب نواز جذبات کی وجہ سے بھی ہے [المتنبی کی شاعری معانی آفرینی، حسن ادا، جدت اسلوب، نادر تشبیہات و استعارات کے استعمال اور امثال و حکم کے بیان کی وجہ سے امتیازی درجہ رکھتی ہے]۔

مآخذ: مشرقی مصنفین نے المتنبی کے بے شمار سوانح حیات لکھے ہیں؛ ان میں سے صرف پانچ میں طبع زاد مواد موجود ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے: (۱) عبداللہ الأصفہانی: إیضاح المشکل لشعر المتنبی، در خزانة الأدب، مصنفہ عبدالقادر البغدادی (قاہرہ ۱۲۹۹ھ)، ۱: ۳۸۲ تا ۳۸۹؛ (۲) الثعالبی: یتیمة الدہر (دمشق ۱۳۰۴ھ)، ۱: ۷۸ تا ۱۶۲، بمواضع کثیرہ؛ (۳) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد (پیرس مخطوطہ عدد ۲۱۲۹)، ورق ۱۰۵ تا ۱۰۶، طبع بغداد ۴: ۱۰۲ تا ۱۰۵؛ جو ابن الأنباری کی کتاب نزہة الألباء (قاہرہ ۱۲۹۴ھ) میں ص ۳۶۶ تا ۳۷۴ اور انساب مصنفہ السمعانی (لائیڈن ۱۹۱۲ء)، ورق ۵۰۶ ب میں بھی منقول ہے؛ (۴) ابن خلکان: وفیات الأعیان (قاہرہ ۱۳۱۰ھ)، ۱: ۳۶ تا ۳۸؛ (۵) البدیعی: الصبح المنبی عن حیثیة المتنبی (العکبری کی شرح دیوان المتنبی کے حاشیے پر (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)، ۱: ۵ تا ۲۲۵۔ شارحین کے علاوہ دیوان متنبی کا مطالعہ مشرقیین اور فضلا نے بھی کیا ہے، مثلاً دیکھیے (۶) ابوالحسن علی الجرجانی: الوساطة بین المتنبی و خصومہ (صیدا ۱۳۳۱ھ)؛ (۷) ضیاء الدین ابن الأثیر: المثل السائر (بولاق

۱۲۸۲ھ)؛ [پچاس سے زیادہ فضلا نے دیوان متنبی کی شرحیں لکھی ہیں]۔ ان شارحین کی ایک نامکمل فہرست حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۳: ۳۰۶ - ۳۱۲ میں موجود ہے۔ مشہور و معروف شرحیں یہ ہیں:- (۸) الواحدی: *Mutanabbii Carmina cum Commentario Wahidii* (طبع Dieterici، برلن ۱۸۶۱ء)؛ (۹) العکبری: التبیان فی شرح الدیوان (قاہرہ ۱۳۰۸ھ)؛ (۱۰) ناصیف الیازجی: العرف الطیب فی شرح دیوان ابی الطیب (بیروت ۱۳۰۵ھ)۔ یورپ کے مستشرقین نے اکثر اوقات جزءًا یا کلًّا المتنبی کے کلام کا مطالعہ کیا ہے۔ یہاں ہم صرف عام مطالعات کا ذکر کیے دیتے ہیں: (۱۱) Bohlen: *Commentatio de Motenabbio* (Bonn، ۱۸۲۴ء)؛ (۱۲) Hammer-Purgstall: *Motenebbi, der grösste arabische Dichter* (وی آنا ۱۸۲۴ء)؛ (۱۳) Brockelmann: *GAL*، ۱: ۸۶ تا ۸۸؛ (۱۴) Nicholson: *A Literary History of the Arabs* (لنڈن ۱۹۲۳ء)، ص ۳۰۳ تا ۳۱۳؛ (۱۵) F. Gabrieli: *La Vita di al-Muta-nabbi* (*RSO*، ج ۱۱)، ص ۲۷ تا ۳۲؛ (۱۶) وہی مصنف: *Studi sull a poesia di al-Mutanabbi* (*Rendic. della Accad. . . dei Lincei*، ۱۹۲۷ء)؛ (۱۷) وہی مصنف: *La Poesia di al-Mutanabbi* (*Giornale della soc. asiat. italiana*، ۱۹۲۹ء)، ج ۱۱/۱؛ (۱۸) R. Blachère: *Le Poète arabe al-Motanabbi et l'Occident musulman* (*REG* ۱۹۲۹ء)، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۱۹) وہی مصنف: Motanabbi، (مخصوص مقالہ زیر طبع) نیز دیکھیے اورینٹل کالج میگزین فروری و مئی ۱۹۳۰ء، متنبی پر ایک نظر؛ جدید عربی شرح از عبدالرحمٰن البرقوقی بھی ایک قابل قدر شرح ہے جو طلبہ کے لیے بہت مفید ہے۔

[زمانۂ حال میں المتنبی کے آثار و احوال اور فکر و فن کے بارے میں بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ ان میں (۱) طٰہٰ حسین: مع المتنبی، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) عبدالوہاب: ذکری ابی الطیب بعد الف عام، بغداد ۱۹۳۶ء خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اردو میں جلیل الرحمٰن اعظمی: ابوالطیب متنبی، مطبوعہ کراچی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ذوالفقار علی دیوبندی اور مولوی اعزاز علی کو اردو میں، شرحیں مدرسی حلقوں میں بڑی مقبول ہیں].

(R. Blachère [و ادارہ])

مُتَواتِر: (ع) مادہ و ت ر سے باب تفاعل کا اسم فاعل، ''وہ چیز جو لگاتار آئے'' اصطلاحاً اس لفظ کا استعمال دو طرح ہوتا ہے.

(الف) نظریۂ اسباب علم (cognition) میں اس لفظ کا اطلاق اس خبر پر ہوتا ہے جو عام طور پر مان لی گئی ہو، مثلاً یہ خبر کہ ایک شہر ہے جس کا نام مکّہ ہے اور یہ خبر کہ ایک بادشاہ تھا جس کا نام اسکندر تھا، یہ دونوں متواتر ہیں.

اس اصطلاح کی تعریفات میں خفیف سا اختلاف پایا جاتا ہے، بقول الجُرجانی متواتر وہ ہے جس کو اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو کہ ان کی کثیر تعداد یا ان کے قابل اعتماد ہونے کے باعث کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے (تعریفات، طبع Flügel، ص ۲۱۰، قبّ التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۴۷۱).

بقول ابو حَفْص عمر النّسَفی (حدود ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء) متواتر خبریں وہ ہیں جو ایسے راویوں کے ذریعے بے کم و کاست ہم تک پہنچیں (جن) کی بابت یہ فرض نہ کیا جا سکے کہ انھوں نے جھوٹ گھڑنے کے لیے سازش کر لی ہوگی۔ التفتازانی اپنی شرح (ص ۳۳ ببعد) میں [اس تعریف پر] دو اعتراضوں کا ذکر کرتا ہے، پہلا تو یہ ہے کہ یہود و نصاری ان خبروں پر بلحاظ متواتر ہونے کے یقین کرتے ہیں جنھیں مسلمان نہیں مانتے۔ اس اعتراض کا جواب التفتازانی صرف یہ دیتے ہیں کہ ان اخبار کا

متواتر ہونا [مسلمانوں کی شرائط کے مطابق] خارج از امکان ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہر اکیلے راوی (آحاد، رکّ باں) کی خبر فقط ایک رائے پیش کرتی ہے اور آراء کے اجتماع سے تیقّن حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں التفتازانی یہ کہتے ہیں کہ اکثر اوقات کثرت میں وہ قوت موجود ہوتی ہے جو وحدت میں نہیں پائی جاتی، مثلاً بالوں کی بٹی ہوئی رسی میں۔

وسائل حصول علم (cognition) میں "خبر" کا مقام معلوم کرنے کے لیے قب *Supplement*، بذیل سادہ علم۔

(ب) علم عروض میں یہ اصطلاح اس قافیے کے لیے استعمال ہوتی ہے جس میں دو ساکن حروف کے درمیان ایک متحرک حرف ہو [جیسے مفاعیلْن میں]۔

مآخذ : (الف) (۱) عبدالقاہر البغدادی : اُصول الدّین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۱ ببعد؛ (۲) وصیّۃ ابی حنیفہ، عنوان ۱۶؛ (۳) ابو حفص عمر النّسفی : عقیدۃ، طبع Cureton، ص ۱ ببعد؛ (۴) ابو البرکات النّسفی : عُمدۃ، طبع Cureton، ص ۲؛ (۵) التّفتازانی : شرح عقیدۃ النّسفی، استانبول ۱۳۱۳ھ، ص ۳۳ ببعد؛ (۶) لسان العرب، ۷ : ۱۲۷؛ (۷) Goldziher : *Le livre d' Ibn Toumert*، ص ۷۴ ببعد؛ (۸) A. J. Wensinck : *The Muslim Creed*، اشاریہ بذیل مادہ؛ (ب) (۱) Freytag : *Darstellung der Arab. Verskunst*، Bonn ۱۸۳۰ء، ص ۳۰۳، ۳۰۵؛ (۲) W. Wright : *Arabic Grammar*، طبع سوم کیمبرج ۱۹۳۳ء، ۲ : ۳۵۵۔

(A. J. WENSINCK)

⊛ **تعلیقہ** : مُتواتر : اصطلاح قافیہ اور پانچ حدود قافیہ میں سے ایک۔ وہ نقطہ قافیہ جس میں دو ساکنوں کے درمیان ایک متحرک ہو جیسے دانش، سازش، لایا، کھایا، یعنی دو اسباب خفیف کا اجتماع نیز رکّ بہ مُتدارک۔

مآخذ : دیکھیے مقالہ متدارک۔

(ہادی علی بیگ واسق)

• **مُتَوالی** : (جمع : مَتاولہ، مقبول عام شکل metoualis)، یہ نام جس کے معنی ہیں، "وہ لوگ جو حضرت علیؓ کی محبت کے مدعی ہیں" اٹھارھویں صدی کی ابتدا سے لبنان کے ان باشندوں کو دیا جاتا ہے جو شیعی اثنا عشریۃ مذہب کے پیرو ہیں۔ اس زمانے میں انھوں نے تین خاندانوں کی قیادت میں امرائے لبنان سے اپنی آزادی حاصل کی تھی، جن کے نام یہ ہیں : (۱) جبل عامل کے آل نصّار، (۲) بعلبکّ کے آل حرفوش اور (۳) شمالی لبنان کے آل حمادہ۔ آج کل ایک کا میلان یہ ہے کہ مَتاولہ میں ملک شام کے دوسرے حصوں کے فرقۂ جعفریۃ کے شیعیوں کو بھی شامل کر لیا جائے، بالخصوص ان پندرہ ہزار شیعیوں کو جو حلب، ادلِب (فوعۃ، نبّل، نغاولہ خاندان بنو زہرہ، جو پہلے حلب میں نقباء الاشراف کہلاتے تھے) اور اصلاحیہ میں اور دریائے فرات کے کناروں پر آباد ہیں۔ دمشق کے علاقے میں یہ لوگ اپنے آپ کو سنّی بتاتے ہیں۔ دوسری جانب لبنان میں مَتاولہ (جن کی تعداد ۱۹۲۴ء میں ایک لاکھ پانچ ہزار تھی) باضابطہ طور پر ایک علیحدہ اقلیت شمار ہوتے ہیں اور وہ اپنے نمائندے پارلیمنٹ میں بھیجتے ہیں (وہ موحّد قوم پرستوں کے ساتھ مل کر ووٹ دیتے ہیں) ان کی گنجان آبادی جنوبی علاقے (جبل عامل، مرج، عیون، صور اور صیدا، کسروان اور ہرمل میں ہے۔ یہ لوگ مزارع اور تاجر ہیں۔ ان کی حالت کسی قدر پست ہے، لیکن وہ عربی شعر و سخن کا خاصا ذوق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک شخص عارف الزّین صیداوی نے اپنے مطبع اور اپنے رسالہ العرفان کے ذریعے کامل تیس برس تک بڑی کامیابی

سے اپنے ہم وطنوں میں تعلیم و تہذیب پھیلانے اور موجودہ تمدن و معاشرت کی نشر و اشاعت کا کام کیا۔

شمالی علاقے کے غالی شیعوں کو ملا کر (جو ڈھائی لاکھ نصیریوں پر مشتمل ہے) جنوب کے مُتاوِلہ ملک شام کی قدیم شیعی آبادی کے بچے کھچے لوگ ہیں جن میں بڑے بڑے شاعر ہوئے ہیں مثلاً دِیکُ الجِنّ۔ وہ ابُوذَر (دیکھیے اس کا مقام صَرَفَند، قدیم Sarepta میں) کی تعلیمات کی پیروی کرنے کے مدعی ہیں اور ان کا تعلق بلا شبہہ عرب کے بعض یمنی قبائل (عاملہ جس سے عامل بنا) اور حُمرا سے ہے، یعنی عراق کے ان مستعرب ایرانیوں سے جنھیں امیر معاویہؓ نے ان کی فوجی قابلیتوں کے پیش نظر اور عراق کے علوی گروہ کو کمزور کرنے کی خاطر جن میں وہ شامل تھے ملک شام میں لا کر آباد کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) کرد علی: خطط الشّام، ۱۹۲۸ء، ۶: ۲۰۱ تا ۲۰۸؛ (۲) احمد عارف الزّین: تاریخ صیدا، ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء، ص ۱۷۶؛ اور (۳) مختصر تاریخ الشیعۃ، صیدا ۱۹۱۴ء، ص ۳۲؛ (۴) H. Lammens: *'Les "Perses du Liban et l'origine des Metouali"'* در ***MFOB***، ۱۴/۲، ۱۹۲۹ء، ص ۲۳ تا ۳۹؛ (۵) حُرّ عاملی، (حدود ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۸ء): أمَل الآمل فی علماء جَبَل عامل، شیعی مآخذ کی قدیم ادبی مستند کتاب ہے جس کے پہلے حصے میں ان شیعی علما کا ذکر ہے جو ممالک شام میں پیدا ہوئے، مثلاً شہید اوّل جو جزّین میں پیدا ہوا، محمّد بن مکی عاملی (حدود ۷۸۲/۱۳۸۱ء) اور "شہید دوم" جو جزّین کے قریب جُبَع میں پیدا ہوا، زین الدّین عاملی حدود ۹۶۶ھ/۱۰۰۸ء)، مثلاً کفعمی الجُبّانی، جو جُنّۃ الامان کا مصنّف ہے اور خود اس کتاب کا مصنف (مَشْغَرہ میں پیدا ہوا)؛ (۶) طَنّوس بن یوسف الشِّدیاق: اخبار الأعیان فی جبل لبنان، بیروت ۱۸۵۹ء، ص ۲۰۹

تا ۱۹۳۰ قدیم شیعی مُتاوِلہ محققین اصولیون [رک بآن] کی نسبت اخباریون کے قدیم دبستان سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔

(LOUIS MASSIGNON)

المُتَوَکِّل علی اللہ: ابو الفضل جعفر بن محمّد، عباسی خلیفہ جو شوال ۲۰۶ھ/فروری۔ مارچ ۸۲۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ خلیفہ المُعْتَصِم اور خوارزم کی ایک کنیز شُجاع کا بیٹا تھا اور اپنے بھائی الواثق کی وفات پر ذوالحجہ ۲۳۲ھ/اگست ۸۴۷ء میں تخت نشین ہوا۔

[المتوکل ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھا۔ اس نے خلق قرآن اور رویت باری کی بحثوں کو روک دیا اور تمام عقائد و خیالات کو جو کتاب و سنت کے خلاف تھے، یک قلم بند کرا دیا۔ عوام نے متوکل کے اس کارنامے کو بہت پسند کیا۔ ۲۳۵ھ/۸۴۹ - ۸۵۰ء میں اس نے عیسائیوں کے لباس اور ان کی مذہبی رسوم پر پابندیاں عائد کر دیں جو رومی حکومت کے ساتھ ان کے ساز باز کا نتیجہ تھیں] قاضی القضاۃ احمد بن ابی داؤد جو خلق قرآن کا سب سے بڑا داعی اور مبلغ تھا، کو [رک بآن] اور اس کے بیٹوں کو ملازمت سے برطرف کرکے قاضی القضاۃ کا عہدہ سنّی یحیی بن اکثم کو عطا کیا (بعض نامعلوم وجوہ کی بنا پر اس کی علویوں سے مخاصمت تھی) ولایات میں باغی اور غیر ملکی لوگ اکثر اوقات لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ آذربیجان میں ۲۳۴ھ/۸۴۸ - ۸۴۹ء میں محمد بن البعیث نے بغاوت کر دی، کچھ عرصہ پہلے اسے قید کرکے سامرا لے آئے تھے لیکن وہ وہاں سے بھاگ نکلا تھا، اب وہ مَرَنْد کے مستحکم شہر میں جم کر بیٹھ گیا اور خلیفہ کی افواج اس کا کچھ نہ بگاڑ سکیں تا آنکہ بوغا الشرابی [رک بآن] نے فوج کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ ایک طویل محاصرے کے

بعد بوغا نے اپنی طرف سے اسے معافی دینے کا وعدہ کیا لیکن جب البعیث نے نکل بھاگنے کی کوشش کی تو اسے گرفتار کر لیا گیا اور سامرا لے آئے جہاں چند ہی دن بعد قید خانے کے اندر ہی اس کا انتقال ہوگیا۔ ۲۳۷ھ / ۸۵۲ میں بطارقہ کی ایک جماعت نے آرمینیا کے بعض علاقوں پر قبضہ کرلیا یہ بغاوت بوغا الکبیر نے کچل تو دی، مگر بڑی مصیبت جھیلنے کے بعد اسی زمانے کے قریب (۲۳۸ھ) بوزنطی مصر میں داخل ہو گئے، دمیاطہ کو لوٹ لیا اور ایشیائے کوچک میں بوزنطیوں کے خلاف حسب معمول لڑائی جاری رہی۔ جب فرنۂ پولیشین پر ملکہ تھیوڈورا (Theudora) نے ظلم و ستم شروع کیا تو وہ گروہ در گروہ مسلمانوں سے جا ملے، تاہم بوزنطی ان کی اکثریت کو قید کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور ان میں سے جن لوگوں نے دوبارہ مسیحی مذہب قبول کرنے سے انکار کیا، انھیں تہ تیغ کر دیا گیا۔ المتوکّل نے ماہ صفر ۲۴۴ھ/مئی ۸۵۸ء میں دمشق میں سکونت اختیار کر لی تھی لیکن وہاں سے فقط دو ماہ بعد بغداد واپس چلا گیا۔ بوغا کو ترکی رسالے کی قیادت دے کر بوزنطیوں کے خلاف بھیجا تو لڑائی کا پانسا پلٹ گیا۔ بوغا نے دشمن کے خلاف کامیابی سے جنگ کی اور اگلے ہی سال شہنشاہ میکائیل Michael کو سمیساط Samasata کے مقام پر شکست دی۔ ۲۴۶ھ / ۸۶۰ - ۸۶۱ء میں مسلمان سپہ سالاروں کو قیدیوں کی خاصی بڑی تعداد ہاتھ لگی، لیکن صورت حالات میں پھر بھی کوئی مستقل تغیر پیدا نہ ہوا۔ شام میں بھی فتنہ و فساد شروع ہو گیا، دو حاکموں کو یکے بعد دیگرے حمص سے نکلنا پڑا اور دمشق اور الرملہ سے امداد کے لیے فوجیں بھیجی گئیں پھر کہیں امن قائم ہو سکا (۲۴۱ھ / ۸۵۵ - ۸۵۶ء)۔

اسی زمانے کے قریب المتوکل نے محمّد بن عبداللہ القمی کی قیادت میں ایک فوج باغی بجاہ کی سرکوبی کے لیے بھیجی۔ انھیں مکمل شکست ہوئی لیکن ان کے سرغنہ علی بابا کو معاف کر دیا گیا۔ المتوکّل کے عہد حکومت میں صفّاریوں کی حکومت سجستان میں قائم ہوئی۔ بغداد کے لوگوں میں نظم و ضبط قائم رکھنے کے لیے اس نے خراسان کے حاکم محمّد بن عبداللہ بن طاہر [رک بآں] کو بغداد بلایا اور جب افترا پرداز شاہی محافظوں نے خلیفہ کے لیے پریشانیاں پیدا کیں تو اس نے ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ - ۸۶۰ میں سامراء سے باہر جعفریہ میں ایک نیا محل تعمیر کرایا۔ متوکل کے عہد میں رومیوں سے بکثرت معرکے ہوئے اور مسلمانوں نے صقلیہ میں بہت سی فتوحات حاصل کیں۔ آہستہ آہستہ ترک حکومت کے کاروبار پر حاوی ہو گئے۔ المتوکل اور ترک امرا میں بدگمانی پیدا ہوئی اور آخر میں اختلاف شروع ہوگیا۔ ذوالحجّہ ۲۳۵ھ/ جولائی ۸۵۰ء میں اس نے یہ اہتمام کیا کہ اس کا بڑا بیٹا محمد المُنتَصِر اس کے بعد اس کا جانشین ہو اور باقی دو بیٹوں ابو عبداللہ المُعتَزّ اور ابراھیم المُؤیّد میں سے ہر ایک کو الگ الگ صوبوں کی حکومت ملے اور وہ المُنتَصِر کے بعد تاج و تخت کے حقدار ٹھہریں، لیکن اس کے بعد وہ المُعتَزّ کو زیادہ چاہنے لگا اس لیے المُنتَصِر اس کی طرف سے بدظن ہو گیا، چنانچہ اس نے المتوکل کے مخالفوں سے مل کر سازش کی اور شوال ۲۴۷ھ/ دسمبر ۸۶۱ء میں المتوکّل کو قتل کر دیا گیا (دیکھیے الفتح بن خاقان) (المتوکّل کا زمانہ دور عباسیہ کا عہد زریں تھا۔ رعایا خوشحال اور فارغ البال تھی راستے پرامن اور اشیائے صرف ارزاں تھیں۔ وہ شعر و سخن کا دلدادہ اور شعرا کا سرپرست تھا۔ اس کا ایک بڑا کارنامہ سنت نبوی ؐ کا احیا ہے

اسے امام شافعیؒ سے بڑی عقیدت تھی۔ چنانچہ المتوکّل پہلا خلیفہ ہے جس نے شافعی مذہب اختیار کیا۔ ترک امراء سے مخاصمت اور ولی عہدی کی نزاع نے اس کے آخری عہد کو تاریک کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع وستنفلد، ص ۲۰۰؛ (۲) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۵۹۱ تا ۶۰۲؛ (۳) البلاذُری، طبع de Goeje، دیکھیے اشاریہ؛ (۴) الطّبری (طبع دخویہ de Goeja) ۳: ۱۳۶۸ ببعد؛ (۵) المسعودی: مروج، مطبوعہ پیرس، ۷: ۱۸۹ تا ۲۸۹، ۹: ۳۶، ۵۱، ۷۱؛ (۶) الاغانی، دیکھیے Guidi: *Tables Alphabetiques*؛ (۷) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۷: ۲۱ ببعد؛ (۸) ابن الطِّقطقی: الفخری، طبع Derenbuourg، ص ۳۲۰ تا ۳۲۷؛ (۹) محمّد بن شاکر: فوات الوفیات، ۱: ۲۰۰ ببعد؛ (۱۰) ابن خلدون: العِبَر، ۳: ۲۷۱ ببعد؛ (۱۱) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۲: ۳۳۷ تا ۳۷۲؛ (۱۲) Muller: *Der Islam im Morgenund Abendland*، ۱: ۵۲۳ ببعد و ۵۲۸ ببعد؛ (۱۳) Muir: *The Cahphate, its Rise, Decline and Fall*، طبع سوم، ص ۵۲۶ ببعد؛ (۱۴) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۵ ببعد، ۴۸، ۱۳۱ و ۲۵۵ ببعد۔

(K.V. ZETTERSTEEN [و ادارہ])

- **مَتّی شیخ:** رک بہ شیخ متی۔
- **المتین:** رک بہ (الاسماء الحسنی)۔
- **مَتّھرا:** [عام لوگ مُتھرا بولتے ہیں] جو ۲۷ درجے ۳۱ ثانیے عرض البلد شمالی اور ۷۷ درجے ۴۱ ثانیے طول البلد مشرقی پر اتر پردیش (بھارت) میں واقع ہے۔

اس ضلع کا رقبہ ۱۴۴۵ مربع میل اور کل آبادی ۹۱۲۲۶۳ (۱۹۰۱ء) ہے۔ یہ علاقہ دریائے جمنا کے دونوں کناروں پر آباد ہے اور اس میں مختلف جگہوں سے ندی نالے آ کر بہتے ہیں۔ اس ضلع کی مغربی حدود کے وسط میں اراوالی پربت کی دور افتادہ پہاڑیاں نظر آنے لگتی ہیں لیکن یہاں ان کی بلندی ۲۰۰ فٹ سے زیادہ نہیں۔ ضلعے کے زیادہ تر حصے میں دریائے گنگا کی زرخیز مٹی (alluvial soil) موجود ہے۔ کھانے کے عام اناج اور دیگر پیداواریں یہ ہیں: جوار، جو، گندم، کپاس، گنا، اور تمباکو۔ علاقے کو آگرہ اور بالائی گنگا کی نہریں سیراب کرتی ہیں۔

شہر متھرا کی آبادی ۱۹۷۱ء کی مردم شماری کے مطابق ۱۴۰۳۶۸ تھی۔ ۱۹۲۱ء میں اس شہر کی کل آبادی (۵۶۶۹۹) میں سے ۱۳۴۷۵ مسلمان تھے۔

بدھ عہد میں یہ ایک اہم مرکزی شہر تھا، جیسا کہ متعدد کتبوں اور سنگتراشوں کے ان ٹکڑوں سے ثابت ہوتا ہے جو وہاں دستیاب ہوئے ہیں۔ بعد کے ہندو عہد میں اسے اس لیے تقدس حاصل ہوا کہ یہ شہر سری کرشن کا مولد ہے، چنانچہ جو مندر بھی یہاں تعمیر ہوئے انہیں بے انتہا دولت حاصل ہوتی رہی اور شہرت بھی میسر آئی۔ ۱۰۱۷ء میں محمود غزنوی [رک بآں] نے اس شہر کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد سے سکندر لودھی (سلطان دہلی ۱۴۸۸ء تا ۱۵۱۶ء) کے زمانے تک اس شہر کے حالات کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ اس شہر کی بنیاد اکبر کے زمانے میں دوبارہ ڈالی گئی۔ اس نے اس شہر کا معاینہ کیا اور چار مندروں کی تعمیر کی اجازت دی۔ ان کے کھنڈر اب تک موجود ہیں۔ ۱۶۶۹ء میں اورنگ زیب نے متھرا کا نام بدل کر اسلام آباد رکھ دیا، لیکن یہ نام اصلی نام کی جگہ نہ لے سکا۔ (جب سرہٹوں کی وجہ سے اورنگ زیب دکن میں الجھا ہوا تھا تو متھرا کے قرب و جوار کے جاٹوں نے بغاوت کر دی۔ مسلمانوں کے لیے متھرا میں رہنا بھی محال ہو گیا۔ فارسی زبان کے مشہور شاعر میرزا عبدالقادر بیدل نے اپنی "چہار

عنصر" میں یہاں کے ۱۶۹۵ء کے چشم دید حالات لکھے ہیں)۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد حالات ابتر ہو گئے۔ دھلی سے لے کر آگرے تک کا سارا علاقہ فسادات کی زد میں آ گیا اور متھرا کبھی جاٹوں کے ھاتھ میں آ گیا کبھی مرھٹوں کے۔ آخر کار ۱۸۰۳ء میں اس پر انگریزوں کا قبضہ ھو گیا.

موجودہ شہر کے عین وسط میں جامع مسجد ہے جو عبدالغنی خان نے ۱۶۶۱ء میں تعمیر کرائی تھی، جسے اورنگ زیب نے ۱۶۰۹ء میں متھرا کا حاکم مقرر کیا تھا.

[یہ شہر ریلوں اور سڑکوں کا اھم جنکشن ہے علاوہ ازیں ارد گرد کے علاقے کے اپنے تجارتی مرکز ہے۔ یہاں غلے، کپاس، تیل کے بیجوں اور گنے کا کاروبار ھوتا ہے۔ کیمیاوی اشیا اور کپڑا بنانے، خاص کر چھینٹ سازی کے کارخانے ھیں۔ شورہ صاف کرنے کا کارخانہ بھی ہے۔ حکومت نے یہاں ویٹرنری کالج بھی کھول رکھا ہے].

مآخذ : (۱) Elliot و Dowson : History of India، ۲ : ۴۴؛ ۳ : ۴۴۷؛ (۲) Vincent A. Smith : Akbar، آکسفرڈ ۱۹۱۷ء، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۳) F. S. Growse : Mathura a District Memoir، بار سوم الٰہ آباد ۱۸۸۳ء؛ (۴) D. L. Dhake Brockman : District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh) Mutira.، ج ۷، الٰہ آباد ۱۹۱۱ء؛ (۵) العتبی : تاریخ یمینی؛ (۶) محمّد قاسم فرشتہ : گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۷) نظام الدین احمد : طبقات اکبری؛ (۸) عبدالقادر بداؤنی : منتخب التواریخ، طبع و ترجمہ Ranking؛ (۹) عبدالحمید لاھوری : پادشاہ نامہ؛ (۱۰) مستعد خان : مآثر عالمگیری (سب بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کے Bibl. Indica کے سلسلے میں)؛ (۱۱) نواب ابراھیم خان : تاریخ ابراھیم خان، مخطوطات اور ترجمہ در Elliot و Dowson : History of India؛ [(۱۲) The Statesman's year Book 1975/1976، ص ۳۴۷؛ (۱۳) عبدالقادر بیدل: چہار عنصر در کلیات بیدل، بمبئی ۱۲۹۹ھ، ص ۱۲۸؛ (۱۴) عبدالغنی: Life and works of Abdul Qadir Bedil، لاھور ۱۹۶۰ء، ص ۹۵، ۱۰۶؛ (۱۵) Collier's Encyclopaedia، ۱۹۶۹ء، بذیل مادہ.

([و ادارہ] T. W. Haig)

⊗ **اَلْمَثانی** : (ع)؛ از مادہ ث ن ی، بہ مثنی کی جمع ہے جس کے معنی ھیں بار بار پڑھی اور دھرائی جانے والی (المراغی: تفسیر، ۱۴ : ۴۴؛ نیز دیکھیے راغب اصفہانی: المفردات، مطبوعۂ قاھرہ، ص ۱۸۰).

قرآن حکیم میں لفظ مثانی دو جگہ آیا ہے: وَلَقَدْ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ وَالْقُرْاٰنَ الْعَظِیْمَ (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، یعنی ھم نے تم کو سات ایسی آیتیں جو بار بار دھرائی جاتی ھیں اور قرآن عظیم عطا کیا ہے اور سورہ الزمر میں ہے: اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ (۳۹ [الزمر] : ۲۳)، یعنی اللہ نے بہترین کلام اتارا ہے، یعنی ایک ایسی کتاب جس کی تمام آیتیں ملتی جلتی ھیں اور جس میں بار بار مضامین دھرائے گئے ھیں.

مثانی کے بارے میں مفسّرین نے مختلف اقوال و آرا کا ذکر کیا ہے ایک قول یہ ہے کہ مثانی سے مراد قرآن حکیم کا وہ حصہ ہے جو بار بار پڑھا جائے : المثانی من القرآن : ماثُنّیَ مَرَّۃً بعد مرۃ (لسان العرب، بذیل مادہ) حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے بقول اس سے مراد سورہ فاتحہ ہے جو ہر نماز میں پڑھی اور دھرائی جاتی ہے (تفسیر المراغی، ۱۴ : ۴۴؛ التفسیر المظہری، ۵ : ۳۱۲ تا ۳۱۴؛ لسان العرب، بذیل مادہ؛ نیز دیکھیے مختصر من

تفسیر الامام الطبری، قاہرہ ۱۳۹۰ھ، الجزو الاول)۔ قتادہؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ اور سعید بن جبیرؒ کا بھی یہی قول ہے (التفسیر المظہری، ۵ : ۳۱۴)۔ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی اس کی تائید کی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۱۴)۔ سید قطب نے بھی مثانی کے ترجیحی معنی سورہ فاتحہ بیان کیے ہیں (فی ظلال القرآن، ۱۴ : ۲۷)۔

بعض مفسرین نے مثانی کا مصداق سورہ فاتحہ کو اس لیے بھی ٹھیرا ہے کہ سورہ فاتحہ کے دو حصے ہیں نصف تو اللہ کے لیے ہے اور نصف دعا ہے جو بندہ کے لیے ہے (التفسیر المظہری، ۵ : ۳۱۲ تا ۳۱۴) اور اس کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی گئی ہے جس میں حضورؐ نے فرمایا: یقول اللہ عز و جل قسمت الصلوٰۃ بینی و بین عبدی نصفین (نیز دیکھیے المراغی: تفسیر، ۱۴ : ۴۵)۔

ایک قول کے مطابق مثانی سے مراد سات بڑی سورتیں ہیں: المثانی سور اولھا البقرۃ و آخرھا براءۃ (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ ابن کثیرؒ نے سورتوں کے نام وضاحت کے لیے مفصل بیان کیے ہیں (تفسیر القرآن العظیم، مطبوعۂ قاہرہ، ۲ : ۵۵۷)۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ نے سعید بن جبیرؒ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھیں مثانی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ ان سورتوں میں فرائض، حدود، امثال، خیر و شر اور عبرت و موعظت کے امور بار بار دھرائے گئے ہیں (التفسیر المظہری، ۵ : ۳۱۳ تا ۳۱۴)۔ مشہور تابعی طاؤسؒ کے بقول اس کے معنی پوری کتاب کے ہیں اور اس کی دلیل سورہ الزمر کی آیت ۲۳ کو قرار دیا گیا ہے (کتاب مذکور، ۵ : ۳۱۴)۔ ابن منظور نے مثانی سے پورا قرآن حکیم مراد لینے کی تائید میں حسانؓ بن ثابت کے شعر سے بھی استشہاد کیا ہے (لسان العرب، بذیل مادہ)۔

تاہم القرطبی نے مثانی سے سورہ فاتحہ ہی مراد لی ہے اور امام ترمذیؒ کی اس حدیث کا ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا الحمد للہ ام القرآن و ام الکتاب والسبع المثانی اور اسے حدیث حسن صحیح قرار دیا ہے اور دوسرے اقوال و آرا کی نفی کی ہے (الجامع لاحکام القرآن، مطبوعۂ قاہرہ، ۱۰ : ۵۵)۔

ان آرا کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ مثانی کا لفظ عمومی طور پر پورے قرآن حکیم کے لیے اور خصوصی طور پر سورہ فاتحہ کے لیے آیا ہے۔ علامہ المراغی نے اس بارے میں ایک عمدہ نکتہ بیان کیا ہے کہ سورہ فاتحہ اگرچہ قرآن کریم کا ایک جزو ہے، لیکن بطور خاص اس کی عظمت و فضیلت کے اظہار کے لیے اسے منفرداً ذکر کیا گیا ہے (تفسیر المراغی، ۱۴ : ۴۵؛ نیز دیکھیے ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، ۲ : ۵۵۷؛ الطبرسی: مجمع البیان، ۱۴ : ۴۲)۔

علامہ المراغی نے مثانی سے سورہ فاتحہ مراد لیتے ہوئے اس کی فضیلت و اہمیت کا ذکر کیا ہے اور اسے ایک ایسی نعمت عظمیٰ قرار دیا ہے جس کے مقابلے میں جملہ نعمتیں ہیچ ہیں (تفسیر المراغی، ۱۴ : ۴۵؛ نیز دیکھیے ملا معین ہروی: تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۳ ببعد)۔

مآخذ: (۱) الراغب الاصفہانی: المفردات، قاہرہ؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بیروت ۱۳۷۵ھ، بذیل مادہ؛ (۳) الطبری: تفسیر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۴) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ ۱۹۶۷ء؛ (۵) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، قاہرہ؛ (۶) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: التفسیر المظہری، مطبوعہ دہلی؛ (۷) احمد مصطفی المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۸) الطبرسی: مجمع البیان، بیروت

۱۹۵۶ء؛ (۹) سید قطب : فی ظلال القرآن، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۰) ملامعین ہروی : تفسیر اسرار الفاتحہ، لکھنؤ ۱۳۰۱ھ۔

(بشیر احمد صدیقی)

⊗ [تعلیقہ] : سورۃ الفاتحۃ کا نام السبع المثانی بھی ہے، یعنی ایسی سات آیات جو بار بار دھرائی جاتی ہیں، چونکہ سورہ فاتحہ کی سات آیات ہیں جنھیں نماز کی ہر رکعت میں دھرایا جاتا ہے اس لیے اسے یہ نام دیا گیا ہے۔

سورۃ الفاتحۃ کا ایک نام القرآن العظیم بھی ہے اس لیے کہ یہ سورۃ قرآن مجید کے جملہ مضامین پر شامل ہونے کے علاوہ عظمت و ثواب میں سارے قرآن کے برابر ہے جس طرح سورۃ الاخلاص ثلث قرآن کے برابر ہے (بخاری؛ موطأ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے فرمایا :

الفاتحہ اعظم سورۃ حسن القرآن و ھی السبع المثانی و القرآن العظیم (بخاری، دارمی)، یعنی سورۂ فاتحہ قرآن مجید میں سب سے بڑی عظمت والی سورت ہے اور یہی سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے؛ (۲) ما انزلت فی التوراۃ ولا فی الانجیل و الزبور و القرآن مثلھا : یعنی ام القرآن وانھا سبع من المثانی و القرآن العظیم الذی اعطیت (سنن الدارمی؛ ص ۴۳۰) - یعنی کوئی سورت مثل ام القرآن کے نہ تورات میں اتری نہ انجیل میں، نہ زبور میں اور نہ قرآن میں - یہ سبع مثانی بھی ہے اور قرآن عظیم بھی جو مجھے عطا ہوئی : (۳) الحمد للہ ام القرآن و ام الکتاب و السبع المثانی، (الدارمی : سنن، ص ۴۳۰)، یعنی سورہ الفاتحہ ھی ام القرآن اور الکتاب اور سبع مثانی ہے نیز ارشاد باری ہے ولقد اتینک سبعا من المثانی و القرآن العظیم (۱۵ [الحجر] : ۸۷)، یعنی (اے پیغمبر) بے شک ہم نے آپ کو سات آیتیں عطا کی ہیں جو بار بار پڑھی جاتی ہیں اور قرآن عظیم عطا کیا ہے۔

صحیح بخاری میں کتاب التفسیر سورہ الحجر کے ذیل میں حضرت ابو سعید بن المعلیؓ کی ایک روایت درج ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم میرے پاس سے گذرے جب کہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ پس آپؐ نے مجھے بلایا، لیکن میں نماز میں مصروفیت کی وجہ سے آپ کی خدمت میں فوراً حاضر نہ ہو سکا۔ نماز ختم کرنے کے بعد میں آپؐ کے پاس حاضر ہوا تو آپؐ نے فرمایا، میرے پاس آنے سے تجھے کس چیز نے روکا؟ میں نے عرض کیا کہ میں نماز پڑھ رہا تھا یہ سن کر آپؐ نے فرمایا : کیا اللہ تعالٰی نے یہ نہیں فرمایا کہ اے ایمان والو، جب اللہ اور اس کا رسول بلائے تو اس کے حکم کو فوراً قبول کرو۔ پھر آپؐ نے فرمایا کہ کیا میں تم کو مسجد سے نکلنے سے پیشتر وہ سورۃ نہ سکھا دوں جو قرآن مجید میں سب سے زیادہ عظمت والی ہے۔ اس کے بعد جب آپؐ مسجد سے نکلنے لگے تو میں نے آپؐ کو یاد دلایا تو آپؐ نے فرمایا : الحمد للہ رب العلمین ھی السبع المثانی والقرآن العظیم الذی اوتیتہ، یعنی سورہ الحمد للہ رب العلمین ھی سبع مثانی اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا ہوا ہے۔ اس حدیث سے بالکل واضح ہوگیا کہ سورہ الفاتحہ ھی کو سبع مثانی اور قرآن عظیم کہا گیا ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مثقال : (ع)؛ کسی چیز کا وزن۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے، نیز قیمتی دھاتوں کو تولنے کے لیے ایک خاص

پیمانہ، مثلاً جواہرات، ادویہ وغیرہ کو، غالباً عربی ٹرائے troy اوزان کا سب سے قدیم پیمانہ؛ مثقال رومی زمانے کے سولیدوس solidus کے مطابق ہے جو قسطنطینی طریقۂ اوزان کا ایک پیمانہ ہے اور جسے عربوں نے ملک شام میں اختیار کر لیا تھا۔ جب عبدالملک نے ۷۷ھ / ۶۹۶ء میں اپنے سکّوں کی اصلاح کی تو اس نے سونے کے سکّوں کے تولنے کے لیے اسے اکائی کا وزن قرار دیا اس کے دینار کا وزن ایک مثقال تھا جو ۶۵٫۶ گرین (۴٫۲۵ گرام) کے برابر تھا۔ اس لیے مثقال دینار کے مرادف سمجھا جانے لگا۔ چاندی کا درہم ۷/۱۰ مثقال کے برابر ہوتا تھا اور ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوتا ہے مثقال کے اوزان میں اسلامی دنیا کے مختلف حصوں میں معمولی سا فرق پایا جاتا ہے۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ ہائے دینار و حبّہ۔

(J. ALLAN)

* **مَثَل**: (ع؛ ج: امثال) جو ابتداءً ازروے اشتقاق، تشبیہہ و مماثلت کے معنوں میں ہے، چونکہ زبانزدِ خلق اقوال بھی بالعموم اسی شکل کے ہوتے ہیں اس لیے یہ اصطلاح عام طور پر ان کے لیے بھی استعمال ہونے لگی اور اس کا مفہوم proverb اور عوامی کہاوت کا ہو گیا۔ تشبیہوں اور کنایوں کے استعمال کا شوق جو سبھی قدیم تمدنوں میں پایا جاتا ہے، سامیوں اور بالخصوص عربوں کے ہاں بہت مضبوطی سے باقی رہا، اور اس لیے عربی ادب کی اعلٰی اصناف میں بھی اس نے ایک اہم کردار ادا کیا۔ استعارے کی سادہ ترین شکل میں عام طور پر انسان اور حیوان کے مابین مماثلت کا ذکر ہوتا ہے، [مثلاً] جس آدمی کی نیند اچاٹ ہو جائے اس کی بابت عرب کہتے ہیں: ''بات بلَیلةِ انقَد (یا انقذ)'' اس نے خارپشت کی طرح رات کاٹی'' (ابو ہلال العسکری: مجمع الامثال، برحاشیہ المیدانی، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۲۰۹، س ۵؛ لسان العرب، ۴ : ۲۳۴)۔ اس دو ٹوک سادگی کے انداز میں جو عربوں کا پسندیدہ شیوا ہے، کسی مرشد یا باپ کی مثال اور تعلیم کا اثر (اس کے متبعین پر) اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ: بالَ حمارٌ فاستبالَ أحمرةً [ایک گدھے نے پیشاب کیا اور اسے دیکھ کر کئی گدھوں کو پیشاب لگ گیا] یا بالَ فادرٌ فبالَ جمرہ [ایک پہاڑی گدھے نے پیشاب کیا تو اس کے بچے نے بھی کر دیا] (المیدانی: مجمع الامثال، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۶۳، ۶۵)۔ کبھی کبھی ناپسندیدہ معاشرتی حالات کا حیوانات سے موازنہ مخفی انداز میں مذاق اڑانے کے لیے بھی کیا جاتا ہے، مثلاً البغاث فی أرضنا یستنسر ''یہاں ہمارے ملک میں چڑیاں بھی عقاب بن جاتی ہیں'' (العسکری، ۱ : ۱۹۳، س ۲۰)۔ یہ کہاوتیں آگے چل کر بعض اوقات باقاعدہ حکایات بن جاتی ہیں (دیکھیے Brockelmann : *Fabel und Tiermärchen in der älteren arab. Litteratur*، *Islamica* ۲ : ۹۶ تا ۱۲۸)۔ ان میں بہت سی امثال ایسی ہیں جو تمام اقوام میں مشترک ہیں، اور ان کے کسی ایک ماخذ کا متعین کرنا بہت دشوار ہے (دیکھیے ''بکرے اور چھری'' کی حکایت پر بحث مندرجہ *ZDMC*، ۴۹ : ۲۷۲ ببعد؛ ۴۷ : ۸۶) سوای اس کے کہ ان کا ماخذ کلیلہ و دمنہ کے دو بیلوں کی طرح بخوبی معروف ہو جس کا ذکر العسکری، ۱ : ۴۷، س ۱۹ ببعد، نے کیا ہے۔

روز مرہ زندگی کے احوال بھی تشبیہات کے لیے مواد بہم پہنچاتے ہیں جو عموماً ''أفعَلُ مِن'' کی شکل میں ہوتی ہیں اور جنھیں العسکری، اور المیدانی نے اپنے اپنے مجموعۂ امثال میں جو حروف تہجی کے حساب سے مرتب کیے گئے

ہیں، ہر باب کے آخر میں درج کیا ہے [مثلاً اَنْوَمُ مِنْ فَہْد "چیتے سے زیادہ سونے والا"، "اَحْذَرُ مِنْ غُراب" "کوے سے زیادہ چوکنا"، وغیرہ] عام اور غیر دلچسپ واقعات بھی کبھی کبھار امثال کی شکل اختیار کر سکتے ہیں ؛ فصارت مثلاً یا ذھبت مثلاً یا ضُرِب بہ المثل، جیسے کہ بہت سی عربی کہانیوں کے آخر میں آتا ہے)، مثلاً جس کی بابت ہم فقط اتنا جانتے ہیں کہ ایک دفعہ اس کی خالہ اسے یرغمال کے طور پر کبھی دے آئی اور پھر کبھی جا کر نہ چھڑایا (المفضل بن سلمہ : الفاخر، طبع Storey، ص ۴۳، عدد ۹۲)، یا مکھن بیچنے والی اس غریب عورت کی کہانی جسے ایک بدمعاش نے یہ ترغیب دے کر ناجائز فائدہ اٹھایا کہ وہ مکھن سے بھرے ہوئے دو مشکیزوں کو اپنے دونوں ہاتھوں میں مضبوطی سے پکڑے رہے [ذات النِّحیین] (الفاخر، ص ۷۰، ۱۳۷)۔

امثال کے ذریعے بعض اوقات اہم واقعات کی یاد بھی ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتی ہے، مثلاً بکر اور تغلب کی برادر کُشی جنگ جس کا باعث بسوس ہوئی (اشأم مِن بسوس) (الفاخر، ص ۷۶، عدد ۱۵۷)۔ یہی وجہ ہے کہ المفضل نے الفاخر (ص ۲۱۷ تا ۲۳۱) میں اور المیدانی نے (۲ : ۳۸ تا ۷۴) اپنی امثال اور کنایات کے ضمن میں عربوں کی اہم جنگوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ اسی طرح [امثال کے ذریعے] اسلامی دور کے بہت سے واقعات کو بھی اتنی ہی شہرت حاصل ہو گئی ہے، جیسے الاشتر [النخعی] کو زہر دیے جانے کی خبر سن کر امیر معاویہؓ کا اظہار مسرت (دیکھیے اوپر ۱ : ۴۰۵؛ المیدانی، ۱ : ۸، س ۱۹) [للّٰہ جنود، منہا العسل] یا خلیفہ یزید بن عبد الملک کی دو گانے والیوں کی آواز (المیدانی، ۱ : ۱۳۸، س ۱۲)۔ امثال کے ذریعے محض اہم تاریخی واقعات ہی نہیں بیان کیے جاتے، مثلاً خلیفہ المہدی کے عہد میں ایک طوفانی رات جس کی وجہ سے اسے اور اس کے خدام و حشم کو ایسا بڑا کفارہ ادا کرنا پڑا (المیدانی، ۱ : ۱۲۶، س ۱۲)، یا خاقان کی ہزیمت اور سقوط کا قصہ جس سے بظاہر خُتّل کا سردار مراد ہے جسے اسد بن عبداللہ نے ۱۱۹ھ / ۷۳۷ء میں شکست دی اور اس واقعے سے بقول الطبری، ۲ : ۱۶۱۶، ہشام کے دربار میں بڑی سنسنی پھیلی، بحالیکہ المفضل نے الفاخر، ص ۸۰، س ۱۱ ببعد اسے خزر قبائل کے خلاف جنگ سے منسوب کیا ہے، مگر مؤرخین میں سے کسی کے ہاں اس نوعیت کا کوئی واقعہ مذکور نہیں ؛ یا اس سفیر کی کہانی جسے امیر معاویہؓ نے بوزنطی شہنشاہ کے دربار میں بھیجا تھا؛ (ابن قتیبہ : عیون الاخبار، ۲۳۸ اور مثل : عسکری، ۱ : ۷۹، س ۱۱ ببعد۔ المیدانی، ۲ : ۷۲، س ۴)۔ ایسے تاریخی واقعات کی یاد عام طور پر کنایوں کی شکل میں محفوظ ہے، جیسے صحیفۃ المتلمس اور جزاء سنمار۔ اس قسم کے بہت سے واقعات خاص خاص مقامات سے متعلق ہوتے ہیں، جیسے الحیرہ کے اس آدمی کا حوالہ جس کے دونوں گدھے یکساں مریل تھے (المیدانی، ۱ : ۷۲، س ۱۶) یا مکے کے بانکے کا کنایہ (المیدانی، ۱ : ۱۲۷، س ۱۱)۔ امثال کی شکل میں ایسے کنایات خاص طور پر مدینے سے منسوب ہیں (وہی کتاب، ۱ : ۱۶۸، س ۶، ۱۷۳، س ۲۰، ۲۶۱، س ۱۸، ۲۳۴، س ۲، ۲۸۰، س ۳۰۵، ۲۵، ۲۹۸، س ۱)، لیکن ان میں سے بعض بصرے سے بھی منسوب ہیں (وہی کتاب، ۱ : ۳۰۵، س ۱۶ و ۲۰)؛ کوفے سے منسوب ایک اس جیسے کنایے کے لیے دیکھیے الجاحظ : کتاب الحیوان، ۵ :

۱۵۳، س ۱۳)، نیز کوفے سے (وہی کتاب، ۱ : ۱۹۲، س ۵؛ خیمی مرکز کی حیثیت سے)، واسط سے (وہی کتاب، ۱ : ۱۹۷، س ۹) اور جہضم سے (وہی کتاب، ۲ : ۱۹۰، س ۲)۔

عربوں کے ہاں ان لوگوں کی یادیں جو بعض مخصوص صفات کی بناء پر مشہور ہیں، جیسے کہ اور ملکوں میں، اکثر بذریعۂ امثال محفوظ کی جاتی ہیں، لیکن بسا اوقات عوام کا تخیل ان صفات کے حامل کی صورت دل میں بنا لیتا ہے، چنانچہ جود و سخا کی شہرت میں حاتم کے ساتھ ایادی کعب بن مامہ اور ہرم بن سنان (العسکری، ۱ : ۲۲۳، بعد؛ المیدانی، ۱ : ۱۲۳، بعد) کی مشارکت قبیلوں کی باہمی رقابت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وفا شعاری میں (العسکری، ۲ : ۱۰۲، بعد؛ المیدانی، ۲ : ۲۳۱ بعد)، ذکاوت میں (المیدانی، ۱ : ۲۱۹، بعد)، حتی کہ سفاہت میں بھی مختلف مثالی نمائندے مذکور ہیں (دغہ : الفاخر، ص ۴۲، عدد ۸۵؛ المیدانی، ۱ : ۱۳۷؛ شولہ، الفاخر، ص ۱۷، ۱۴۸؛ عرب کے بیوقوف، المحجر باشندے، المیدانی، ۱ : ۱۷۸، س ۱۹؛ ابوغبشان اور دیگر لوگ جن کا ذکر المیدانی : ۱ : ۱۳۶ بعد، ۱۰۵ بعد میں ہے)۔ ان سب میں مشہور ترین شخص جحا ہے، جس کی شخصیت میں عربی ادب میں ایک آوارہ گرد بدمعاش سے متعلق روایتیں جمع ہو گئی ہیں (قب Schwally : *ZDMG*، ۵۶ : ۲۳۷)، لیکن ان میں خلفای بنو امیہ کے عراق میں والی یوسف بن عمر الثقفی کا نام بھی شامل ہے (المیدانی، ۱ : ۹۹، س ۳۱) (نوادر جحا الکبری، طبع حکمت بک شریف قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء کے لطائف کا بیشتر حصہ ترکی کے ملا نصر الدین سے ماخوذ ہے)۔ مثالی بیوقوفی اور حرص کے نمائندوں کے ذریعے میں Penelope کی (''اس عورت سے زیادہ بیوقوف جو برابر اپنے بنے ہوئے سوت کو ادھیڑتی رہتی تھی، قب العسکری، ۱ : ۲۸۳، س ۷؛ المیدانی، ۱ : ۱۷۲، س ۵) اور Sisyphus کی (اس آدمی سے زیادہ حریص جو ایک بڑے پتھر کو لڑھکاتا رہتا تھا) یاد بھی بہت مسخ شدہ شکل میں عرب پہنچ گئی تھی۔

چند عربی امثال ایسی بھی ہیں کہ جنھیں ضبط کیے جانے سے پہلے ان کا مطلب اور ماخذ بالکل فراموش ہو چکا تھا، اس لیے عرب مصنف ان کی توجیہ و تشریح اس فرضی اور جعلی تاریخ کی بنا پر کرنے لگے جس میں عمالقہ کا اکثر ذکر ہوتا ہے۔ بسا اوقات [ایک ایک ہی مثل کی تشریح میں] کئی متبادل حکایات پیش کی جاتی ہیں، مثلاً برہنہ ڈرانے والے [النذیر العریان] (المیدانی، ۱ : ۱۳۱، س ۲۰)، قبیلۂ عنزہ کے ببول کی ٹہنیاں جمع کرنے والے (وہی کتاب، ۱ : ۹۴، س ۲۱؛ ۲۲۸، س ۱۷)، ''ندامۃ الکسعی (الفاخر، ص ۴۷) کے بارے میں، نیز ہمیں بہت سے وسیع پیمانے پر منتشر موضوعات بھی ملتے ہیں، جیسے مثلاً خزانہ کی کہانی ---۔ بارہا ایسا بھی ہوا ہے کہ فاضل مؤلفوں نے کسی مثل کی سیدھی سادی تشریح کو ناقابل اعتنا سمجھتے ہوئے اپنے دل سے حکایات اختراع کر لی ہیں---۔

زندگی کے اصول و ضوابط، جن میں سے اکثر نہایت معمولی ہوتے ہیں، سے متعلق امثال طبعی طور پر بہت زیادہ ہیں۔ ایسی امثال بعض تو عرب کے معاشرتی حالات سے ماخوذ ہیں جیسے (اُعن اخاک ظالما او مظلوما) ''اپنے بھائی کی مدد کر خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم'' (الفاخر، ص ۱۰۹، عدد ۲۰۹)، لیکن بہت سی ایسی بھی ہیں جو [illegible] کی ہر قوم میں پائی جاتی ہیں اور اسی وجہ سے ان کی اصل کی تعین شاذ و نادر ہی ممکن ہوتی ہے۔

جیسے کہ یقیناً رومی کہاوت *Res venit ad triarios* کی وہ عربی تعلیق جو العسکری، ۲ : ۳۲، ص ۱۶ میں مذکور ھے ۔ یہاں اس موضوع کا ذکر محض سرسری طور پر کیا جا سکتا ھے ۔ ان حوالہ جات میں جو کہ مصنف نے *Ostav. Zeitschrift*، ۸ : ۶۶، ببعد میں دیے ھیں یہاں چند انگریزی کہاوتوں کی متوازی عربی امثال کا اضافہ کیا جانا سکتا ھے، Walls have ears [دیواروں کے بھی کان ھوتے ھیں]، (المیدانی، ۱ : ۵۷، س ۲۱) ۔ Speak of an angel and you hear his wings، [کسی فرشتے کا ذکر کرو تو تمھیں اس کے پروں کی آواز سنائی دینے لگے گی] (وھی کتاب، ص ۵۷)؛ Hammer and anvil، [ھتھوڑا اور سندان]، (وھی کتاب، ص ۵۸، س ۱۸)؛ A liar must have a good memory، [جھوٹے کا حافظہ اچھا ھونا ضروری ھے]، (وھی کتاب، ۱ : ۹۴، س ۱۳) ۔ Out of the frying pan into the fire، [کڑھائی سے نکل کر آگ میں]، (وھی کتاب، ۲ : ۲۵، س ۹)؛ To fall between two stools [دو اسٹولوں کے درمیان گرنا]، (وھی کتاب، ۲ : ۹۳، س ۷)؛ Hoist with his own petard، [اپنی ھی کارگذاری سے تباہ ھو جانا] (وھی کتاب، ۲ : ۱۶۸، س ۱۱) ۔ A vird in hand is worth two in the bush، ("ھاتھ میں ایک پرندہ جھاڑی میں دو پرندوں سے بہتر ھے") (عصفور في الكف خير من كركي في الجو : الهمذاني : رسائل، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۴۴، س ۳) . . . .

عہد نامۂ عتیق سے ماخوذ صرف ایک کہاوت المیدانی، ۱ : ۲۲۸ میں پائی جاتی ھے، جو Deut، ۳۲ : ۱۵ سے منقول معلوم ھوتی ھے ۔ نصرانی اساطیر سے ماخوذ جرجیس کی شہادت (الفاخر، ص ۲۵۶، عدد ۵۱۷) اور اصحاب کہف کی کہانی، جو مختلف شکلوں میں نظر آتی ھے، بھی ملتی ھے (الفاخر، ص ۱۰۹، ۲۳۹؛ المیدانی، ۲ : ۱۹۶، س ۱۳؛ القالی: الامالی، ۱ : ۶۱؛ قب MSOS، ۵۰ : ۲۲۸) ۔ دوسری جانب جہاں تک عہد نامۂ عتیق کی شخصیتوں کا تعلق ھے ان میں سے صرف [حضرت] نوح علیہ السلام کا ذکر آتا ھے وہ بھی ایک متاخر مثل میں جو غالباً موصل کی ھے (المیدانی، ۲ : ۲۵۰، س ۱) ۔ بعد کی روایات میں لقمان [رك بآن] کے نام سے جو عرب قدیم کا مشہور مدبر حکیم ھے بعض ایسے اقوال منسوب کر دیے گئے ھیں جنھیں احقر Ahikor [رك به دائرۂ المعارف مادۂ یہود] سے منسوب سمجھا جاتا ھے مگر جو درحقیقت کئی قوموں میں مشترک ھیں.

ھر چند امثال کی نوعیت ھی ایسی ھے کہ ان کے بنانے والوں پر گمنامی کا پردہ پڑا رھتا ھے تاھم عالمانہ روایات نے ان کے ناموں کو بے نقاب کرنے کی اکثر سعی کی ھے؛ چنانچہ اسی بنا پر بہت سی امثال رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور صحابۂ کرام سے منسوب ھیں ۔ وہ امثال النبی جو احادیث کے فقہی مجموعوں کے دائرے سے باھر ھیں ابن خلّاد الرامہرمزی (الفہرست، ص ۱۵۵) اور ابو ھلال العسکری نے جمع کی تھیں ۔ العسکری پر المیدانی نے تساھل کا الزام عائد کیا ھے، اور اپنے دیباچے میں حدیث صحیح کی ایک مثال کے طور پر اچھے اور برے ساتھی کی وہ تمثیل (Parable) نقل کی ھے جو البخاری کی صحیح (طبع Krehl، ۲ : ۱۷) میں مذکور ھے، لیکن اس کے باوجود اس نے اپنے مجموعے میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے متعدد اقوال شامل کر دیے جیسا کہ اس کے پیشروؤں نے کیا تھا، نیز اپنی کتاب کے آخر میں ان اقوال کے لیے ایک علحدہ باب مخصوص کر دیا ھے جن میں خلفای راشدین

کے اقوال بھی شامل ھیں۔

حضرت علیؓ سے منسوب اقوال کو نہ صرف شیعی حلقوں ھی میں [بلکہ عام طور پر بھی] ھمیشہ سے خاص ھر دلعزیزی حاصل رھی ھے۔ ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب عیون الاخبار کے حصۂ پنجم کتاب العلم و البیان، (مخطوطۂ کوپرولو، ورق ۱۵۵، ب) میں ایک ایسے ھی مجموعے سے استفادہ کیا ھے جس کے مختلف انداز سے ترتیب دیے ھوئے کئی نسخے اس دور میں رائج تھے (اس قسم کے گم نام مصنف کا نسخہ التحفۃ البہیۃ، استانبول، ۱۳۰۲ء، ص ۱۰۷ / تا ۱۱۳ میں موجود ھے)، مثلاً حروف تہجی کی ترتیب پر ۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء کے قریب عبدالواحد بن محمد الآمدی کا مرتب کردہ نسخہ، غرر الحکم و درر الکلم، جو بمبئی میں ۱۸۸۰ء میں لیتھو میں چھپا تھا اور جس کی طباعت فارسی اور ترکی میں بھی ھوئی ھے (S. J.، ۱۲۹۹، نیز W. Yule : *Apophthegms of Alee the son of Aboo Talib*، (مطلوب کل طالب)، *with an early Persian paraphrase and an Engl. Translation*، صد کلمۂ مولائے متقیان امیر المؤمنین، تہران، ۱۳۰۳ھ؛ نثر اللآلی، دوسرا مجموعہ در Fleischer، مع ترکی ترجمہ از معلم ناجی زیر عنوان امثال علی، استانبول، ۱۳۱۳ھ، مع ترکی شرح از نسیب زیر عنوان رشتۂ جواھر استانبول، ۱۲۵۷ھ)۔

شعری امثال کی بھی بہت بڑی تعداد موجود ھے، اگرچہ یہ کہنا مشکل ھے کہ یہ انھیں شعرا کے جدت خیال کا نتیجہ ھیں جن کے دواوین میں وہ موجود ھیں یا انھوں نے فقط نثر کی کہاوتوں کو نظم کر دیا ھے۔ العسکری (الفہرست، ص ۷۸) اور عیینہ ابن المنہال (وھی کتاب، ص ۳۸ و ۱۰۸) نے ایسے ابیات سائرہ کو جمع کیا ھے اور الابشیہی نے کتاب المستطرف (قاھرہ، ۱۳۲۰ھ، ۱ : ۲۷)، بعد میں ان کا ایک بڑا اچھا مجموعہ مرتب کیا ھے۔ اس قسم کی منظوم امثال میں سے بعض مشہور ترین جاھلی شعرا، مثلاً طرفۃ (الفاخر، ص ۲۵۳ و ۵ ـ ۹؛ المیدانی، ۱ : ۱۶۱)، امرؤ القیس (العسکری، ۱ : ۲۵۵ = المیدانی، ۱ : ۱۳۳) اور لبید (العسکری، ۱ : ۳۷) کی طرف منسوب ھیں، نیز بعد کے شعرا کی طرف، جیسے الفرزدق (الفاخر ص ۲۵۰، عدد ۲۹۹؛ العسکری، ۲ : ۳۶) اور مطیع بن ایاس کی جانب جس نے حلوان کے دو کھجور کے درختوں کو شہرت عطا کی ھے (العسکری، ۱ : ۲۹۷ و ۳۵۲؛ المیدانی، ۱ : ۲۹۷)۔ الفرزدق کے ایک شعر کو جس میں عنصلین کی راہ کا ذکر آتا ھے، (المیدانی، ۱ : ۳۸، جسے یاقوت نے ۳ : ۷۳۶ میں نقل کیا ھے) غلط طور پر سمجھنے کی بنا پر وہ شعر غلط راستہ اختیار کرنے کی مثل بن گیا ھے۔ المتنبی کے جو شعر امثال کا درجہ پا چکے ھیں، ان کا مجموعہ اسماعیل الطالقانی، م ۳۸۵ھ/ ۹۹۵ء نے (یاقوت : ارشاد، ۶ : ۵۱۸؛ ابن السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۵)، الامثال السائرۃ من شعر المتنبی کے نام سے مرتب کیا ھے (الفہرست، طبع ثانی، قاھرہ، ۳ : ۲۳)۔

علما نے امثال میں عربی ادب کے ابتدائی دور ھی سے دلچسپی لینا شروع کر دی تھی، چنانچہ مؤرخین اور ماھرین لسان ان کی جمع و تالیف اور ترجمہ و تشریح میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لینے لگے تھے۔ جو کتابیں اس وقت ھمارے پاس موجود ھیں ان کے قدیم عربی مآخذ میں ھمیں ایسے مؤرخوں اور نسابوں کے نام ملتے ھیں جیسے کہ الشرقی ابن القطامی (Wüstenfeld : *Geschichtschreiber*، عدد ۲۳)، عوانہ بن الحکم (وھی کتاب، عدد ۲۷) اور ابوالیقظان

(وهی کتاب، ص ۳۹، الفاخر، ص ۲۵۳۔ ان میں سے دو بمقدم الذکر مصنف اکثر هشام بن الکلبی کا ماخذ هیں۔ ان کے علاوہ هم رسالہ نگار محمد بن حبیب (Wüstenfeld، عدد ۵۹)، زبیر بن بکار (وهی کتاب، ص ۶۱) اور المدائنی (وهی کتاب، ص ۴۷) کے اس قسم کے بیشتر اسطوری اور تاریخی مواد کے لیے ممنون هیں۔ لسانیات کے تقریباً تمام قابل ذکر ماهروں نے اس موضوع سے مخصوص کتابیں لکھی هیں۔ ان لوگوں کو زبان سے اتنی دلچسپی تھی کہ موضوع کی حدود کو وسعت دے کر انھوں نے ایسی تراکیب و محاورات کو بھی ان کتابوں کے دامن میں سمیٹ لیا جن کا امثال سے کوئی تعلق نہیں اور جو، مثلاً لعنۃ اللہ [اس پر خدا کی لعنت هو] (الفاخر، ص ۷) بظاهر کسی توضیح کی محتاج نہیں هیں، تاهم مثال کے طور پر همیں المفضل کا یہ دلچسپ حاشیہ ملتا هے کہ شام کے بعض عربوں کی یہ عادت هو گئی تھی کہ وہ یونانی لفظ "وہ کہتا هے" استعمال کیا کرتے تھے۔ اس نوعیت کی قدیم ترین تصنیف جو هم تک پہنچی هے المفضل الضبی (۱۷۰ھ/ ۷۸۶ء) کی کتاب الامثال هے، جو ۱۳۰۰ھ میں استانبول میں طبع هوئی، اس کے بعد ابو عبید القاسم ابن سلام الهروی (م تقریباً ۲۲۳ھ/ ۸۳۷ء) کی کتاب سب سے قدیم هے۔ یہ استانبول کے متعدد مخطوطوں میں محفوظ هے (S. Rescher: *ZDMG*، ۶۴ : ۵۱۷، عدد ۴۴؛ *MSOS. As.*، ۱۴ : ۶؛ *MO*، ۷ : ۱۲۳)؛ نیز Escurial کے مخطوطے میں (Derenbourg، Levi Provençal، عدد ۱۷۵۷) اور عبداللہ البکری، (م ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء) کی شرح میں (وهی کتاب، عدد ۵۲۶ اور لالہ لی، عدد ۱۷۹۵)، جو التحفۃ البهیۃ، استانبول ۱۳۰۲ھ کے عدد ۱ کی حیثیت سے طبع هوئی هے، ص ۲ تا ۱۰۰) [البکری کی شرح امثال احسان عباس کی تحقیق سے بیروت سے ۱۹۷۱ء میں شائع هو چکی هے].

E. Bertheau نے اپنے گوٹنجن کے مقالے ۱۸۳۹ء (دیکھیے S. Freytag: *Arabum Proverbia*، ج ۳، ۷ تا ۹) میں جس تصنیف سے بحث کی هے وہ اس سے بہت زیادہ قریبی دور کی هے۔ المفضل بن سلمہ جو ابن الأعرابی (م ۲۳۱ھ) کے شاگردوں میں سے تھا، کی کتاب الفاخر کی تحقیقی اشاعت، اسٹوری storey نے De Goeje Foundation، کے لیے ۱۹۱۵ء میں لائیڈن میں کی تھی۔ افعل من کے نمونے پر آنے والی امثال کو، جن کی تعداد خاص طور پر کثیر هے، حمزۃ الاصفهانی (م۔ بین ۳۵۰ و ۳۶۰ھ/ ۹۶۱ و ۹۷۰ء) نے ایک کتاب میں جمع کیا تھا جس کا صرف ایک مخطوطہ Munich، میں [رک بہ Mittwoch، در *MSOS As.*، ۱۹۰۹ء، ص ۳۳ ببعد) باقی هے، متاخرین نے اس سے بہت استفادہ کیا هے۔ اور المیدانی [رک باں] نے تو اسے اپنی کتاب کے متعلقہ حصے میں لفظ بلفظ نقل کر دیا هے۔ ابو هلال العسکری (م تقریباً ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء) نے جمهرۃ الأمثال تالیف کی جو استانبول میں کئی مخطوطوں کی شکل میں محفوظ هے (دیکھیے Rescher: ZDMG، ۶۴ : ۵۱۳؛ *MFOB*، ۵ : ۱۰۵؛ *MSOSAS*، ۱۴ : ۳۶)، اور بمبئی میں ۱۳۰۶-۱۳۰۷ھ میں علیحدہ اور قاهرہ میں ۱۳۱۰ھ میں المیدانی کے حاشیے پر طبع هوئی هے۔ اس کتاب میں پہلی بار هر مثل کی لسانی اور تاریخی نقطۂ نگاہ سے تشریح کرنے کی سعی کی گئی هے اور کلاسیکی دور کے بعد کے اس تمام مواد کو خارج کر دیا گیا هے جسے حمزہ نے اپنی کتاب میں خاص زیادہ جگہ دی تھی۔ المیدانی [رک باں] نے اپنے پیشرووں کا فراهم کردہ مواد اپنی مجمع الامثال میں یکجا جمع کر دیا اور هر حصے

کے آخر میں ایک ضمیمہ کا اضافہ کیا ہے جس میں زمانۂ حال کی امثال درج ہیں ۔ یہ اس وقت سے اب تک اس موضوع پر سب سے مستند کتاب بلکہ حرف آخر سمجھی جاتی رہی ہے، اور بقول حاجی خلیفہ عدد ۱۱۲۲۱، الزمخشری کی کتاب المستقصی فی الامثال بھی اس کی مقبولیت پر مستقل طریقے سے اثر انداز نہ ہو سکی، اگرچہ یہ بھی بہت بڑھی جاتی ہے۔ GAL، ۱ : ۲۹۲، ۱۳، میں اس کتاب کے جن مخطوطوں کا ذکر ہے ان میں ذیل کے مزید مخطوطے شامل کر لیے جائیں، استانبول، MSOS.AS، ۱۳ : ۱۵؛ RSO، ۳ : ۸۰۷؛ MO، ۷ : ۹۷، ۲۰۱، ۱۲۳ ؛ نیز آغا، عدد ۹۹۱، دامادزادہ، عدد ۱۵۵۷ ؛ سقوطری، ZDMG، ۶۸ : ۸۵ ؛ بروسہ، وہی کتاب، ص ۵۰ ؛ موصل، داؤد، المخطوطة الموصلية، ص ۹۳، ص ۲۷، قاہرہ (الفہرست، طبع ثانی، ۳ : ۳۰۵)، [رک بآں] - الماوردی کی تصنیف بھی الزمخشری کے جذبات و خیالات (sentiments)، کے مختلف مجموعوں کی طرح زیادہ تر ادب عربی سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ عوامی زبان سے ۔

علمائے یورپ کے زیر اثر مشرق میں کہیں انیسویں صدی میں جا کر امثال میں از سر نو دلچسپی پیدا ہوئی ۔ جدید عربی بولیوں سے متعلق تقریباً تمام تصنیفات میں امثال کے مجموعے ضرور شامل ہوتے ہیں (قب، وہ فہرستیں جو A. Fischer نے MSOS.AS، ۱ : ۱۹۸ - ۱۹۹ دی ہیں، جن میں اب یقیناً بہت کچھ اضافہ ہو سکتا ہے، اور E. Littmann : Arabic proverbs collected by Mrs A. P. Singer، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۹) : ان کتابوں میں جدید مشرقی علما کی تصانیف میں جن کا وہاں ذکر کیا گیا ہے حسب ذیل تصنیفات کا اضافہ کر سکتے ہیں : ابراہیم سرکیس لبنانی : الدرة اليتيمة في الامثال القديم، محمود عمر الباجوری : کتاب الامثال المتکلمین من عوام المصریین (الذي قدمه في المؤتمر العلمي الثامن ببلاد السويد والنورويج من ممالک اوروپا، سنة ۱۸۸۹ء، میلادی)، قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ طاہر بن صالح الجزائری (قب کرد علی در RAAD، ۸ : ۵۴۶ تا ۵۹۶ و ۶۶۶ تا ۶۷۹) اشہر الامثال، قاہرہ ۱۳۳۸ھ؛ قب O. Rescher : Ethnologisches im Islam arabischen Sprichwort، ۲ : ۹۸ تا ۱۰۱، ۳ : ۱۲۸۔ [الاحدب الطرابلسی نے المیدانی کے مجمع الامثال کو منظوم کر دیا ہے] ۔

مآخذ : اوپر متن مادہ میں دیے جا چکے ہیں ؛ ان کے علاوہ، W. Asnsor, T. A. Stephens : Proverb Literature، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۳۰۰ تا ۳۲۷ و ۳۹۵ تا ۳۹۹ ۔

(C. Brockelmann)

⊗ **مُثَلَّث** : (ع)، لغات میں اس کے متعدد معنی درج ہیں (دیکھیے غیاث اللغات، فرہنگ آنند راج، مدار الافاضل، برہان، قاطع، وغیرہ) ۔ خصوصی اصطلاح کے طور پر دو مفہوم خاص طور سے اہم ہیں : (۱) اصناف سخن میں سے ایک صنف کا نام ہے جو تین تین مصرعوں کے بندوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ صنف مثلث کے لیے بحر یا وزن کی کوئی قید نہیں البتہ قافیے اور ردیف کے اعتبار سے بندوں کی صورتیں مختلف ہو سکتی ہیں ۔ قافیے اور ردیف کی پابندی کا لحاظ رکھتے ہوئے شعرا کے فن کے مطابق مصرعوں کو حروف کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے؛ (۲) دوسرے اہم معنی، علم ہندسہ کی ایک سہ گوشہ شکل (تکون) علم مثلثات (= ٹرگنومیٹری) ۔

مآخذ : (۱) سید غلام حسنین قدر بلگرامی : قواعد العروض؛ (۲) نجم الغنی : بحر الفصاحت : (۳)

قیوم نظر : سویرا؛ (۴) بزمی انصاری : ابر العروض، المعروف به زلیخائے سخن [مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا].

[ادارہ]

اَلْمُثَنّٰی بن حارثہ : بن سَلَمہ بن ضَمْضَم بن سعد بن مُرّہ بن ذُہل بن شَیْبان (جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۳)؛ دور اوّل کے بڑے بہادر اور جری سپاہی، نامور فاتح اور مشہور و معروف سپہ سالار تھے ۔ الشیبانی نسبت تھی اور ان کا قبیلہ ذُہل بن شیبان زمانۂ جاہلت میں لوٹ مار اور غارتگری کے لیے بدنام تھا، خاص طور پر بنو العنبر ان کے ہاتھوں بڑے نالاں تھے (دیکھیے ابو تمام : الحماسة، پہلا قطعہ) ۔ المثنی بن حارثہ الشیبانی نے ۹ ھجری میں حلقہ بگوش اسلام ہو کر شرف صحبت نبوی پایا اور پانچ چھے سال کے عرصے میں اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع کرنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ۔ بقول ابن حزم خلافت ابوبکر صدیق میں وہ پہلے سالار لشکر تھے جنھوں نے ایرانیوں کے خلاف میدان کارزار گرم کیا (جمہرہ، ص ۳۲۵) ۔ جب المثنی کی بہادری اور پیش قدمی کے چرچے ہونے لگے تو حضرت صدیق اکبر نے ان کے بارے میں دریافت کیا ۔ اس کے جواب میں قیس بن عاصم نے کہا کہ وہ جانے پہچانے اور مشہور و معروف آدمی ہیں ۔ لوگ خاصی تعداد میں ان کے ساتھ ہیں اور کامیاب حملہ کرنے میں المثنی شہرت رکھتے ہیں ۔ بعد ازاں جب وہ حضرت ابوبکر کی خدمت میں حاضر ہوے تو انھوں نے المثنی کی عزت و تکریم کرتے ہوے انھیں قوم کا سردار اور امیر مقرر کر دیا ۔ حضرت المثنی بن حارثہ کو سواد عراق پر حملہ کرنے کا شرف اولیت حاصل ہے ۔ حضرت صدیق اکبر نے ان کی امداد کے لیے حضرت خالد بن ولید کو روانہ فرمایا ۔ حضرت فاروق اعظم کے عہد خلافت میں بھی المثنی نے بہت سے معرکوں میں حصہ لیا اور کارہاے نمایاں انجام دیے ۔ جنگ جسر میں ایسے زخمی ہوے کہ جانبر نہ ہو سکے ۔ بالآخر ۱۴ھ میں خالق حقیقی سے جا ملے ۔ ان کی وفات کے بعد حضرت سعد بن ابی وقاص نے ان کی زوجہ سلمی بنت حفص کو اپنے عقد نکاح میں لے لیا ۔ اسلام لانے کے بعد زندگی بھر المثنی میدان جہاد میں سرگرم عمل رہے ۔ جدھر رخ کیا دھاک بٹھا دی اور رعب جما دیا ۔ ان کا شمار دور اوّل کے نامور فاتحین اور سپہ سالاروں میں ہوتا ہے ۔

مآخذ : (۱) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۳۲۳ تا ۳۲۵؛ (۲) ابن کثیر : البدایة والنهایة، ۷ : ۹۴؛ (۳) البلاذری : فتوح البلدان، مواضع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛ (۴) الطبری : تاریخ، مواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الاثیر : الکامل، مواضع کثیرہ ۔ [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

مثنوی : (فارسی) [ع مُثَنّٰی ۔ الف مقصورہ بحالت الحاق یاے نسبت کے قاعدے کے مطابق واو سے بدل گیا ہے ۔ یہ اثنین سے بنا ہے جس کا مطلب ہے ''دو'' ۔ ''دو'' ۔ چونکہ مثنوی کے ابیات میں ہر بیت کے دونوں مصرعے ہم قافیہ ہوتے ہیں اور ہر بیت کا قافیہ دوسرے بیت کے قافیے سے مختلف ہوتا ہے لہذا ابیات مختلف القوافی کو مثنوی کہنے لگے (فرہنگ آنند راج) یا یوں کہیے کہ ایسے اشعار جن کے ہر بیت کا قافیہ جدا لیکن بیت کے دو مصرعوں کا وزن متفق ہو ۔ پوری مثنوی ایک ہی وزن میں ہوتی ہے اور وہ بحر ہزج، رمل، سریع، خفیف، متقارب کے سوا اور بحروں میں بھی لکھی جاتی ہے ۔ اس کے اشعار کی خاص تعداد مقرر نہیں (فرہنگ آصفیہ).

مثنوی نظم کی ایک قسم ہے جس میں حسب قاعدہ ہر بیت ہر لحاظ سے بجائے خود مکمل ہوتا

ہے۔ فارسی، ترکی اور اردو میں ہر قسم کی طویل منظومات رزمیہ، عشقیہ، اخلاقیہ یا ناصحانہ موضوعات پر صنف مثنوی میں لکھی گئی ہیں۔ یہ صنف غالبًا سب سے پہلے ایران میں ایجاد ہوئی۔ دولت شاہ (طبع E. G Browne، ص ۲۹) کا بیان ہے کہ شاہ عضدالدولہ دیلمی (م ۳۷۲ھ / ۹۸۲ء) کے عہد تک بھی قصر شیریں کے دروازے پر ایک بیت کندہ تھا جو قدیم فارسی زبان میں تھا اور اس کے دونوں مصرعے ہم قافیہ تھے لیکن اسلام سے پہلے قدیم فارسی یعنی پہلوی کا کوئی شعر اس قسم کا محفوظ نہیں۔ مثنوی کی صنف نے غالبًا قصائد یا غزل کے متعدد مطلعے کہنے ہی سے فروغ پایا ہوگا۔ بہر حال قدیم ترین اسلامی فارسی ادب کے بچے کھچے قطعات جو ہم تک پہنچے ہیں، ان میں جہاں اور اقسام کے شعر ہیں، وہاں مثنوی کے نمونے بھی موجود ہیں۔ ان قطعات میں قدیم ترین کلام ابو شکور بلخی کا ہے جس کے متعلق غالبًا اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اس صنف نظم کا موجد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ قطعات افسانوی مثنویوں کے ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں (دیکھیے اسدی: لغت الفرس، طبع پی ہارن P. Harn، ص ۲۹، فارسی متن، نیز ص ۲۲ ببعد)۔ اس کے ساتھ رودکی (جو اس کے کچھ بعد کے زمانے کا شاعر ہے) کی تصنیف کے بہت سے حصے ایسے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے کلیہ و دمنہ کا ترجمہ مثنوی ہی کی صورت میں کیا تھا (کتاب مذکور، ص ۱۲ ببعد اور دولت شاہ: ۳۰)]۔ ایک شعر بحر ہزج میں بھی ہے جس سے عشقیہ مثنوی کا انداز ظاہر ہوتا ہے (اسدی: ۳۸، نیز دیکھیے Ethe رودکی در N.G.W. Gatt، ۱۸۷۳ء، ص ۷۳۵ ببعد)۔

اس قسم کی سب سے پہلی مکمل نظم جو محفوظ رہ گئی ہے، شاہنامہ ہے، جسے فردوسی نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ فی الواقع شاہنامہ فردوسی قافیہ کی باقاعدہ بندش سے آزاد ہے، اس لیے یہ رسمی مثنوی کے اسلوب پر نہیں۔ اس سے زیادہ مثنوی کی خصوصیات کی حامل فردوسی کی یوسف زلیخا ہے [جدید تحقیق کی روشنی میں یہ درست نہیں دیکھیے آگے تعلیقہ] جو اس نے اس بحر یعنی متقارب میں لکھی ہے۔

فردوسی کے ایک ہمعصر شاعر عنصری سے بھی ایک عشقیہ داستان کی مثنوی منسوب ہے، جو محفوظ نہیں رہ سکی۔ اس کا نام وامق و عذرا تھا۔ لامعی نے ترکی زبان میں ایک مثنوی لکھی ہے، اس میں وامق عذرا کی داستان نظم کی گئی ہے۔ قصہ یوں ہے کہ وامق کسی آتشکدے کا گبر تھا، وہ ایک دوشیزہ عذرا پر عاشق ہو جاتا ہے جو عبادت کے لیے آتشکدے پر نذر کی گئی تھی۔ انہیں زبردستی ایک دوسرے سے جدا ہونا پڑتا ہے۔ عذرا شمال کے برفانی ممالک میں چلی جاتی ہے اور وامق کو حبشہ کے گرم و خشک ملک میں جلنا پڑتا ہے۔ وہ فرقت کے صدمے برداشت کرتے کرتے مر جاتے ہیں اور ستاروں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ لڑکی سنبلہ بنتی ہے جس کے ہاتھ میں گیہوں کی بالی ہے اور وامق سماک رامح۔ اس کہانی کے مآخذ پہلوی معلوم ہوتے ہیں اور عربی نام محض بصورت ترجمہ آئے ہیں۔

جو مثنویاں محفوظ رہ گئی ہیں، ان میں سے بعد کے زمانے کی دو تصانیف ناصر خسرو کی بھی ہیں، یعنی روشنائی نامہ اور سعادت نامہ۔ یہ دونوں اخلاقی اور ناصحانہ مثنویاں ہیں جو بحر ہزج میں لکھی گئی ہیں۔ زمانے کے لحاظ سے ان کے بعد ویس و رامین کی باری آتی ہے جسے عوفی فخر الدین گرگانی (م ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء) سے منسوب کرتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ موضوع پہلوی سے لیا۔

تھا۔ کہانی کی روایت جو ہم تک پہنچی ہے (طبع W. N. Lees، کلکتہ ۱۸۶۵ء)، ایک جذبۂ بے اختیار کی کہانی ہے جیسے Pizzi Poesia Persiana، ۲ : ۸۸، اکبر کے زمانے کی ایک بیہودہ تصنیف قرار دیا ہے، کہانی یہ ہے کہ ویس یا ویسا، مرو کے آتش پرست بادشاہ موبد کی بیوی ہے، اس کا آشنا اس کے خاوند کا بھائی رام یا رامین ہے جو اس سے بیوفائی کرتا ہے لیکن آخر کار موبد کے مارے جانے پر اس سے شادی کر لیتا ہے۔ اگر یہ تصنیف اصلی ہے تو یہ عشقیہ اور رزمیہ مثنوی میں ایک حد فاصل قائم کرنے کی طرف اقدام ہے کیونکہ یہ بحر ہزج میں لکھی گئی ہے اور بحر متقارب کو جو اب تک دونوں اقسام کے لیے عام تھی، چھوڑ دیا گیا ہے۔

رومانی مثنوی کا بانی نظامی گنجوی ہے [۵۳۰ھ تا حدود ۵۹۹ھ] جس نے پانچ مثنویاں لکھیں جو خمسہ یا پنج گنج کے نام سے مشہور ہیں: (۱) مخزن الاسرار، (۵۶۱ھ/۱۱۶۵ - ۱۱۶۶ء) کا موضوع اخلاقیات ہے۔ اس میں زہد و تقوی اور مقامات معنوی کو حکایات و روایات سے واضح کیا ہے۔ اس کے بعد اس نے لگاتار چار مثنویاں اور لکھیں۔ یہ پانچوں خمسہ یا پنج گنج کے نام سے مشہور ہیں، اس خمسہ نے بعد کے مثنوی نگاروں کے لیے ایک نمونہ مہیا کر دیا۔ اس خمسہ میں صحیح معنوں میں صرف دوسری، تیسری اور چوتھی عشقیہ مثنویاں کہلا سکتی ہیں: (۲) خسرو و شیریں (۵۷۱ھ/۱۱۷۵ - ۱۱۷۶ء) [بسال ۵۷۶ھ/ ۱۱۸۰ء دیکھیے رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران، ۱۳۲۱ء، ص ۲۳۴]؛ یہ ساسانی بادشاہ خسرو پرویز کی ایک مسیحی شہزادی سے عشق کی داستان ہے جس سے ایک معمار فرہاد کو بھی عشق ہے اور آخر میں فرہاد کے ساتھ مکاری کا قصہ اور اس کی افسوسناک موت کا بیان ہے؛ (۳) لیلی و مجنوں (۵۸۴ھ/۱۱۸۸ - ۱۱۸۹)۔ اس قصہ کا جائے وقوع صحرائے عرب ہے، اس میں عاشق و معشوق کو ایک دوسرے سے ملنے نہیں دیا جاتا کیونکہ ان کے خاندان والوں کو ایک دوسرے سے منافرت ہے: (۴) ہفت پیکر [یا بہرام نامہ، ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء]، جس کا ہیرو افسانہ بہرام گور ہے، اس میں سات کہانیاں ہیں جن میں سے ایک ایک کہانی اس کی ساتوں محبوبہ بیویوں نے سنائیں؛ (۵) سکندر نامہ [۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء]: سکندر نامہ میں جو اس مجموعے کی پانچویں مثنوی ہے، سکندر اعظم کی زندگی کے حالات اسلوب رزمیہ میں لکھے ہیں لیکن آخر میں اس میں کچھ عارفانہ رنگ کی بھی جھلک آ گئی ہے۔

نظامی کا اتباع کرنے والے نامور شاعر یہ ہیں: فارسی میں جامی نے خمسہ نظامی کی تقلید میں حسب ذیل سات مثنویاں لکھیں: سلسلۃ الذہب، سلامان و ابسال، تحفۃ الاحرار، سبحۃ الابرار، یوسف زلیخا، لیلی و مجنوں، خرد نامہ سکندری۔ ترکی میں میر علی شیر نوائی نے بھی خمسہ لکھا ہے۔

جلال الدین رومی کی مثنوی معنوی اپنی طرز کی عدیم المثال مثنوی ہے۔ یہ تصوف کے متفرق اصول و رموز کا ایک طویل و ضخیم خزینہ ہے۔ جیسے حکایتوں، اور مشہور تاریخ نما واقعات کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ برصغیر پاکستان و ہند میں سے امیر خسرو دہلوی بڑی اہمیت کے حامل ہیں، جنھوں نے علاوہ خمسہ [مطلع الانوار، شیریں و خسرو، مجنوں و لیلی، آئینہ سکندری، ہشت بہشت] پانچ اور مثنویاں بھی لکھی ہیں جو تاریخی ہیں، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، عربی زبان میں فارسی مثنوی کی طرح باقاعدہ صنف موجود نہیں۔ نظمیں ضرور موجود ہیں جن کے ہر بیت کے مصرعے آپس میں ہم قافیہ ہیں اور دوسرے ابیات سے قافیے

میں مختلف ہوں ۔ قافیے کی اس ترتیب کو "مزدوِجہ" کہتے ہیں ۔ ثعالبی نے چند ایسے نمونے پیش کیے ہیں، جو فارسی سے عربی میں ترجمہ ہوئے (یتیمۃ الدھر، ۴ : ۲۳) ۔ طویل نظمیں اور منظوم قواعد صرف و نحو حریری کے ہاں بھی پائے جاتے ہیں (ملحۃ الاعراب) اور محمد بن مالک نے بھی اس طرح کی منظوم کتاب قواعد میں لکھی ہے (کتاب الالفیہ) ۔ ان دونوں کتابوں کے لیے دیکھیے de Sacy : *Anthologie Arabe*، ص ۱۳۴ ببعد، عربی متن اور ص ۲۳۵، ۲۵۶ کے حواشی) ۔

اصولاً مثنوی کے ساتھ وہی بحریں مخصوص ہیں جو شعراء نے مثنویوں کے لیے اختیار کی ہیں ۔ ان میں ان بحروں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، یہ بحریں بھی شامل ہیں "بحر سریع" اور "بحر خفیف" جن کو نظامی مخزن الاسرار اور ھفت پیکر میں علی الترتیب بروے کار لاتے ہیں ۔ بحر سریع ہی میں تحفۃ الاحرار جامی اور مطلع الانوار خسرو میں ۔ مولانائے روم نے اپنی مثنوی معنوی میں اور فرید الدین عطار نے منطق الطیر میں بحر رمل استعمال کی ہے ۔

مآخذ : (۱) مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے Ethe در *Grundriss d. Iran Philologie* ؛ (۲) F. Ruckert : *Grammatik Poetic, und Rhetorik der Perser*، طبع Pertsch Gotha ۱۸۷۴ء ؛ (۳) E. J. W. Gibb : *History of Ottoman Poetry* اور ؛ (۴) آغا احمد علی : ھفت آسمان *Bibliotheca Indica* ۔ کلکتہ ۱۸۷۳ء ۔

(R. Levy)

تعلیقہ : مثنوی (فارسی) : ایران میں ایک قدیم مثنوی یوسف زلیخا کا پتا چلتا ہے جو المؤید بلخی کی تصنیف ہے (ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ص ۳۹۰) ۔ اس کا مأخذ قرآن مجید کی سورۃ یوسف ہے ۔ سب سے پہلے ابو المؤید ہی نے اس قصے کو نظم کیا ۔ اس مثنوی کے بعض نسخوں میں یہ شعر ملتے ہیں :

دو شاعر که این قصه را گفته اند
بهر جای معروف و ننهفته اند
یکی بو المؤید که از بلخ بود
بدانش همی خویشتن را ستود

ابو شکور بلخی سامانی حکومت کے عہد وسطی کا شاعر ہے جس نے ایک طبعزاد مثنوی آفرین نامہ، تصنیف کی، اس میں وہ لکھتا ہے کہ انسان اپنی نیک خوئی اور بدخوئی کو اپنے علم و فراست سے جان سکتا ہے ۔ پس اخلاق کے سلسلے میں علم بہت موثر ہے ۔ عوفی کی روایت کے مطابق آفرین نامہ ۳۳۶ھ میں مکمل ہوئی (لباب الالباب، طبع براؤن ج ۲، ص ۲۱) ۔ اس میں ابو شکور نے ایک شعر میں ۳۳۳ھ کی طرف اشارہ کیا ہے :

مر این داستان کش بگفت از فیال
ابر سی صد و سی و سه بود سال

(فیال = ابتداء، وہ زمین جسے پہلی مرتبہ کاشت کیا گیا ہو) تو ممکن ہے ابو شکور نے یہ مثنوی ۳۳۳ھ میں شروع کی ہو اور ۳۳۶ء میں اسے مکمل کیا ہو ۔ اس کا موضوع اخلاقیات ہے ۔

عنصری (م ۴۳۱ھ / ۱۰۳۹ء) کی مثنوی وامق وعذرا کا ذکر مقالے میں آچکا ہے ۔ اس کے علاوہ اس نے کچھ اور مثنویاں بھی لکھیں جن کے نام یہ ہیں (۱) شاد بہر و عین الحیواۃ، (۲) خنگ بت و سرخ بت ۔ (دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۶۱) ۔

مثنوی میں شاہنامہ لکھنے کا آغاز سب سے پہلے دقیقی نے نوح بن منصور سامانی (۳۶۶ھ / ۹۷۶-۷۷ء تا ۳۸۷ھ / ۹۹۷ء) کی فرمائش پر کیا لیکن مکمل نہ کر سکا ۔ ابھی ایک ہزار شعر ہی لکھ

پایا تھا کہ ایک غلام کے ہاتھوں (۳۶۵ھ کے بعد اور ۳۷۰ھ سے پہلے مارا گیا، دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۰۹، چاپ سوم، تہران ۱۳۳۸ھ ش) ؛

اس دور کی اہم ترین مثنوی شاھنامۂ فردوسی ہے جس کی تکمیل ۴۰۰ھ میں ہوئی ۔ شاھنامہ اللہ تعالٰی کی حمد و ثنا سے شروع ہوتا ہے اس کے بعد عقل و دانش کا بیان ہے پھر رسول کریمؐ کی نعت اور اس کے بعد صحابۂ کرامؓ کی منقبت ہے ۔ پھر شاھنامہ کے مواد فراہم کرنے کا حال بیان کیا ہے ۔ یہ تاریخ کیومرث سے شروع ہوتی ہے جو ایران کا اولین بادشاہ تھا ۔ اختتام تک پچاس بادشاہوں کی سرگزشت بیان کی گئی ہے ۔ خاتمہ ساسانی دور کے کے آخری بادشاہ یزد گرد سوم (۶۳۲ — ۶۵۲ء) کی عربوں کے ہاتھوں شکست پر ختم ہوتا ہے ۔ عربوں کی فتح کے بعد رفتہ رفتہ عربی زبان طول و عرض ایران میں رائج ہو گئی اور ایران کی اپنی زبان یعنی "پہلوی" قصۂ ماضی بن کر رہ گئی ۔ آخر جب خلافت کے دور میں ایران میں ملکی حکومتیں قائم ہوئیں تو فارسی زبان کا احیا عربی زبان کی مدد سے ہوا ۔ فردوسی نے خالص وطنی نقطہ نظر سے ملکی تاریخ شاھنامہ کی صورت میں لکھی اور اس طرح ایران کی زبان اور قومی تاریخ کو ایک نئی زندگی بخشی، شاھنامہ یوں تو ایک رزمیہ مثنوی ہے لیکن اس میں جنگ و پیکار کے علاوہ مطالب کا اتنا تنوع موجود ہے کہ ہر شخص اپنے ذوق کے موافق سامان مہیا پاتا ہے ۔ اس میں ایران کی تاریخ اور ملی افسانے فردوسی نے بڑی امانت داری سے نظم کیے ہیں ۔ پند و نصائح، فلسفیانہ رموز اور معاشرتی حالات بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں ۔ مثنوی بحر متقارب میں لکھی گئی ہے، اس کی تقلید میں متعدد شاھنامے ایران اور برصغیر پاکستان و ھند میں لکھے گئے لیکن کوئی شاھنامہ فردوسی تک نہ پہنچ سکا ۔ شاھنامے کے تراجم ایشیائی اور یورپی زبانوں میں ہوئے ہیں ۔ عربی زبان میں قوام الدین فتح بن علی اصفہانی نے ۶۲۲ — ۶۲۳ھ / ۱۲۲۵ — ۱۲۲۶ء میں اس کا ترجمہ کیا، فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ موھل Mohl کے توسط سے ہوا ۔ اطالوی میں پیزی Pizzi نے ترجمہ کیا متعدد ترجمے انگریزی زبان میں بھی ہوئے، مشہور جرمن محقق تلدیکی نے شاھنامے پر بہت قابل قدر علمی تحقیق کی ہے ۔

ایک اور مثنوی یوسف زلیخا بھی فردوسی کے نام منسوب ہے جس کا اصل مقالے میں ذکر آیا ہے لیکن تحقیق کی رو سے یہ درست نہیں ۔

حافظ محمود شیرانی نے داخلی اور خارجی شہادتوں کی بنا پر ثابت کیا ہے کہ یہ مثنوی فردوسی کی نہیں ہو سکتی (دیکھیے مقالات، شیرانی : ۲ : ۳۱۲ ببعد) ۔ رضا زادہ شفق کا بیان ہے کہ "حال ہی میں ایک فاضل شخص نے یوسف زلیخا کا ایک قلمی نسخہ ڈھونڈ نکالا ہے جس کے مقدمے کے اشعار سے پتا چلتا ہے کہ اس کا مصنف فردوسی نہیں ۔ مثنوی کے نسخے پر کسی مصنف کا نام نہیں لیکن یہ مثنوی سلطان ملک شاہ سلجوقی ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) کے زمانے میں اس کے بھائی طغان شاہ بن الپ ارسلانؒ کے نام منسوب ہوئی" (دیکھیے رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۲ھ ش، ص ۹۷) ۔

ناصر خسرو (م ۴۸۱ھ / ۱۰۸۸ء) کی مثنویاں جو دستیاب ہیں، روشنائی نامہ، (اشعار ۵۹۲) اور سعادت نامہ (اشعار ۳۰۰) ہیں، ان میں اخلاقی و روحانی رموز کے مسائل بیان کیے گئے ہیں شاعر کا تعلق فرقہ اسمٰعیلیہ سے تھا، چنانچہ ان مثنویوں میں تحریک اسمٰعیلیہ کے اثرات بھی نظر

آتے ہیں۔ اسدی خورد نے فردوسی کی پیروی میں گرشسپ نامہ لکھا (۴۵۸ھ)۔ اس کا بحر بھی وہی ہے جو شاہنامے کا ہے، اس کے اشعار کی تعداد تقریباً نو ہزار ہے جیسے کہ وہ خود لکھتا ہے ؎

برآمد ہمی بیت ہا نہ ہزار
دو سال اندرو بردہ شد روزگار

اس مثنوی میں زر تشت کے پیرو گرشاسپ کے حالات نظم کیے گئے ہیں۔ اسدی نے فردوسی کی طرح مواد اوستا سے لیا ہے۔

فخر الدین اسعد گرگانی، سلجوقی حکمران طغرل بیک (۴۲۹ھ / ۱۰۳۷ء تا ۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء) کا درباری شاعر تھا، اس کی یادگار یہ عشقیہ مثنوی ویس و رامین (در حدود ۴۴۶ھ / ۱۰۵۴ء) ہے۔ ویس و رامین کا ماخذ پہلوی کی اسی نام کی ایک داستان ہے۔ فخر الدین نے اسے سادہ اور لطیف فارسی میں نظم کیا ہے۔ اس عہد کا ایک اور شاعر فصیحی گرگانی بھی مثنوی وامق و عذرا کا مصنف بتایا جاتا ہے۔ دولت شاہ لکھتا ہے کہ فصیحی کی مثنوی کے چند دریدہ صفحات اس کے دیکھنے میں آئے ہیں (تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۴۰)۔ فصیحی سے پہلے عنصری نے بھی یہ قصہ نظم کیا تھا جو مولوی محمد شفیع کے مقدمہ کے ساتھ ۱۹۶۷ء میں لاہور میں چھپ چکا ہے۔ فصیحی کی مثنوی ناپید ہے۔

سنائی (م ۵۳۵ھ) کو مثنویوں کی بدولت شہرت حاصل ہوئی، ان کی مشہور مثنویاں یہ ہیں: (۱) حدیقۃ الحقیقت و شریعۃ الطریقۃ (۵۲۴ تا ۵۲۵ھ / ۱۱۲۹ء تا ۱۱۳۰ء)؛ (۲) طریق التحقیق (۵۲۸ھ)؛ (۳) سیر العباد الی المعاد یا کنوز الرموز (طبع سعید نفیسی، ۱۳۱۶ھ ش)؛ (۴) کارنامہ، بعض تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق انہوں نے کچھ اور مثنویاں بھی لکھیں مثلاً عشق نامہ، عقل نامہ و غریب نامہ یا عفو نامہ؛ حدیقۃ الحقیقت ان کی مشہور ترین مثنوی ہے، یہ دس ابواب پر مشتمل ہے اشعار کی تعداد ۱۰ ہزار ہے اس میں عرفانی مطالب تمثیل و حکایت کی صورت میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس میں سنائی نے بہرام شاہ غزنوی (۵۱۲ تا ۵۴۷ھ) کی مدح کی ہے، بیشتر مثنویوں میں انہوں نے توحید، نعت، منقبت اور ان کے بعد ترک دنیا، ظاہر پرستی سے اجتناب رجوع بہ باطن، ترک خود پرستی و غرور اور مقامات معنوی کے اکتساب کی تلقین کی ہے۔

خاقانی شروانی (افضل الدین بدیل بن علی تولد در حدود ۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء م در حدود ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء) مشہور قصیدہ نگار تھے لیکن ایک مثنوی تحفۃ العراقین بھی ان کی یادگار ہے، جس میں مسافرت حج کی پوری سرگزشت ملتی ہے۔ مثنوی پانچ مقالوں پر مشتمل ہے۔ پہلے مقالے میں توحید و ثنا ہے، دوسرے میں اپنے سوانح حیات بیان کیے ہیں تیسرے میں ہمدان، عراق اور بغداد کا ذکر ہے۔ چوتھے میں مکہ معظمہ اور پانچویں میں مدینہ منورہ کا حال مذکور ہے۔

نظامی گنجوی (تولد در حدود ۵۳۵ھ، م حدود ۵۹۹ھ) کی غیر فانی شہرت کا سرمایہ "خمسہ" یا "پنج گنج" ہے جو ذیل کی پانچ مثنویوں پر مشتمل ہے۔ (۱) مخزن الاسرار (۵۷۰ء) نظامی کی اولین مثنوی ہے، جس کے شروع میں تمہید ہے، اس کے بعد بیس مقالے ہیں جو زہد و تقوی، اخلاق و تصوف اور مقامات معنوی سے متعلق ہیں۔ یہ مثنوی فخرالدین بہرام شاہ بن داؤد (م ۶۲۲ھ) حکمران ارزنگان کے نام معنون ہے؛ (۲) خسرو و شیریں (۵۷۶ھ) چھ ہزار سے زائد اشعار پر مشتمل ہے، یہ عشقیہ مثنوی ہے جو قدیم ساسانی عہد کی ایک داستان سے ماخوذ ہے؛ (۳) لیلی و مجنوں شروانشاہ ابو المظفر اخستان پسر منو چہر کی فرمائش پر لکھی گئی

(۵۸۴ھ) ۔ اس مثنوی کا موضوع نہ صرف ایران میں بلکہ ترکی میں بھی بہت مقبول رہا ہے ۔ اس شہرہ آفاق داستان کا تعلق سرزمین عرب سے بتایا جاتا ہے لیکن اس مثنوی میں جو رنگ آمیزی کی گئی ہے، خالص ایرانی ہے۔ مثنوی ۴۰۰۰ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ لیلی و مجنوں کا قصہ حقیقی ہے یا فرضی یہ بات عرصے سے موضوع بحث بنی ہوئی ہے ۔ مشہور مصری محقق ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے دلائل سے یہ بات ثابت کی ہے کہ لیلیٰ اور مجنوں کا قصہ محض فرضی ہے، کیونکہ عامر قبیلے میں (جیسا کہ بتایا جاتا ہے) قیس (مجنوں) نام کا کوئی شخص نہیں ہوا جس کی محبوبہ لیلیٰ ہو؛ (۴) ہفت پیکر یا بہرام نامہ (۵۹۳ھ)، اس داستان کا ماخذ ساسانی عہد کا ایک قدیم قصہ ہے ۔ داستان کا ملخص یہ ہے ساسانی شاہزادہ بہرام پنجم یا بہرام گور (۴۲۰ - ۴۳۸) شاہی محل ”خورنق“ کے ایک پوشیدہ کمرے میں سات مختلف ممالک کی شاہزادیوں کی تصویریں دیکھتا ہے اور انہیں دل و جان سے چاہنے لگتا ہے ۔ آخر جب بہرام اپنے والد یزد گرد کی وفات پر تخت نشین ہوتا ہے تو وہ ان شاہزادیوں سے شادی کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے ؛ (۵) سکندر نامہ (۵۹۷ھ / یا ۶۰۰ھ) دو حصوں میں منقسم ہے، ایک حصے کا نام ”اقبال نامہ“ اور دوسرے کا ”خرد نامہ“ ہے ۔ ”اقبال نامہ“ میں سکندر کی فتوحات کا ذکر ہے اور ”خرد نامہ“ میں اس کے علم و دانش کا بیان ہے ۔ کتاب سکندر نامہ نصرۃ الدین ابو بکر بن محمد جہاں پہلوان (۵۸۷ تا ۶۰۷ھ) کی خدمت میں تحفۃً پیش کی گئی تھی۔

فرید الدین عطار (م بموجب روایات ۶۲۷ھ) مولانا رومی کے پیشرو تھے، زندگی سیر و سلوک میں بسر کی تھی، رومی انہیں پیشوا کا درجہ دیتے ہیں ۔

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

انہوں نے مطالب معنوی اور رموز عرفانی کے لیے مثنوی کو وسیلہ اظہار بنایا ۔ منطق الطیر ان کی مشہور و معروف مثنوی ہے جو ۴۶۰۰ اشعار پر مشتمل ہے ۔ آغاز میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نعت اور صحابہ کرامؓ کی منقبت میں اشعار کہے گئے ہیں۔ مثنوی کے ۴۵ مقالے ہیں جن کے تحت حکایات بھی آئی ہیں، آخر میں ایک خاتمہ ہے ۔ مضمون پرندوں کے اجتماع سے شروع ہوتا ہے، پرندوں کا خیال ہے کہ دنیا میں کوئی ملک بادشاہ کے بغیر خوش حال نہیں رہ سکتا اور ہم بھی بادشاہ کے بغیر امن و امان کی زندگی نہیں گزار سکتے ۔ سب اس بات پر متفق ہیں کہ سیمرغ جو ہمارا بادشاہ ہے اس کی تلاش کرنی چاہیے، چنانچہ یہ پرندے ہد ہد کو اپنا رہنما بناتے ہیں ۔ ہد ہد وعدہ کرتا ہے کہ وہ انہیں سیمرغ تک پہنچا دے گا، بشرطیکہ سب ہم صفیر راستے کی صعوبتیں برداشت کرنے کو تیار ہوں۔ اکثر پرندے تلاش کے دوران گھبرا جاتے ہیں اور آگے جانے سے معذرت کر دیتے ہیں، کچھ اس مسافرت میں تھک کر پیچھے رہ جاتے ہیں بہر حال صرف ۳۰ پرندے سات ہولناک وادیوں سے گزرتے ہوئے سیمرغ تک پہنچتے ہیں لیکن جب وہ سیمرغ کے روبرو کھڑے ہو کر اپنی آنکھوں سے اس کا مشاہدہ کرتے ہیں تو انہیں معلوم ہوتا ہے کہ سیمرغ اور سی مرغ (۳۰ پرندے) اصل میں ایک ہی چیز تھے، گویا جس حقیقت کو وہ ڈھونڈتے ڈھونڈتے یہاں آئے تھے، وہ خود ان کے باطن میں موجود تھی ۔ یہ ایک تمثیلی مثنوی ہے جس میں تیس پرندے سالک ہیں اور سیمرغ ان کا محبوب ہے ۔

سالکوں نے جو صعوبتیں برداشت کیں وہ دراصل عارفوں کی ریاضتیں اور مجاهدے هیں۔ سالکوں نے ذیل کی سات وادیاں عبور کی هیں۔ (۱) طلب و جستجو؛ (۲) وادی عشق؛ (۳) وادی معرفت؛ (۴) وادی استغنا؛ (۵) توحید؛ (۶) وادی حیرت؛ (۷) مقام فنا۔ یہاں پہنچ کر سالک کی جسمانی خواهشیں، غرور و تکبر، خود پرستی، سب کچھ زائل هو جاتا هے۔ اس لحاظ سے وہ عالم وحدت کا ایک حصہ بن جاتا هے اور واصل بحق هو جاتا هے۔

عطار نے خسرو نامہ کے نام سے بھی ایک مثنوی لکھی، اس میں انھوں نے اپنی دو مثنویوں مصیبت نامہ، الٰہی نامہ، کا بھی ذکر کیا هے جن کے متعلق کہا گیا، مصیبت نامہ کہ ''اندوہ جہانست، الٰہی نامہ کہ اسرار عیانست''۔ ان کے علاوہ پند نامہ، اسرار نامہ، جواہر نامہ، شرح القلب، بھی ان کی یادگار هیں''۔

جلال الدین رومی (۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء تا ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۳ء) کا مقام صوفی شاعروں میں سب سے بلند هے۔ مثنوی معنوی ان کی شہرہ آفاق یادگار هے جو بحر رمل میں لکھی گئی هے۔ مثنوی کے بعض اشعار سے پتا چلتا هے کہ مولانا شعر کہتے جاتے تھے اور ان کے راہ معرفت کے رفیق حسام الدین انھیں قلمبند کرتے جاتے تھے۔ دفتر اول کی تصنیف کا سال معلوم نہیں لیکن اس کے اختتام کے دو سال بعد دوسرا دفتر شروع هوا جس کا سال آغاز ۶۶۲ھ هے۔ اس لحاظ سے کہا جا سکتا هے کہ دفتر اول ۶۵۷ھ اور ۶۶۰ھ کے مابین شروع هوا هوگا۔ مثنوی کے پانچ دفتر مکمل هونے کے بعد چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار هو گئے اور مثنوی کی تصنیف کا سلسلہ رک گیا۔ ایک دن ان کے بیٹے بہاء الدین ولد نے مثنوی کی تصنیف کا ذکر چھیڑا تو انھوں نے کہا، سفر آخرت در پیش هے، اب یہ راز کسی اور کی زبان سے ادا هوگا:

باقی این گفتہ آید بی گمان
در دل هر کس کہ باشد نور جان

اس وجہ سے بعض لوگ سمجھتے هیں کہ چھٹا دفتر انھوں نے خود تصنیف نہیں کیا لیکن حقیقت یہ هے کہ یہ دفتر خود انھوں نے تصنیف کیا بلکہ ساتواں دفتر بھی، جس کا مطلع یہ هے:

اے ضیاء الحق، حسام الدین سعید
دولت پایندہ فقرت بر مزید

شبلی، کشف الظنون، کے حوالے سے لکھتے هیں کہ شیخ اسمٰعیل قیصری، جنھوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی هے، انھیں اس دفتر کا ایک نسخہ ۱۸۱۴ء کا لکھا هوا هاتھ آیا، انھوں نے تحقیق کی تو ثابت هوا کہ خود مولانا کی تصنیف هے (دیکھیے شبلی: سوانح مولانا روم، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، تاریخ ندارد، ص ۹۳)۔

مثنوی معنوی سے پہلے اخلاق و تصوف پر جو کتابیں تصنیف هوئیں، ان کا انداز یہ تھا کہ مختلف عنوان قائم کر کے ان پر اظہار خیال کیا جاتا تھا، مزید وضاحت کے لیے حکایات لکھی جاتی تھیں حکیم سنائی اور خواجہ عطار کا بھی انداز هے لیکن مثنوی معنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں، دفتروں کی جو تقسیم هے، ان میں بھی مضامین کا کوئی لحاظ نہیں رکھا گیا۔ مولانا حکایات اور قصے لکھتے هیں اور علمی مسائل حسب توقع بیان کرتے جاتے هیں۔ مثنوی کے افکار و مطالب یوں تو انسانی زندگی کے بیشتر مسائل کو محیط هیں جن کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں، البتہ ان میں سے چند درج ذیل هیں: روح انسانی، عشق، معرفت ربانی، وحدت الوجود، وحدت الشہود، جد و جہد، سالک کے لیے ترک دنیا ضروری نہیں، جماعتی زندگی کی فضیلت۔ مولانا کی مثنوی معنوی کو جو شہرت حاصل هوئی وہ

مشرق میں تو بے مثال ہے لیکن علمائے یورپ نے بھی مثنوی معنوی کی طرف اعتناء کیا ہے بعض مستشرقین نے اہل یورپ کو مولانا کی مثنوی سے مستفید کرنے کے لیے اس کے ترجمے کیے اور تفسیریں بھی لکھی ہیں مثلاً (۱) سرجیمز ریڈ ھاوس نے دفتر اول کا ترجمہ نظم میں کیا؛ (۲) ای۔ ایچ ون فیلڈ نے بعض منتخب حصوں کا نثر میں ترجمہ کیا؛ (۳) پروفیسر ای ایچ پامر نے ابتدائی حصے کو "نغمہ نے" کے عنوان سے انگریزی میں لکھا؛ (۴) آر۔ اے۔ نکلسن نے بڑی کاوش سے پوری مثنوی کی تفسیر لکھی.

محمود شبستری (شیخ سعدالدین محمود بن عبدالکریم شبستری، م ۷۲۰/ ۱۳۲۰ء) نے الجایتو خدا بندہ (۱۳۰۴ تا ۱۳۱۶ء) اور ابو سعید (۱۳۱۶ تا ۱۳۳۰ء) کے زمانے میں بحیثیت عالم و صوفی شہرت پائی۔ انہوں نے عرفانی مسائل پر مبنی گلشن راز تصنیف کی۔ ایک بزرگ امیر سید حسین ہروی، مرید اور خلیفہ بہاء الدین ذکریا نے پندرہ منظوم سوال مطالب عرفان کی مشکلات دریافت کے لیے لکھ کر بھیجے۔ گلشن راز میں ان دریافت طلب مسائل پر انہوں نے بڑی وضاحت سے بحث کی ہے۔ سوال اردو میں درج ذیل ہیں: (۱) تفکر کیا چیز ہے؟؛ (۲) ہمارے لیے کونسی فکر دلیل راہ ہے، یہ فکر کیوں کبھی طاعت بن جاتی ہے اور کبھی گناہ؟؛ (۳) انا کیا ہے اور اپنی طرف سفر کرنے سے کیا مراد ہے؟؛ (۴) مسافر کون ہے اور رہرو کون؟ ان دونوں میں فرق کیا ہے؟؛ (۵) سرّ وحدت سے آگاہ کون ہے؟ اور عارف کس چیز کا شناسا ہے؟؛ (۶) اگر معروف اور عارف وہی ذات ہے تو انسان کے سر میں کیا سودا سمایا ہوا ہے؟؛ (۷) اناالحق کس مقام کی آواز ہے کیا انا الحق کہنے والا صوفی تھا یا کوئی ہرزہ گو؟؛ (۸) مخلوق کو واصل بحق کیوں کہتے ہیں، اس کو سیر و سلوک کیسے حاصل ہوا؟؛ (۹) ممکن اور واجب کے وصال سے کیا مراد ہے؟؛ (۱۰) وہ کونسا سمندر ہے جس کا ساحل نطق ہے۔ اس کی تہ سے کون کون سے موتی حاصل ہوتے ہیں؟؛ (۱۱) وہ کونسا جزو ہے، جو کل سے بڑا ہے۔ اس جزو کے معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے؛ (۱۲) قدیم اور حادث کس طرح آپس سے جدا ہوئے کہ ایک خدا ہے اور دوسرا عالم؟؛ (۱۳) عارف کے نزدیک چشم و لب سے کیا مراد ہے؟؛ (۱۴) شراب، شمع اور شاھد کا کیا مطلب ہے اور اہل خرابات ہونے سے کیا مراد ہے؟؛ (۱۵) ان اہل حال کے کوچے میں بت، زنار، ترسائی سب کفر ہے، ورنہ بتائیے کہ سب کیا ہیں،

مختصراً یہ کہ تصوف کے مطالب کو گلشن راز میں مثنوی ہی کی صورت دی گئی ہے۔ اس میں انہوں نے کم و بیش ایک ہزار اشعار میں ان مطالب کی تشریح و توضیح کی ہے جن سے انسان کو وحدت کے سمجھنے اور حقیقت کی جستجو کرنے میں رہنمائی ملتی ہے۔ گلشن راز صوفیانہ عقائد کا بہت جامع دستور العمل ہے، اس کی شہرت اب بھی برقرار ہے۔ ای۔ ایچ ونفیلڈ Whinfield نے اپنے ترجمہ کے ساتھ طبع کیا ہے۔ اس کا دیباچہ بھی لکھا ہے اور گرانقدار حواشی بھی تحریر کیے ہیں (مطبوعہ Trübner، لنڈن، ۱۸۸۰ء.

اوحدی مراغئی (رکن الدین اوحدی تولد در حدود ۶۷۰ھ، م ۷۳۸ھ) کو بحیثیت شاعر متصوف آخری ایلخانی حکمران ابو سعید کے زمانے میں شہرت حاصل ہوئی دو مثنویاں اس کی یادگار ہیں:

مثنوی دہ نامہ یا منطق العشاق، (۷۰۶ھ) میں لکھی گئی جیسا کہ وہ خود لکھتا ہے:

بسال ذال و واو از سال ہجرت
بپایان بردم این در سال ہجرت

دوسری مثنوی جام جم (۷۳۳ھ) ہے جس میں سلطان ابو سعید کی مدح کی ہے۔ یہ مثنوی غیاث الدین محمد وزیر کے نام منسوب ہے اور ۵۰۰۰ اشعار پر مشتمل ہے، اسے اوحدی کا شاہکار سمجھنا چاہیے۔

سعدی (مشرف الدین بن مصلح الدین)، تولد در حدود، ۶۰۶ھ، بقول (رضا زادہ شفق، ص ۲۹۳، م مابین ۶۹۱ - ۶۹۳ھ) اخلاقیات کے بہت بڑے معلم ہوئے ہیں۔ اسی موضوع پر انھوں نے اپنی کتاب بوستان بصورت مثنوی لکھی، (۶۵۵ھ)۔ یہ مربوط و مسلسل نظم تو نہیں، البتہ اس میں عرفانی اور اخلاقی مسائل پر افکار و حکایات کی صورت میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ زبان سہل، رواں اور فصیح ہے۔ بوستان دس درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے: (۱) تدبیر و رائے؛ (۲) احسان؛ (۳) عشق و مستی و شعور؛ (۴) تواضع؛ (۵) رضا؛ (۶) قناعت؛ (۷) تربیت، اس میں روئے سخن بد اندیشوں اور بد گمانوں کی طرف ہے؛ (۸) شکر؛ (۹) توبہ و ثواب؛ (۱۰) مناجات۔

خواجوی کرمانی، (۶۷۹ - ۷۵۳ھ) سلطان ابو سعید بہادر (۷۱۶ تا ۷۳۶ھ) کا معاصر تھا۔ اس نے نظامی گنجوی کے اسلوب پر پانچ درج ذیل مثنویاں لکھیں جو "خمسہ" کے نام سے موسوم ہوئیں، (۱) ہمای و ہمایون (۷۳۲ھ، عشقیہ)، (۲) گل و نوروز (۷۴۲ھ، عشقیہ)؛ (۳) روضۃ الانوار (۷۴۳ھ)، ۲۰ مقالوں پر مشتمل ہے۔ اس میں عرفانی، دینی اور اخلاقی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ یہ مثنوی مخزن الاسرار کے بحر میں ہے؛ (۴) کمال نامہ، (۷۴۴ھ) عرفانی مطالب پر مشتمل نظامی کی ہفت پیکر کے بحر میں لکھی گئی ہے؛ (۵) گوہر نامہ، خسرو و شیریں کے اسلوب میں ہے اس میں اخلاق و تصوف کے مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے، مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، بار دوم ص ۵۱۲ ببعد)۔

امیر خسرو (۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء تا ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵ء) نے دواوین کے علاوہ دس مشہور مثنویاں تصنیف کیں جن میں ۵ تاریخی ہیں اور ۵ نظامی گنجوی کی تقلید میں لکھی گئی ہیں۔ تاریخی مثنویاں قرآن السعدین، (۶۸۸ھ/ ۱۲۸۹ء) کیقباد کی فرمائش پر لکھی گئی۔ اس کا ملخص یہ ہے: غیاث الدین بلبن کی وفات (۶۸۶ھ) پر اس کے بیٹے ناصر الدین کے بجائے بغرا خان کے بیٹے کیقباد کو، جو دہلی میں ہے، تخت نشین کر دیا جاتا ہے۔ کیقباد عیش و عشرت کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے اور اس کا باپ جو لکھنؤ کا حاکم ہے، باپ کا تخت و تاج حاصل کرنے کے لیے اپنے بیٹے کے خلاف فوج کشی کرتا ہے۔ بیٹا بھی مقابلے کے لیے فوج لے کر دہلی سے نکلتا ہے۔ اودھ کے قریب دونوں لشکر صف آرا ہوتے ہیں۔ اس عرصے میں نامہ و پیام کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، آخر باپ بیٹے میں صلح ہو جاتی ہے اور کیقباد اپنے باپ کو بڑی عزت سے دہلی لے آتا ہے۔ واقعہ صرف اسی قدر ہے لیکن امیر خسرو نے شاعرانہ سحر کاری اور واقعہ نگاری سے ایسا کام لیا ہے کہ قصے کی فرو مائیگی کا احساس تک نہیں ہوتا۔ اس مثنوی میں کہیں کہیں تصنع اور آورد کا عنصر بھی ہے لیکن اس کا بیشتر حصہ رواں اور برجستہ ہے؛ (۲) مفتاح الفتوح، یہ مثنوی (۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء) جلال الدین فیروز شاہ کی چار فتوحات کے ذکر پر مشتمل ہے جو اسے ایک سال کے عرصے میں حاصل ہوئیں، (۳) عشقیہ: یہ مثنوی دول رانی خضر خان، دیکھیے شعر العجم، مطبوعہ اعظم گڑھ، ص ۱۴۱، کے نام سے بھی مشہور ہوئی ۴۲۰۰ اشعار پر مشتمل ہے۔ قصہ مختصراً یوں ہے کہ سلطان علاء الدین کا بیٹا خضر خان گجرات کے راجہ کی بیٹی دول رانی (دیول دیوی)

کے دام محبت میں اسیر ہو جاتا ہے۔ آخر دونوں کی شادی ہو جاتی ہے۔ خضر خان نے اپنی رومانی داستان خود لکھی تھی۔ جسے امیر خسرو نے اس کی فرمائش پر نظم کیا (۷۱۵ھ/ ۱۳۱۵ء)۔ اس داستان عشق کے بیان میں درد و شوریدگی کی وجہ سے بڑی دلچسپی پیدا ہوئی ہے، غیاث الدین تغلق کے عہد میں جب خضر خان فوت ہو گیا تو دول رانی کے بعد کے حالات کے متعلق ایک اور باب کا اضافہ کیا گیا، (۴) نہ سپہر، (۷۱۸ھ/ ۱۳۱۸ء) میں مبارک شاہ خلجی (۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء) کے عہد کے واقعات لکھے گئے ہیں۔ اس مثنوی کے نو باب ہیں۔ ہر باب کی بحر رسمی مثنوی کے خلاف جداگانہ ہے۔ ہر باب کو ''سپہر'' کا نام دیا گیا ہے، (۵) تغلق نامہ، غیاث الدین تغلق (۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء- ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۴ء) کے مختصر سے عہد حکومت کے واقعات پر مشتمل ہے۔ نظامی گنجوی کے اسلوب میں لکھی جانے والی مثنویاں درج ذیل ہیں، (۶) مطلع الانوار، (۶۹۸ھ/ ۱۲۹۸ء) سلطان علاء الدین خلجی کے نام معنون ہے۔ اس کا موضوع پند و موعظت اور اخلاق و تصوف ہے، (۷) شیریں و خسرو (۶۹۸ھ) نظامی کی خسرو و شیریں کے جواب میں لکھی گئی، اس کا نفس مضمون وہی مشہور قصہ ہے جو نظامی کے پیش نظر ہے۔ یہ اور بقیہ تین مثنویاں بھی سلطان علاء الدین خلجی کے نام منسوب ہیں: (۸) مجنون و لیلی (۶۹۹ھ) نظامی کی لیلی و مجنون کا جواب ہے: (۹) آئینۂ سکندری، سکندر نامہ کی طرز پر لکھی گئی ہے (۶۹۹ھ)؛ (۱۰) ہشت بہشت، (۷۰۱ھ/ ۱۳۰۱ء) اس سلسلے کی آخری مثنوی ہے، جس میں مثنوی ہفت پیکر کا تتبع کیا گیا ہے۔ اس میں بہرام ہی کا قصہ نظم کیا گیا ہے۔

عبدالرحمن جامی (۸۱۷ھ/ ۱۴۱۴ء تا ۸۹۸ھ/ ۱۴۹۲ء) عہد تیموریہ کے آخری بڑے مثنوی نویس ہیں۔ انہوں نے متعدد تصنیفات میں اپنے زمانے کی تہذیب و تمدن کی بھرپور عکاسی کی ہے، درج ذیل سات مشہور مثنویاں ان کی یادگار ہیں، جو ''ہفت اورنگ'' کے نام سے مشہور ہیں:

(۱) سلسلة الذهب فلسفیانہ، دینی و اخلاقی مسائل اور بعض آیات قرآنی کی تفسیر اور حکیمانہ مطالب مثلاً مسئلہ جبر و قدر، بحث در حقیقت حق پر مشتمل ہے، اس میں بعض مسائل کی توضیح کے لیے حکایات و تمثیلات بھی شامل کی گئی ہیں؛ (۲) سلامان و ابسال کا موضوع ایک قدیم قصہ ہے جو عشقیہ مثنوی کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مثنوی یعقوب بیگ پسر اوزون حسن قوینلو (۸۸۳ تا ۸۹۶ھ) کے نام منسوب ہے۔ اس کا نفس مضمون یہ ہے:

بادشاہ یونان کے ہاں ایک حسین و جمیل بیٹا پیدا ہوا ہے جس کا نام سلامان رکھا گیا۔ شاہزادے کی دیکھ بھال کے لیے ایک آیا مقرر ہوتی ہے۔ یہ آیا شہزادے سے عمر میں ۲۰ سال بڑی ہے۔ آیا شہزادے کے عشق میں اسیر ہو جاتی ہے۔ سلامان جب سن بلوغ کو پہنچتا ہے تو ابسال سحر پھونک کر اسے اپنا شیدائی بنا لیتی ہے۔ بادشاہ کو ان کا عشق ایک آنکھ نہیں بھاتا، آخر رقاصۂ فلک زہرہ آڑے آتی ہے اور شہزادے کو ابسال کے پنجے سے چھڑانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ ابسال وصال جاودانہ حاصل کرنے کے لیے سلامان کو ارضی جنت میں لے جاتی ہے۔ جامی کی اس ارضی جنت کی منظر کشی کے لیے دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامہ ایران، مطبوعہ، لاہور، طبع دوم، ص ۵۸۸، ۵۸۹، (۳) دینی اور عرفانی مثنوی، تحفة الاحرار، نظامی کی مخزن الاسرار کے بحر میں لکھی گئی ہے (۸۸۶ھ)۔ نعتوں، مناجاتوں اور منقبتوں کے بعد

اصل مثنوی شروع ہوتی ہے جو بیس مقالوں پر مشتمل ہے (مقالے درج ذیل ہیں : (۱) آفرینش آدم؛ (۲) سعادت اسلام؛ (۴) نماز ہائے پنج گانہ، (۵) زکوۃ؛ (۶) زیارت بیت الحرام؛ (۷) عزلت؛ (۸) سکون؛ (۹) سپہر؛ (۱۰) شان صوفیای کرام؛ (۱۱) علمائے ظاہر کا حال؛ (۱۲) سلاطین سے خطاب، (۱۳) دبیروں کے حالات؛ (۱۴) وزیروں کے حالات، (۱۵) صفت پیری؛ (۱۶) شرح جوانی؛ (۱۷) بیان حسن و جمال؛ (۱۸) بیان عشق؛ (۱۹) حسب حال شعرا؛ (۲۰) پند فرزند ضیاء الدین یوسف۔

(۴) سبحۃ الابرار، ۴۰ مقالوں پر مشتمل ہے، اس کا موضوع تصوف و اخلاق ہے، یہ سلطان حسین کے نام منسوب ہے اور حکایات لطیف و تمثیلات ظریف پر مشتمل ہے۔ اس میں عرفانی مطالب بھی زیر بحث آئے ہیں۔ (۵) یوسف زلیخا (۸۸۸ھ) یہ مثنوی جامی کا اصل سرمایہ شہرت ہے۔ اہل یورپ نے اس کے متعدد ترجمے کیے ہیں مثلاً سب سے پہلے ۱۸۲۳ء میں جرمن محقق ایڈلم وآن روزن وگ (Rosenweig) نے اس کا ترجمہ نظم میں کیا۔ ۱۸۸۱ء میں آر۔ ٹی۔ ایچ گرفتھ Griffith نے اسے انگریزی کا جامہ پہنایا، ۱۸۹۲ء میں راجرز نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ فرانسیسی میں ترجمہ A. Bricteas. نے ۱۹۲۷ء میں کیا۔ مثنوی کا ماخذ قرآن مجید کی بارھویں سورۃ ہے۔ اس داستان کا موضوع ایران میں بہت مقبول رہا ہے۔ یہ داستان فارسی کے علاوہ ترکی میں بھی متعدد قالب اختیار کر چکی ہے؛ (۶) لیلی و مجنون، (۸۸۹ھ) یہ پر شور اور عشق انگیز داستان بھی نظامی اور امیر خسرو کی تقلید میں لکھی گئی ہے۔ اس داستان میں خاص طور سے یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ ماحول عربی ہو۔ اس میں وہی حدیث قافلہ، وہی خرام ناقہ، وہی صحراء، وہی ساربان وہی تاروں کی رہنمائی ہے جو سبک عرب کا خاصہ ہے؛ اس کا فرانسیسی میں ترجمہ Chezy نے ۱۸۰۵ء میں کیا؛ (۷) خرد نامہ سکندری یہ مثنوی سکندر نامہ نظامی کے جواب میں ہے اور سلطان حسین بایقرا کے نام منسوب ہے۔

ہاتفی خرجردی (جامی کا پوتا یا نواسا م ۹۲۷ھ) نے اسلوب نظامی میں ذیل کی مثنویوں پر مشتمل خمسہ لکھا: (۱) لیلی مجنون، (۲) شیریں و خسرو، (۳) ہفت منظر، (۴) تیمور نامہ اور (۵) شاہنامہ۔ ہلالی جغتائی، (م ۹۳۹ھ) نے مثنوی شاہ و درویش لکھی، وحشی بافقی، (م ۹۹۱ھ) نے فرہاد و شیریں لکھنی شروع کی تھی لیکن اسے مکمل نہ کر سکا۔ بعد میں وصال شیرازی (م ۱۲۶۲ ش) نے اس کی تکمیل کی۔ زلالی خوانساری (م ۱۰۲۴ھ) شاہ عباس اعظم کا ملک الشعرا تھا۔ اس کی شہرت ان سات مثنویوں کی وجہ سے ہے جو اس نے تصنیف کیں۔ ابو طالب کلیم (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء) نے بطور مثنوی نگار بھی شہرت حاصل کی۔ اس کی بعض مثنویاں واقعاتی اور تاریخی ہیں، بعض وصفیہ مثلاً ”شالا مار کشمیر“، ”تخت دکن“، ”اکبر آباد“، شاہجہانی دور کے فکر و فن کے آثار جو آج بھی قائم ہیں اور ایک خاص تہذیبی دور کے آئینہ دار ہیں، ان کا عکس ہمیں کلیم کی مثنویوں میں بھی نظر آتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند (ج ۴، فارسی ادب دوم) طبع مرزا مقبول بیگ بدخشانی، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۳۵۱ ببعد؛ منیر لاہوری (م ۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ء) نے ہر صنف سخن میں طبع آزمائی کی جن میں اس کی مثنویوں کو خاصی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ مثنویاں ان کی کلیات میں شامل ہیں۔ ان کے نام یہ ہیں :

(۱) سواد اعظم؛ (۲) مظہر گل؛ (۳) آب و رنگ؛

(۴) ساز برگ؛ (۵) میخانہ؛ (۶) مراۃ الخیال؛ (۷) بیت المعمور؛ (۸) بخت بلند؛ (۹) درد و الم، (۱۰) نور و نار۔

عبدالقادر بیدل (م ۱۷۲۰ء) کی ذہنی افتاد فلسفیانہ تھی۔ ان کے اشعار عموماً اسرار و رموز سے پُر ہوتے ہیں۔ ان کی مثنویوں کے نام یہ ہیں: عرفان، ۱۷۲۰ء، محیط اعظم، طلسم حیرت، طور معرفت، تنبیہ المہوسین، عرفان کا خصوصی موضوع تعمیر آدم ہے۔ یہ ان کی طویل ترین مثنوی ہے جو گیارہ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ طور معرفت جس کا ذکر ہوا مناظر قدرت کے بیان اور عرفانِ ذات کے لحاظ سے خاصی اہمیت رکھتی ہے۔

محمد اکرم غنیمت کنجاہی (م ۱۶۸۸ء) کو مثنوی نیرنگ عشق، (۱۰۹۶ھ/ ۱۶۸۳ء) جسے قصہ شاہد و عزیز بھی کہتے ہیں، کی بدولت بہت شہرت ہوئی، یہ مثنوی بلاغت اور نیرنگیِ عشق کا عمدہ نمونہ ہے۔ پنجاب کی تعریف میں جو اشعار لکھے ہیں ان میں ان کی وطن دوستی بہت نمایاں ہے۔ تعداد اشعار ۱۵۰۰ ہے۔ آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

بنام شاہد نازک خیالاں
عزیز خاطر آشفتہ حالاں

محمد افضل سرخوش (م ۱۷۱۴ء) نے مثنوی معنوی کے تتبع میں مثنوی نورٌ علیٰ نور لکھی جو اب ناپید ہے۔ ''حسن و عشق'' ساقی نامہ، ''قضا و قدر'' در بیان بدیع خصوصیات ہندوستان، جنگ نامہ محمد اعظم شاہ بھی اس کی یادگار ہیں دیکھیے Persian Literature، ج ۱، حصہ ۲، ص ۸۲۱ ببعد۔ عطا تتوی (م ۱۷۲۷ء) نے چھوٹی چھوٹی آٹھ مثنویاں لکھیں۔ فقیر اللہ آفرین (م ۱۷۴۱ء) نے دو عارفانہ مثنویاں لکھیں، ''ابجد فکر'' اور ''انبان معرفت'' (جواب نایاب ہے)، محمد علی حزیں (م ۱۷۶۶ء) کی کلیات میں ''چمن و انجمن'' خرابات (مختصر) ''مطمح الانظار''، صغیرِ دل مثنویاں شامل ہیں۔ مقامی قصے بھی مثنویوں کی صورت میں بعض شعرا نے لکھے۔ ان میں فقیر اللہ آفریں، احمد یار خان یکتا، میر قمر الدین منت، عظیم تتوی (م ۱۷۹۹ء)، ضیا تتوی (م ۱۸۰۰ء)، دل محمد لغاری (م ۱۸۱۲ء) اور فقیر قادر بخش بیدل نے ہیر رانجھا کی مشہور داستان بصورت مثنوی نظم کی۔ مرزا صاحبان کا قصہ سب سے پہلے تسکین نے ۱۷۳۲ء میں شمع محفل کے نام سے پیش کیا، شمس الدین فقیر نے ۲۰۰۰ سے زائد اشعار پر مشتمل مثنوی والہ و سلطان (۱۷۴۶ء) لکھی یہ ایک واقعاتی مثنوی ہے جس میں علی قلی والہ داغستانی اور اس کی محبوبہ خدیجہ سلطان کی ناکام داستان محبت بیان کی گئی ہے۔ اس دور میں کچھ تاریخی مثنویاں بھی لکھی گئیں۔

اسد اللہ خان غالب (۱۲۱۲ھ/ ۱۷۹۷ء- ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۶۹ء) کو شاعری میں بہت ارفع مقام حاصل ہے۔ انہوں نے مثنوی کو بھی اظہار خیال کا ذریعہ بنایا۔ گیارہ مثنویاں جو ان کی کلیات میں درج ہیں ان کے نام یہ ہیں (۱) سرمہ بینش؛ (۲) درد و داغ؛ (۳) چراغ دیر؛ (۴) رنگ و بو؛ (۵) باد مخالف؛ (۶) ''بیان نموداری شان نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو نور انوار حضرت الوہیت است؛ (۷) تہنیت عید شوال؛ (۸) در تہنیت عید بہ ولی عہد؛ (۹) دیباچہ نثر موسوم بہ بست و ہفت افسر تصنیف حضرت فلک رفعت شاہ اودھ؛ (۱۰) تقریظ آئین اکبری؛ (۱۱) ابر گوہر بار موخرالذکر مثنوی کو بہت نمایاں حیثیت حاصل ہے، جو ان کی تمام مثنویوں میں طویل تر ہے۔

غالب کی دو اور مثنویاں بھی ہیں جو کلیات میں درج نہیں۔ بہادر شاہ کے ایما پر انہوں نے ایک مثنوی بادشاہ کے عقاید کی توضیح میں لکھی۔

اپنے بھانجے مرزا عباس بیگ کی فرمائش پر عربی مثنوی دعاء الصباح کا فارسی اشعار میں ترجمہ کیا (امتیاز علی عرشی: نگار لکھنؤ ۱۹۳۱ء بحوالہ ایس۔ ایم۔ اکرام: غالب نامہ، مطبوعہ بمبئی، بار چہارم ص ۱۴۲)۔

علامہ اقبال نے اپنے شاعرانہ افکار سے جو انقلاب پیدا کیا اس میں ان کی منظومات بصورت مثنوی اسرار خودی اور رموز بے خودی کا بھی اہم حصہ ہے۔ اسرار خودی میں استحکام خودی اور تربیت خودی کے عوامل پر فلسفیانہ افکار کا اظہار کیا ہے۔ رموز بے خودی میں فرد اور ملت کے مابین جو رابطہ ہے اس کے متعلق اپنے افکار پیش کیے ہیں۔ زبور عجم میں دو مثنویاں ''گلشن راز'' اور ''بندگی نامہ'' ہیں۔ مقدم الذکر محمود شبستری کی طرز پر بصورت سوال و جواب لکھی گئی ہے۔ اس میں نو سوال بغرض استفسار آئے ہیں جنھیں ہم اردو میں لکھتے ہیں (۱) تفکر کیا ہے؟ (۲) وہ سمندر کونسا ہے جس کا ساحل علم ہے اور اس کی گہرائی سے کس قسم کا گوہر دستیاب ہوتا ہے؟ (۳) ممکن و واجب کا وصال کیا ہے؟ قرب و بعد اور بیش و کم کسے کہتے ہیں؟؛ (۴) قدیم اور محدث کیونکر جدا ہوئے اگر ذات پاک ہی معروف اور وہی عارف ہے تو اس مشت خاک یعنی انسان کے سر میں کیا سودا سمایا ہوا ہے؛ (۵) میں کون ہوں، مجھ کو میرا پتا دے۔ اپنے اندر سفر کرنے سے کیا مراد ہے؟ (۶) وہ کونسا جزو ہے جو اپنے کل سے بڑا ہے اس جزو کو ڈھونڈنے کا کیا طریقہ ہے؟ (۷) مسافر کی کیفیت کیا ہے۔ مرد کامل کون ہے؟ (۸) رمز انا الحق سے کیا مراد ہے؟ تو یہ کیا کہتا ہے کہ یہ رمز مطلق بے معنی تھی! (۹) سر توحید سے آخر کون آگاہ ہوا اور عارف کو کس کی شناسائی حاصل ہوئی؟ ان سوالوں کے کافی و وافی جواب انھوں نے مخصوص فلسفیانہ انداز میں دیے ہیں جس سے شک و گمان کی کیفیت دور ہو جاتی ہے۔ یہ مثنوی ایک مختصر سے خاتمے پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اس خاتمے میں خود آگہی کا درس دیا ہے۔ ''بندگی نامہ'' میں انھوں نے بتایا ہے کہ غلامی سے دل مردہ ہو جاتا ہے، اور روح بار تن بن جاتی ہے۔ غلامی سے ملت فرد فرد ہو کر منتشر ہو جاتی ہے اور ایک فرد، دوسرے سے برسر پرخاش رہتا ہے . . . . کچھ اور نظمیں بھی بصورت مثنوی لکھی ہیں: (۱) ''در بیان فنون لطیفہ غلامان'' اس میں بتایا ہے کہ فنون لطیفہ جو غلاموں کے فکر و فن کا نتیجہ ہوں، بے جان ہوتے ہیں۔ یہ فنون عزم و ہمت کا شوق دلانے کے بجائے جہان سے بیزار اور عزم و ہمت کو معطل کر دیتے ہیں۔ جاوید نامہ بھی بصورت مثنوی لکھی گئی ہے۔ یہ دراصل ایک طویل تمثیلی نظم ہے جس میں آنسوے افلاک کا سفر جاری کرتے ہوئے ایمائیت و اشاریت کو وسیلہ اظہار بنایا ہے۔ یہ کتاب لکھتے ہوئے علامہ اقبال کے پیش نظر ڈانٹے کی ڈیوائن کامیڈی *Divine Comedy* اور ابن العربی کی فتوحات مکیہ تو ہونگی لیکن بیان و اظہار کے اعتبار سے یہ ان دونوں سے مختلف بلکہ منفرد ہے۔

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق، اس مثنوی میں علامہ نے اقوام شرق کو تہذیب فرنگ سے متنبہ کیا ہے اور فقر، حریت، اسرار شریعت کی اہمیت بتائی ہے۔ افتراق بندیاں اور سیاست حاضرہ پر بھی بحث کی ہے۔ نیز دین و سیاست کے کچھ ایسے مسائل بیان کیے ہیں جو انسان کی ترقی اور سربلندی میں ممد ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس کتاب میں مثنوی ''مسافر'' بھی شامل ہے جو انھوں نے اس زمانے میں لکھی جب نادر شاہ افغانستان میں امن و امان قائم کرنے میں کامیاب ہوا اور نصاب تعلیم کی اصلاح کے لیے سر راس مسعود، مولانا سلیمان

ندوی اور علامہ اقبال کو افغانستان آنے کی دعوت دی۔ اس مثنوی میں انھوں نے اقوام سرحد کو خود شناسی اور خود آگہی کا درس دیا ہے"۔

شبلی نعمانی (۱۸۵۷ تا ۱۹۱۴ء) اگرچہ اردو کے نامور ادیب، مؤرخ اور شاعر تھے لیکن فارسی شاعری میں کچھ مثنویاں بھی یادگار چھوڑی ہیں جو ان کی کلیات فارسی میں موجود ہیں۔ غلام قادر گرامی (۱۸۵۶ تا ۱۹۲۷ء) کے دیوان میں بھی کچھ مثنویاں ہیں۔ ایک مثنوی مولانا روم کی مثنوی معنوی کی طرز پر لکھنی شروع کی لیکن صرف ایک سو شعر ہی لکھ سکے۔ ایک مثنوی نیرنگ عشق کے جواب میں لکھنی چاہی لیکن چند اشعار سے آگے نہ بڑھے۔

(مقبول بیگ بدخشانی رکن ادارہ نے لکھا)

(ادارہ)

⊗ **مثنوی (اردو)** : اردو شاعری میں صنف مثنوی کا آغاز فارسی مثنوی کی تقلید میں ہوا۔ مثنوی سے مراد وہ طویل نظم ہے جس میں اجزا کا ربط و انتظام اور مضمون کا تسلسل پایا جاتا ہو، بعض اوقات چند ایسی مختصر نظموں کو بھی مثنوی کہہ دیا گیا ہے جن میں قافیہ بندی کا اصول مثنوی کے طریقے پر ہے، لیکن کڑی حد بندی کی صورت میں مثنوی صرف انھیں نظموں کو کہنا چاہیے جن میں قافیے کے مذکورہ بالا اصول کے علاوہ تفصیل نگاری اور مسلسل نگاری کی گنجائش ہو جس کے لیے طول بیان ضروری ہے۔ کسی جزوی واقعہ یا کسی ہنگامی موضوع کے متعلق کسی مختصر نظم (مقفی بہ صورت مثنوی) کو نظم ہی کہنا قرین صواب ہے نہ کہ مثنوی، چنانچہ مختصر مذہبی رسالوں اور نظموں کے علاوہ (جو گجرات اور دکن میں ابتدا میں لکھے گئے)، متفرق مقامی موضوعات پر محمد قلی قطب شاہ کی لکھی ہوئی نظموں کو مثنوی سے زیادہ نظم کی صنف میں شامل سمجھنا چاہیے۔ اردو مثنویوں کے اہم موضوعات، تاریخ یا عشقیہ کہانیاں ہیں، مثنویوں میں ترجموں کی تعداد خاصی ہے، مگر مذہبی، اخلاقی اور صوفیانہ مثنویاں بھی کچھ کم نہیں، اگرچہ ان میں کچھ مثنویاں ایسی ہیں جن میں کہانی کو دلچسپی کا وسیلہ بنایا گیا ہے، فارسی اردو مثنوی نگاری کے کچھ اور موضوعات بھی ہیں مثلاً حمد و نعت کا التزام، ساقی سے خطاب وغیرہ۔ گجرات و دکن میں اردو شاعری شروع ہونے کے بعد بھمنی دور میں خیرالدین نظامی نے ۸۶۰ھ - ۸۶۷ھ کے لگ بھگ کدم راؤ پدم راؤ کا قصہ لکھا جس میں اس نے مثنوی نگاری کے اصولوں کا خاصا لحاظ رکھا (اس کا ایک ناقص نسخہ انجمن ترقی اردو، کراچی میں محفوظ ہے یہ مثنوی جمیل جالبی کی تصحیح کے ساتھ انجمن ترقی اردو، کراچی نے شائع کر دی ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ اردو کی پہلی مثنوی ہے)۔ احمد نگر کے شاعر اشرف کی نو سرہار بھی ابتدائی مثنویوں میں ہے، (۹۰۹ھ) جو مصائب امام حسین سے متعلق ہے۔ اسی طرح قدیم مثنویوں میں خوب محمد چشتی کی خوب ترنگ بھی ہے (۹۸۶ھ) جس میں انھوں نے اپنے مرشد کے رموز تصوف کو چھوٹی چھوٹی کہانیوں کی صورت میں بیان کیا ہے۔

عادل شاہیوں کے زمانے میں مثنوی نگاری کو بہت فروغ حاصل ہوا اور شاہ میراں جی (م ۹۰۲ھ) شمس العشاق کی صوفیانہ مثنویوں خوش نامہ، خوش نغزیہ، اور شہادت الحقیقت سے لے کر آگے تک مثنویوں کا معتدبہ سرمایہ وجود میں آیا، جس کا ایک حصہ بہت وقیع ہے۔ عادل شاہی عہد کی ممتاز مثنویاں یہ ہیں :

ابراہیم نامہ (ابراہیم عادل شاہ کی منظوم حیات) از عبدل۔ چندر بدن مہیار از مقیمی، بہرام

و حسن بانو از امین۔ خاور نامہ (۱۰۵۹ھ) از رستمی۔ ہشت بہشت (۱۰۵۶ھ) اور یوسف زلیخا از ملک خوشنود، قصہ بے نظیر (۱۰۵۵ھ) از صنعتی۔ گلشن عشق (۱۰۶۸ھ)، علی نامہ (۱۰۷۶ھ) اور تاریخ سکندری تینوں نصرتی کی مثنویاں ہیں۔ یوسف زلیخا (۱۰۹۹ھ) از ہاشمی، معراج نامہ (۱۰۹۴ھ) از مختار، قصص الانبیا از قدرتی۔ ان کے علاوہ مقیمی، نوری اور آتشی کی مثنویاں بھی ہیں۔

نصرتی کی مثنوی گلشن عشق جو منوہر اور مدمالتی کا قصہ ہے، سب سے نمایاں ہے۔ اس کے چودہ ہزار اشعار ہیں۔ نصرتی علی عادل شاہ ثانی کے دور کا نامور شاعر تھا، اس کے قصیدے بھی شہرت رکھتے ہیں مگر مثنوی گوئی میں اس کی اہمیت مسلم ہے۔ اس کی تصنیف علی نامہ میں علی عادل شاہ کی مہمات کا تذکرہ ہے۔

مقیمی کی چندر بدن مہیار بھی فن مثنوی کے لحاظ سے قابل ذکر ہے، رستمی کا خاور نامہ جو ابن حسام کے خاور نامہ کا ترجمہ ہے، اس وجہ سے اہم ہے کہ اس میں ۲۴ ہزار اشعار ہیں اور مصنف نے اتنی طویل مثنوی کو نباہ سکنے کا ہنر دکھایا ہے، اس میں حضرت علیؓ کی مہموں کا ذکر ہے۔

قطب شاہی دور میں جس کی بنیاد ۹۱۶ھ میں قلی قطب شاہ نے رکھی، وجہی کی قطب مشتری (۱۰۱۸ھ) بہت شہرت رکھتی ہے۔ اس میں محمد قلی قطب شاہ کے عشق کی داستان بیان کی گئی ہے۔ اس سے اس زمانے کی معاشرت پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ غواصی کی سیف الملوک و بدیع الجمال (۱۰۳۵ھ)، ہے اس کی دوسری مثنوی طوطی نامہ (۱۰۴۹ھ) ہے جو ضیا نخشبی کی کتاب کا ترجمہ ہے، حسن شوقی کی دو مثنویاں ہیں (۱) ظفر نامہ نظام شاہ جس میں دکن کے مسلمان سلاطین اور رام راج والئے بیجانگر کے معارکے کا حال ہے؛ (۲) میزبانی نامہ سلطان محمد عادل شاہ۔ ابن نشاطی کی پھول بن (۱۰۷۶ھ)؛ طبعی کی بہرام و گل اندام (۱۰۸۱ھ)، فائز کا قصہ رضوان شاہ روح افزا (۱۰۹۴ھ) جنگ نامہ (۱۰۹۲ھ) از سیوک، ظفر نامہ (۱۰۹۵ھ) از لطیف، پدماوت (۱۰۹۱ھ) از غلام علی قابل ذکر ہیں۔

دکن میں مغلیہ تسلط کے بعد مثنوی نگاری کا سلسلہ جاری رہا۔ اس زمانے کی مثنویوں میں امین کی یوسف زلیخا، بحری کی من لگن، اور بنگاب نامہ، وجدی کی پنچھی باچا، ولی ویلوری کی رتن پدم، سراج کی بوستان خیال اور عارف الدین عاجز کی لعل و گوہر مشہور ہیں۔

گجرات و دکن کے مقابلے میں شمالی ہندوستان میں مثنوی کی نسبت غزل کو زیادہ ترقی ہوئی۔ چنانچہ دلّی اور لکھنو میں اگرچہ اچھی اچھی مثنویاں لکھی گئیں مگر یہاں مثنویوں کی تعداد کم ہے۔ اس کے علاوہ دکن کی مثنویوں میں خارجی جزئیات اور مقامی اور وطنی اشیا و معلومات سے دلچسپی زیادہ نظر آتی ہے، دکن کا شاعر معاصر قدیم تاریخ سے بھی اعتنا کرتا ہے۔ محمود بحری کی من لگن اور سراج کی بوستان خیال سے آپ بیتی کی قسم کی ایک ایسی روایت پیدا ہوتی ہے جو شمالی ہند پر اثر انداز ہوتی نظر آتی ہے، چنانچہ میر اثر کی خواب و خیال اور میر کی ایک دو مثنویاں بھی اس روایت سے اثر پذیر معلوم ہوتی ہیں۔

شمالی ہند کی قدیم ترین اردو مثنوی کون سی ہے؟ اس کا یقینی جواب دینا مشکل ہے۔ مولوی عبدالحق کی رائے میں اسمعیل امروہوی کا وفات نامہ ۱۱۰۵ھ میں منظوم ہوا (رسالہ اردو، اپریل ۱۹۵۱ء) اور شاید یہی اولین کوشش ہے۔ محمد شاہ کے عہد کے ایک شاعر صدر الدین محمد فائز

کی کلیات میں مثنوی نما کچھ نظمیں ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ فضائل علی بے قید نے مثنوی حسب حال خود اور آبرو نے موعظہ آرائش معشوق کے نام سے کوئی مثنوی لکھی تھی جو اب ناپید ہے۔ ظہور الدین حاتم کی نظموں سے قطع نظر، اس کی مثنوی، بزم عشرت، (۱۱۳۷ھ)، اور تاباں کی ایک نظم ''در مدح عمدۃ الملک امیر خان انجام'' شمالی ہند میں مثنوی نگاری کی ابتدائی کوششوں کا درجہ رکھتی ہیں۔

میر اثر برادر خواجہ میر درد کی مثنوی خواب و خیال اپنی بعض دلچسپ خصوصیات کی بنا پر تاریخ مثنوی میں اہم مقام رکھتی ہے۔ اس مثنوی میں تین سو اشعار میر درد کے بھی شامل ہیں۔ خواب و خیال کا موضوع صوفیانہ ہے مگر اصطلاح تمام تر عشق مجاز کی اور رنگ آپ بیتی کا ہے۔ محبوب کا سراپا بھی لکھا ہے جس میں خاصی عریانی ہے۔ سراپا نگاری کی یہ رسم دکنی مثنویوں میں بھی ہے مگر شمالی ہند اور لکھنؤ کی مثنویوں میں اس کا بڑا اہتمام ہے، خواب و خیال میں خارجی واقعات کم اور داخلی جذباتی حالتوں کے نقشے زیادہ ہیں۔ عشق کی جنسی بنیاد اور عاشقوں کی نفسیاتی کجروی کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عاشقان مجاز 'انا لیلی' کے مرض میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مثنوی کی زبان سادہ اور انداز بیان مانوس ہے۔

میر تقی میر نے ۳۳ مثنویاں لکھیں لیکن ان میں سے بہت سی اتنی مختصر ہیں کہ ان کو نظموں کے زمرے میں شامل کرنا چاہیے۔ ان میں شعلہ عشق، دریائے عشق، معاملات عشق، خواب و خیال (جس میں اپنی زندگی کی ایک جھلک دکھائی ہے) اور شکار نامہ قابل ذکر ہیں۔

میر کی معاملات عشق چند چھوٹے چھوٹے افسانوں کا مجموعہ ہے، دریائے عشق اور شعلہ عشق زیادہ مشہور ہیں، دونوں کا انجام المیہ ہے، لیکن دونوں میں کچھ واقعات ایسے بھی ہیں جن کو عقل تسلیم نہیں کرتی۔ مقام و محل کی مصوری اور کردار نگاری کم ہے۔ واقعہ نگاری بھی سادہ ہے، مگر شدید الم نے مثنویوں میں تاثیر بھر دی ہے۔ میر کے شکار نامے بھی ہیں جن میں جزئیات کا بیان قابل تحسین ہے، مگر سودا کے ''شکار ناموں'' کے مقابلے میں کمزور ہیں۔ میر نے مثنوی گوئی کو مقبول بنانے میں خاص حصہ لیا ہے۔

سودا کی ۲۵ مثنویاں ہیں مگر مختصر، ان میں سے بعض ہجویہ ہیں، جن میں سودا کی طبیعت کا اصلی جوہر ظاہر ہوا ہے، تاہم سودا کی مثنویات میر کے مقابلے میں کم مقبول ہوئی ہیں۔ مصحفی نے مثنوی بحر المحبت میں وہی قصہ نظم کیا ہے جو دریائے عشق میں ہے۔ البتہ انہوں نے زبان میں صفائی پیدا کر کے، بیان کو زیادہ مانوس بنا دیا ہے اور زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے، ان کی مثنوی جذبۂ عشق (۱۱۹۸ھ) اور گلزار شہادت (۱۲۱۶ھ) معمولی مثنویاں ہیں۔

اردو مثنویوں میں سب سے زیادہ مشہور و مقبول مثنوی سحر البیان ہے جسے بدر منیر یا قصہ شاہزادہ بے نظیر و بدر منیر بھی کہا جاتا ہے۔ یہ مثنوی میر حسن دہلوی (م ۱۲۰۲ھ) کی ہے جو بعض دوسرے شعرا کی طرح دہلی چھوڑ کر فیض آباد اور لکھنؤ چلے آئے تھے۔ ان سے کم و بیش ۱۵ مثنویاں منسوب ہیں، مگر ان کی یہ تصنیف حسن ترتیب، جزئیات نگاری، مقام و محل کی مصوری (جس میں حقیقت اور تخیل کی آمیزش ہے) اور کردار نگاری کے ایک خاص انداز کی وجہ سے بہت دلچسپ ہو گئی ہے، اس میں میر حسن نے لفظ شناسی کا خاص کمال دکھلایا ہے، یعنی

اقتضائے حال کے مطابق صحیح ترین لفظ یا الفاظ کا استعمال کامل احتیاط اور محل شناسی کے ساتھ کیا ہے ۔ یہ ایک داستان ہے جس میں ایک قصے کے اندر سے دوسرا قصہ ابھرتا ہے ۔ داستانوں کی طرح اس میں بھی بعض مافوق الفطرت باتیں ہیں مگر یہ عنصر خوش گوار ہونے کے علاوہ کارآمد بھی ہے ۔ یعنی اس سے کہانی کے ارتقا میں مدد ملتی ہے ۔ اور پھر اس عنصر کی فضا انسانی ہے، لہذا حقیقت کے احساس کو گزند نہیں پہنچتا ۔ زبان شیریں، بیان مؤثر اور بحر راحت بخش ہے ۔ مجموعی طور پر، اس کی اندرونی روح لکھنو کی معاشرت کے مطابق ہے اگرچہ لکھنے والا دہلی کا تربیت یافتہ تھا ۔

میر حسن کی دوسری مثنویاں رموز العارفین اور گلزار ارم وغیرہ ہیں ۔ مگر سحر البیان کے مقابلے کی ایک بھی نہیں ۔

جرات (م ۱۲۲۵ھ) نے چھوٹی بڑی دس مثنویاں لکھیں، ان میں داستان الفت اور مثنوی حسن بخشی بڑی ہیں ۔ آخری مثنوی کے ۸۷۳ اشعار ہیں اور یہی قابل ذکر ہے، اس میں اس زمانے کے ایک شاعر خواجہ حسن اور بخشی نام ایک طوائف کی داستان عشق بیان کی ہے، (سال تصنیف غالباً ۱۱۹۱ھ)، اس مثنوی میں جرات نے معاملہ نگاری کی ہے مگر توقع کے خلاف کامیاب نہیں ہوئے، ان کا اصلی میدان غزل تھا ۔ رنگین نے بہت سی مثنویاں لکھیں ۔ مثنوی دل پذیر یا مہ جبین و نازنین (۱۲۱۳ھ) سحر البیان کے جواب میں ہے مگر کامیابی نہیں ہوئی، تاہم اپنی جگہ بری نہیں ۔ اس کے علاوہ شش جہت رنگین (یعنی چھ طویل نظموں کا مجموعہ) اور چار چمن رنگین (یعنی چار مثنویوں کا مجموعہ) ہے جس میں ایک جنگ نامہ بھی ہے ۔

خالص لکھنوی مثنویوں میں دیا شنکر نسیم (شاگرد خواجہ آتش) کی مثنوی گلزار نسیم مقبولیت میں سحر البیان کے قریب قریب ہے، اگرچہ اس کا انداز بیان سحر البیان سے بہت مختلف ہے ۔ گلزار نسیم بکاولی اور تاج الملوک کی (قصہ در قصہ) داستان ہے، اس میں مافوق الفطرت عناصر زیادہ ہیں اور ترتیب و ترکیب، کردار نگاری، توصیف، جزئیات نگاری وغیرہ میں بہت سی فنی خامیاں پائی جاتی ہیں، اس کے باوجود یہ بہت مقبول اس وجہ سے ہوئی کہ اس کا انداز بیان آراستہ و پیراستہ ہے، صنائع بدائع اور محاورات و ضرب الامثال کو بڑی خوبی سے عبارتوں میں جذب کیا ہے اور اگرچہ اجمال و اختصار اس کا خاصہ ہے مگر ابہام و پیچیدگی بہت ہے، البتہ جہاں فارسیت زیادہ ہے وہاں تکلف نظر آتا ہے اور بحر بھی رکی ہوئی ہے جو بیان کی روانی اور تسلسل کے خلاف ہے، مگر اتنے بڑے قصے کو اتنی سخت پابندیوں کے باوجود کامیابی سے منظوم کر دینا بڑی بات ہے، اسی ہنروری کی بدولت گلزار نسیم کی انفرادیت مسلم ہے ۔ سحر البیان اور گلزار نسیم کی تقابلی حیثیت کے متعلق بہت سے اہل علم نے باہمی بحث کی ہے، ان میں شبلی، حالی، چکبست اور شرر کے نام قابل ذکر ہیں ۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں یکتا ہیں ۔ ایک داستان کے فن اور زبان کے اعتبار سے اور دوسری پرتکلف آراستہ اسلوب بیان کے لحاظ سے ۔ لکھنؤ کی ان مقبول ترین مثنویوں نے مثنوی کا ذوق تو عام کر دیا مگر ان کے مقابلے کی مثنوی لکھنا معمولی کام نہ تھا ۔ گلزار نسیم سے متاثر ہو کر اسد علی قلق نے طلسم الفت، (۱۶۸۰ء) لکھی جس کے ۷۸۰۰ اشعار ہیں ۔ یہ مثنوی گلزار نسیم کی اصلی خوبی ایجاز سے تو محروم تھی ہی، اس میں جزئیات نگاری کے بعض اچھے نمونوں کے سوا اعلی درجے کی مثنوی کی بھی کوئی خوبی نہیں ۔ البتہ طلسم الفت کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کے ذریعے مثنوی لکھنے کی تحریک زندہ

رہی۔ لکھنوی دور کے مثنوی نگاروں میں واجد علی شاہ اختر بھی شامل ہیں جن کی مثنوی حزن اختر (جو نظر بندی کے زمانے کی سرگزشت ہے)، دریاے تعشق اور بحر الفت طویل مثنویاں ہیں۔ ان کی ایک مذہبی مثنوی ہیبت حیدری (جو حملہ حیدری کا ترجمہ ہے) چار ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔

واجد علی شاہ کے زمانے میں نواب مرزا شوق نے عشقیہ مثنویاں لکھیں۔ ان میں فریب عشق، بہار عشق اور زہر عشق مسلّم طور پر شوق کی ہیں۔ قہر عشق، خنجر عشق اور لذت عشق کے متعلق شبہ ہے۔ ان کی مثنوی زہر عشق کو خاص طور سے شہرت نصیب ہوئی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی زبان کی سادگی، روز مرہ کی صفائی، اور گھلاوٹ اور نفسیات و معاملات محبت کی کامیاب مصوری ہے۔ اس المیہ کہانی میں زہرہ جبیں کی سادگی اور قربانی قاری کو چونکا دیتی ہے اور ہیرو کی چالاکی، عیاری اور ہوسناکی کا برا اثر پڑتا ہے، جس کی وجہ سے انگریزی دور میں اس کو ممنوع الاشاعت قرار دیا گیا۔

مغلوں کے آخری دور میں دھلی میں مومن خاں مومن نے کچھ مثنویاں لکھیں جو پرانی مثنویوں کے ہم پلہ تو نہیں تاہم قابل ذکر ضرور ہیں۔ قول غمین، شکایت ستم اور قصۂ غم میں اولّ الذّکر سب سے اچھی ہے۔ اس میں مومن نے جذبات کی کیفیتوں کی بہت اچھی تصویر کشی کی ہے مگر قصے کا میدان تنگ ہے کیونکہ یہ اپنی ہی کہانی ہے اور اس میں واقعات زیادہ نہیں لائے گئے۔

اس سلسلے میں داغ کی مثنوی فریاد داغ (جو حجاب بانی سے محبت کے کوائف پر مشتمل ہے) اور ہوشیار جنگ کی طوفان محبت (جو رام پور سے تعلق رکھتی ہے)، امیر مینائی کی ابر کرم، نور تجلی اور کارنامۂ عشرت کو بھی اچھی مثنویوں کی فہرست میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ امیر مینائی کی پہلی دو مثنویاں مذہبی، اور اخلاقی ہیں اور تیسری میں نواب رام پور کے ایک فرزند کی شادی کی جزئیات نگاری کی ہے، محسن کاکوروی کی صبح تجلی اور چراغ کعبہ نعتیہ مثنویاں ہیں۔

دور جدید میں محمد حسین آزاد، حالی، شبلی، اسمٰعیل میرٹھی، اکبر، اقبال، سیماب اکبر آبادی، جوش ملیح آبادی اور بعض دوسرے شعرا نے کافی تعداد میں نظمیں لکھیں جن کے موضوعات اخلاقی، تاریخی، سیاسی اور منظریہ ہیں، مگر ان کو مثنویوں کے بجاے طویل نظموں میں شمار کرنا مناسب ہوگا۔ البتہ حفیظ کا شاھنامہ اسلام بجا طور سے، آخری دور کی بیانیہ تاریخی مثنویوں میں امتیازی مقام کا مستحق ہے۔

خصائص کے اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ دکنی دور (جس میں مثنوی نگاری کا خاص چرچا ہوا) کی مثنویوں میں خارجی جزئیات نگاری کا خاص میلان پایا جاتا ہے۔ شمالی ھند (یعنی دھلی) کی مثنویاں شدت جذبات کی آئینہ دار ھیں اور درد و الم کی کیفیت کو نمایاں کرتی ہیں۔ دھلی کے مہاجر شعرا نے لکھنؤ پہنچ کر جو مثنویاں لکھیں، ان میں بھی جذبے کی گہرائی ہے، مگر ان میں الم کی نوک تیز نہیں۔ لکھنؤ کی مثنویاں محبت کے خارجی کوائف کی مصوری اور اسلوب بیان کے لیے امتیاز رکھتی ہیں۔ بعد کی مثنویاں، وقتی اور متفرق موضوعات سے متعلق ہیں اور اس تفصیل نگاری سے محروم ہیں جو فرصت کی طلب گار ہے اور مثنوی کی مقتضیات میں شامل ہے۔

(سیّد محمد عبداللّٰہ)

⊗ **اَلْمُجَادَلَہ**: (دال کی زبر کے ساتھ بطور مصدر باب مفاعلہ اور دال کی زیر کے ساتھ بطور فاعل بھی مروی ہے، مگر اول مشہور تر ہے۔ لغظی معنی

ہیں جھگڑنا اور بحث کرنا)۔ المجادلہ قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جیسے سورت "قد سمع" اور بقول حضرت ابیؓ بن کعبؓ الانصاری سورۃ الظّہار بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۲۸ : ۱؛ تفسیر المراغی، ۲۸ : ۱؛ فتح البیان، ۹ : ۳۱۷)؛ اس سورت کا عدد تلاوت ۵۸ اور عدد نزول ۱۰۵ ہے؛ اس میں تین رکوع، بائیس آیات، چار سو تہتر کلمات اور ایک ہزار سات سو بانوے حروف آئے ہیں (تفسیر خازن، ۴ : ۲۵۲؛ تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، ۳۴۴)

سورۃ المجادلہ کے شان نزول کے ضمن میں حضرت عائشہؓ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس کی قوت سامعہ تمام آوازوں پر محیط ہے۔ ایک خاتون رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے گھر کے ایک گوشے میں آپؐ سے بات کر رہی تھی۔ میں بھی اسی وقت آپ کے پاس ہی تھی، مگر میں اس کی بات نہ سن سکی، جب کہ اللہ رب العزت نے اس کی بات سن لی۔ یہ خاتون حضرت خولہ بنت ثعلبہؓ تھیں جو حضرت اوس بن صامتؓ کی بیوی تھیں۔ شوہر نے کسی بات ناراض ہو کر بیوی سے کہ دیا کہ تو میرے لیے ایسی ہے جیسے میری والدہ کی پیٹھ۔ یہ الفاظ ظہار پر دلالت کرتے ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں طلاق کی ایک شکل تھی۔ حضرت خولہؓ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یارسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلم! اوسؓ نے جب مجھ سے شادی کی تو میں جوان تھی؛ پسندیدہ تھی، مگر اب جب میری عمر ڈھل گئی اور میں نے اپنے جگر کے ٹکڑے اس کے لیے پیدا کیے ہیں، اب وہ مجھ سے ظہار کرنا ہے۔ میرے چھوٹے چھوٹے بچے ہیں۔ اگر میں انہیں اپنے ساتھ ملاؤں تو بھوکے مر جائیں گے اور اس کے پاس چھوڑتی ہوں تو ضائع ہو جائیں گے۔ آپؐ نے فرمایا: تو اب اس پر حرام ہو چکی ہے۔ خولہؓ نے عرض کیا کہ اس نے طلاق کا لفظ تو استعمال نہیں کیا۔ وہ تو میرے بچوں کا باپ ہے اور سب لوگوں سے مجھے زیادہ عزیز و محبوب ہے۔ پھر بھی آپؐ نے یہی فرمایا کہ تو اس پر حرام ہو چکی ہے؛ چنانچہ سورت کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں (روح المعانی، ۲۸ : ۲؛ تفسیر المراغی، ۲۸ : ۱؛ الکشاف، ۴ : ۶۹)، جن میں ظہار کو ناپسند کیا گیا ہے؛ اسے قول منکر (بیہودہ بات) اور زور (جھوٹ) قرار دیا گیا اور رجوع کرنے والوں پر کفارہ عائد کیا کہ وہ غلام آزاد کریں یا دو ماہ لگاتار روزے رکھیں یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں (حوالۂ سابق)۔ ابو حیّان الغرناطی (تفسیر البحر المحیط، ۸ : ۲۳۰) نے لکھا ہے کہ ان آیات میں ظہار کرنے والوں کو زبردست زجر و توبیخ کی گئی ہے۔

ابوبکر ابن العربی (احکام القرآن، ص ۱۷۳۴ تا ۱۷۵۱) نے لکھا ہے کہ سورۃ المجادلہ میں چھے آیات ایسی ہیں جن سے انتالیس فقہی احکام اور مسائل کا استنباط ہوتا ہے۔ علّامہ صدیق حسن خان بھوپالی (فتح البیان، ۹ : ۳۱۷) لکھتے ہیں کہ سورۃ المجادلہ کی خصوصیات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے قرآن مجید کے نصف ثانی کی پہلی سورت ہے (یعنی آخری ۵۷ سورتوں میں سے پہلی سورت ہے جب کہ پہلی ۵۷ سورتیں سورۃ الحدید پر مکمل ہو جاتی ہیں)۔

علامہ مصطفی المراغی (تفسیر المراغی، ۲۸ : ۱۴) سورۃ المجادلہ کے مضامین کا ملخص بیان کرتے ہیں: (۱) مسلم گھرانوں میں باہمی محبت اور الفت کا ذکر ہے؛ (۲) پھر اہل اسلام کی مجالس کی محبت و الفت کا ذکر ہے؛ (۳) پھر یہ

ذکر کیا گیا ہے کہ حکام کے مشاغل و فرائض بہت زیادہ ہوتے ہیں، اس لیے ان کی ادائیگی میں رکاوٹ نہیں بننا چاہیے؛ (۴) حکام کے لیے یہ ہدایت ہے کہ وہ مشکل گھڑی میں رعایا کے ساتھ نرمی سے کام لیں؛ (۵) سب سے آخر میں امت کو خیانت سے منع کیا گیا ہے۔ دشمنان اسلام کی دوستی، منافقت اور افتراق سے روکا گیا ہے، کیونکہ اس سے امت کمزور ہوتی ہے۔ اس کی جمعیت متفرق ہو کر ذلت سے دوچار ہوتی ہے۔

سورت کی منقول تفسیر کے لیے سیوطی کی الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (۶ : ۱۷۹) تفسیر معقول کے لیے رازی کی تفسیر کبیر (۸ : ۱۰۳) اور طنطاوی جوہری کی الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۳ : ۱۲۸ تا ۱۳۸)، فقہی مسائل کے لیے ابوحیان الغرناطی کی البحر المحیط (۸ : ۲۳۰)، ابوبکر ابن العربی کی احکام القرآن، (ص ۱۷۳۴ ببعد)، ابوبکر الجصاص کی احکام القرآن اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی التفسیر المظہری (۸ : ۱۱۲)، ربط آیات اور تفصیل مضامین کے لیے روح المعانی (۲۸ : ۱ ببعد)، تفسیر المراغی (۲۸ : ۱ ببعد) اور فی ظلال القرآن (۲۸ : ۳ ببعد) سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ : (۱) قاضی ثناء اللہ پانی پتی : التفسیر المظہری، حیدرآباد دکن؛ (۲) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۳) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ، ۱۹۰۱ء؛ (۴) وہی مصنف : الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) امام الرازی : تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۶) جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ، ۱۹۲۲ء؛ (۷) ابوحیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۸) وہی مصنف : النہر الماد من البحر، مطبوعۂ الریاض؛ (۹) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) ابوبکر الجصاص : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۲۳ء؛ (۱۱) مصطفی المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ، ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) علی الواحدی النیشاپوری : اسباب النزول، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۱۴) سید قطب : فی ظلال القرآن، قاہرہ، ۱۹۷۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

مُجاہد بن عبداللہ : ابو الجَیش العامری المُوَفَّق باللہ، گیارھویں صدی میں اندلس کا ایک مسلم بادشاہ جس نے دانیہ (Denia) (رک بآن) اور جزائر بلیرک (Balearic) [رک بآن] کی ایک خودمختار سلطنت قائم کی۔ وہ مشہور و معروف حاجب المنصور ابن ابی عامر (رک بآن) کا ایک آزاد کردہ نصرانی النسل غلام (مولی) تھا جس کی نسبت [العامری] اس نے اختیار کر لی تھی۔

ہشام ثانی کے عہد حکومت میں عامریوں نے اسے صوبۂ دانیہ کا حاکم مقرر کرکے بھیجا اور جب قُرطُبہ کی خلافت منقرض ہو گئی تو مجاہد پہلا شخص تھا جس نے ۴۰۰ھ / ۱۰۰۹ — ۱۰۱۰ء میں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا۔ تھوڑی مدت کے بعد ہی اس نے جزائر بلیرک پر اور شاید طرطوشہ (Tortosa) پر بھی قبضہ کر لیا جسے اس نے بعد میں خالی کر دیا۔

چونکہ اسے بھی دیگر ملوک الطّوائف کی طرح اس بات کی خواہش تھی کہ وہ اندلس میں خلافت کا فرضی نام قائم رکھے، لہذا ۴۰۵ھ / ۱۰۱۵ء میں اس نے اپنے پای تخت میں بنو امیّہ کے ایک شخص عبداللہ المُعَیطی کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا، لیکن اسے جلد معزول کر دیا گیا۔ ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵ء میں مجاہد نے سردانیہ (Sardinia) [رک بآن] پر فوج کشی کی۔ اسے شروع میں کچھ کامیابی ہوئی، لیکن اگلے ہی سال شکست فاش کھا کر پیچھے ہٹنا پڑا۔ اس کی بیوی بچے قید کر لیے گئے۔

مجاہد کے عہد حکومت کی بابت ہماری معلومات بہت کم ہیں۔ اس کی حکومت ۴۳۶ھ، ۱۰۴۴ / ۱۰۴۵ء تک قائم رہی، اسی سال اس کی موت واقع ہوئی اور اس کا بیٹا علی اس کا جانشین ہوا۔ عرب وقائع نگار لکھتے ہیں کہ وہ ادبیات کا اچھا عالم اور ادیبوں کا سرپرست تھا۔ شاعر اور ادیب اسے گھیرے رہتے تھے اور ان کی تصانیف پر وہ بڑی کڑی تنقید کیا کرتا تھا۔ قرون وسطی کے عیسائی مؤرخین اسے بعض اوقات Rey Lobo کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس کے بحری بیڑے نے جو بحیرۂ روم میں سب سے زیادہ طاقت ور تھا، کیٹیلونیا (Catalonia)، پراونس (Provence) اور اطالیا Italy کے ساحلوں پر دہشت پھیلا رکھی تھی۔

مآخذ: (۱) ابن حیّان در ابن بسّام: ذخیرہ، مخطوطہ در گوتھا، ج ۳، ورق ۲ ببعد؛ (۲) الضبی: بغیة الملتمس، طبع Codera: BAH، ۳: ۵۰۷ تا ۵۰۹؛ (۳) ابن عذاری: البیان المغرب، ۳، طبع E. Levi-Provencal، پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۱۱۶ و ۱۵۵ و ۱۵۶؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل، ۹: ۲۰۵ = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ص ۴۴۴؛ (۵) ابن خلدون: العبر (مطبوعہ قاہرہ)، ۴: ۱۶۴؛ (۶) المقری: نفح الطیب (Analectes)، اشاریہ؛ (۷) Amari: Bibliotheca arabo-sicula، ۱: ۳۷۲؛ (۸) Roque Chabas: Historia de la ciudad de Denia، دانیہ ۱۸۷۴ تا ۱۸۷۹ء؛ (۹) وہی مصنف: Mochehid hijo de Yusufs Ali hijo de Mochehid، در Homenaje a D. F. Codera، سرقسطہ (Saragossa) ۱۹۰۴ء، ص ۱۶۱ تا ۲۳۴؛ (۱۰) Codera: Mochehid conquistador de Cerdena، در Centenaro M. Amari، Palermo ۱۹۱۰ء، ۲: ۱۱۵ ببعد؛ (۱۱) Alvaro Campaner: Bosquejo historico de la dominacion islamita en las Islas Balearis، Palma ۱۸۸۸ء؛ (۱۲) Codera: Estudios criticos de historia arabe espanola، سرقسطہ ۱۹۰۳ء، ص ۲۹۳ تا ۳۰۰؛ (۱۳) Dozy: Histoire des musulmans d'Espagne، طبع ثانی، لائیڈن ۱۹۳۲ء، اشاریہ؛ (۱۵) A. Prieto Vives: Los reyes de taifas، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ص ۳۳ تا ۳۶؛ (۱۶) E. Lévi-Provençal: L'Espagne musulmane au Xème siècle، پیرس ۱۹۳۲ء، ص ۱۰۳؛ [(۱۷) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ].

(E. Lévi Provençal)

المجاہد الرسولی: رک بہ رسولیہ.

مُجْتَثّ: عربی عروض کی چودھویں بحر؛ نظری طور پر اس کے ہر مصرعے میں تین اجزا ہوتے ہیں: مستفعلن، فاعلاتن، فاعلاتن، مگر عملی طور پر صرف دو اجزا مروج ہیں.

اس بحر میں صرف ایک عروض اور ایک ضرب ہوتی ہے، یعنی مُسْتَفْعِلُن، فاعلاتُن/ مُسْتَفْعِلُن فاعلاتن۔ ضرب کا رکن فاعلاتن اور شاذ و نادر عروض کا رکن بھی فَعِلاتُن بن جاتا ہے، بشرطیکہ مُسْتَفْعِلُن کا ن بحال رہے۔ جب مُسْتَفْعِلُن کا س حذف ہو جائے تو فاعلاتن کا ن بھی حذف ہو جاتا ہے.

اگر پہلے مصرعے میں فاعلاتن کا ن بحال رہے تو دوسرے مصرعے میں مستفعلن کا س حذف ہو جاتا ہے۔ اگر بعد میں آنے والا فاعلاتن فَعِلاتُن نہ بنے تو مستفعلن کا نون بھی حذف ہو جاتا ہے.

(محمد بن ابی شنب)

مُجْتَہِد: عربی زبان کے مصدر اجتہاد [رک باں] سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں: کسی کام میں مقدور بھر کوشش صرف کر دینا جو جہد و مشقت کے بغیر انجام نہ پا سکتا ہو (جرجانی: کتاب التعریفات، ص ۲۵؛ التہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۱: ۱۹۸؛ آمدی: الاحکام فی

اصول الاحکام، ۴ : ۲۱۸؛ الغزالی : المستصفی، ۲ : ۳۵۰ - انتہائے اصولیین کی اصطلاح میں کسی حکم شرعی کے بارے میں ظنی علم کی تلاش میں فقیہ کا تمام قوت و کوشش صرف کر دینا اس طرح کہ مزید تلاش سے عجز محسوس کرنے لگے (ابن حزم، ۸ : ۱۳۳؛ آمدی، ۴ : ۲۱۸)- اس لحاظ سے مجتہد وہ فقیہ ہوا جو کسی شرعی مسئلے کے متعلق ظنی حکم تلاش کرنے میں اپنی طاقت و کوشش اس طرح صرف کر دے کہ اب آگے مزید کوشش اس کے بس کی بات نہ رہے؛ اس لیے جدید دور کے ماہرین اصول فقہ نے مجتہد اور اجتہاد کی جامع تعریف یہ کی ہے کہ : بَذْلُ الْفَقِيهِ وُسْعَهُ فِي اسْتِنْبَاطِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ مِنْ دَلِيلِهِ التَّفْصِيلِيِّ الشَّرْعِيِّ عَلَى وَجْهٍ يُحِسُّ مِنْ نَفْسِهِ الْعَجْزَ عَنِ الْمَزِيدِ : شریعت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں کسی عملی شرعی حکم کا استنباط کرنے میں فقیہ کا اپنی پوری کوشش اس طرح صرف کر دینا کہ وہ مزید کوشش کے بارے میں عجز محسوس کرنے لگے (عبدالوہاب خلاف : علم اصول الفقہ، ص ۲۱۶؛ نیز تب محمد ابو زہرہ : اصول الفقہ، ص ۳۷۹؛ بدران : علم اصول الفقہ، ص ۴۶۹، عبداللہ عمر : سلم الوصول الی علم الاصول، ص، ۱۶۳) .

مجتہد کے شرائط اور اقسام و درجات کے سلسلے میں قدیم اور جدید ماہرین اصول فقہ کے ہاں جو بظاہر فرق نظر آتا ہے اس کا تعلق اجمال اور تفصیل سے ہے - متقدمین نے جو باتیں جامعیت و اختصار کے ساتھ بیان کی تھیں متاخرین نے انہیں تفصیل اور تنویع کے ساتھ واضح طور پر پیش کیا ہے - امام غزالیؒ (المستصفی، ۲ : ۳۵۰ تا ۳۵۴) نے مجتہد کے لیے دو شرائط بیان کی ہیں : (۱) ماخذ شریعت کے علم کا احاطہ کر کے اپنی علمی بصیرت سے کسی ظنی حکم کے استنباط کرنے پر قادر ہو اور جس بات کو مقدم کرنا چاہیے اسے مقدم کرنے اور جسے مؤخر کرنا چاہیے اسے مؤخر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو؛ (۲) مجتہد کی عدالت شک و شبہ سے بالاتر ہو اور ان گناہوں سے اجتناب کرتا ہو جو مجتہد کی عدالت میں صحت اجتہاد کی شرط نہیں بلکہ قبول اجتہاد کی شرط ہے، یعنی مجتہد کے فتاوی پر اعتماد کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عدالت سے متصف ہو، جو وصف عدالت سے متصف نہیں ہو گا اس کا فتوی قابل قبول نہ ہوگا مگر وہ اپنی ذات کے حق میں صحت اجتہاد سے محروم نہیں ہوگا .

امام غزالی (حوالۂ سابق) ماخذ شریعت پر عبور کامل رکھنے یا ان کا علمی احاطہ کرنے کے ضمن میں یہ بھی ضروری قرار دیتے ہیں کہ ان ماخذ سے فقہی احکام کے استخراج و استنباط کی کیفیت اور طریقوں سے بھی کماحقہ آگاہ ہو - وہ جہاں احکام شریعت کے چار ماخذ : کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، اجماع اورعقل یا قیاس سے بحث کرتے ہیں وہاں استخراج مسائل اور استنباط احکام کی کیفیت جاننے کے لیے آٹھ علوم کو وسیلہ قرار دیتے ہیں جن میں سے دو علوم مقدمے کی حیثیت رکھتے ہیں، دو اتمامی (مُتَمِّمہ) علوم ہیں اور چار علوم وسطی حیثیت رکھتے ہیں- ماخذ شریعت کے علم کے سلسلے میں غزالی مجتہد کے لیے یہ لازمی نہیں ٹھیراتے کہ وہ تمام کتاب اللہ کی معرفت رکھتا ہو بلکہ فقہی احکام سے متعلق آیات قرآنیہ کا علم بھی کافی ہے جن کی تعداد پانچ سو ہے- اسی طرح ان پانچ سو آیات کا زبانی حفظ ہونا بھی لازمی نہیں، بلکہ ان کے مقامات کا علم رکھتا ہو تاکہ وقت ضرورت ان سے استفادہ کر سکے (حوالۂ سابق، نیز دیکھیے المراغی : الاجتہاد فی الاسلام، ص ۱۳) -

مجتہد کے لیے سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ضمن میں تمام ذخیرہ حدیث کا علم بھی لازمی نہیں۔ بلکہ احکام سے متعلقہ احادیث کا علم کافی ہے۔ اگر یہ احادیث احکام زبانی یاد ہوں تو بہتر اور اعلی بات ہے یا تصحیح شدہ ایسی اصل کافی ہے جس میں احکام سے متعلقہ احادیث موجود ہوں، مثلاً سنن ابی داؤد وغیرہ جیسے مجموعہ حدیث کا پاس ہونا کافی ہے (حوالۂ سابق)۔ اجماع کے سلسلے میں بھی اتنا کافی ہے کہ مجتہد مواقع اجماع سے آگاہ ہو تاکہ اجماع کے خلاف فتوی دینے کی غلطی سے محفوظ رہے (حوالۂ سابق)۔ امام غزالی قیاس کی جگہ عقل کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ عقل سے مراد ہماری یہ ہے کہ جہاں سرے سے شرعی احکام موجود ہی نہیں وہاں نصوص شرعیہ، ان کے معانی و مفاہیم، اقوال و افعال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم اور اجماع کا تتبع کیا جائے اور غیر منصوص جزئی مسئلے کو کسی منصوص جزئی مسئلے پر قیاس کرکے فیصلہ دیا جائے، کیونکہ وہ اعمال و افعال یا مسائل زندگی جن کے متعلق مآخذ شرع میں کوئی حکم موجود نہیں ان کے انجام دینے میں کوئی حرج نہیں اور عقل اس موقف کی تائید کرتی ہے۔

مجتہد کے لیے جو آٹھ علوم امام غزالی (المستصفی، ۲ : ۳۵۰ تا ۳۵۴) نے لازمی قرار دیے ہیں ان میں سے دو مقدمہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے پہلے علم کو وہ ''معرفة نصب الادلة و شروطها'' (دلائل کے قائم ہونے اور ان کی شرائط کو جاننا ہے) سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ فقہی دلائل کی اقسام، اشکال اور شروط کیا ہیں۔ ان میں کچھ دلائل عقلیہ ہوتے ہیں، کچھ شرعیہ ہوتے ہیں جنھیں شارع نے وضع کیا ہے اور کچھ دلائل وضعیہ کہلاتے ہیں جن کا تعلق لغوی الفاظ و عبارات کی ساخت سے ہے؛ دوسرے علم کو وہ معرفت لغت و نحو کا نام دیتے ہیں، یعنی مجتہد کو عربی لغت و نحو یا زبان اور قواعد کا اتنا علم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ اہل عرب کے اسلوب تخاطب اور عادات و طرق استعمال کو سمجھ سکے اور کلام عرب میں سے صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص کلام اور اس کا مقصود اور لحن کلام اور اس کا مفہوم واضح طور پر جان سکے، دو علوم جو اتمام و تکمیل کا درجہ رکھتے ہیں وہ ہیں: (۱) کتاب و سنت کے احکام میں سے ناسخ اور منسوخ کا عالم ہونا، اس میں بھی حفظ کرنا شرط نہیں صرف ان سے آگاہی کافی ہے؛ (۲) علم روایت و درایت یعنی احادیث کے ضمن میں راویوں کے حالات کا علم، صحیح اور فاسد یا مقبول اور مردود کا جاننا ضروری ہے۔ غزالیؒ کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ جرح و تعدیل رواۃ کے ضمن میں امام مالکؒ و شافعیؒ یا امام بخاریؒ و امام مسلمؒ کی آرا پر قناعت کر لی جائے بلکہ مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ خود راویوں کی سیرت و احوال سے براہ راست بحث کرے (حوالۂ سابق)۔ مجتہد کے لیے جو چار علوم وسائط کا درجہ رکھتے ہیں وہ یہ ہیں: (۱) حدوث عالم کا علم؛ (۲) باری تعالی اور اس کے اوصاف کا علم؛ (۳) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی صداقت کا علم اور آپ کے معجزات سے آگاہی؛ (۴) علم الکلام کے طریقوں کا علم (حوالۂ سابق)۔

امام غزالیؒ (المستصفی، ۲ : ۳۵۰) مجتہد کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

مجتہد مطلق جو تمام قسم کے شرعی احکام کے استنباط پر قادر ہوتا ہے اور وہ ان آٹھ مذکورہ علوم کا ماہر ہوتا ہے؛ اس لیے اس میں اجتہاد کی

تمام شرائط موجود ہوتی ہیں؛ (۲) مجتہد جزئی یا خاص جو خاص یا بعض مسائل میں اجتہاد کا اہل ہوتا ہے ۔ غزالیؒ کے نزدیک اجتہاد کا منصب تجزّی کو قبول کرتا ہے ، یعنی ایک عالم اور فقیہ بعض احکام و مسائل میں منصب اجتہاد پر فائز ہو سکتا ہے اور بعض میں نہیں ہو سکتا، مثلاً ایک ایسا مجتہد ہے جو قیاس کا ماہر ہے تو وہ قیاسی مسائل میں فتوی دے سکتا ہے خواہ وہ حدیث کا ماہر نہ بھی ہو۔ مفتی کے لیے ہر مسئلے کا جواب دینا شرط نہیں ، امام مالکؒ سے چالیس مسائل دریافت کیے گئے جن میں سے چھتیس کے جواب میں انہوں نے (لا ادری کہ کر) لا علمی کا اظہار و اعتراف کیا تھا ۔ امام شافعیؒ بھی بعض مسائل میں توقف سے کام لیتے تھے بلکہ خود صحابۂ کرامؓ بھی بعض دینی مسائل میں توقف سے کام لیتے تھے گویا مفتی کے لیے شرط صرف یہ ہے کہ وہ جس مسئلے پر فتوی دے اس کے متعلق علی وجہ البصیرۃ آگاہی رکھتا ہو (حوالۂ سابق).

آمدی (م : ۶۳۱) اجتہاد میں تجزّی کے بارے میں امام غزالیؒ کے موقف کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجتہد مطلق بھی مسائل کثیرہ میں مہارت کے باوجود بعض مسائل سے ناواقف ہو سکتا ہے ، اس لیے مجتہد کے لیے متعلقہ مسئلے کی لازمی باتیں جاننا ہی کافی ہے ۔ آمدی کے نزدیک مجتہد میں ان دو شرائط کا پایا جانا لازمی ہے : (۱) مجتہد کے لیے وجود باری تعالٰی کا علم ہونا لازم ہے ، وہ اس کے اوصاف و کمالات سے آگاہ ہو اور یہ جانتا ہو کہ وہ واجب الوجود لذاتہ ہے ، وہ حی و قیوم ہے ، قادر ، مرید اور متکلم بھی ہے تاکہ اس کی جانب سے تکلیف ، یعنی بندوں کو احکام کا پابند بنانے کا تصور ہو سکے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی صداقت پر ایمان رکھتا ہو ، آپؐ کی شرع منقول ، معجزات و آیات کو تسلیم کرتا ہو تاکہ آپؐ کی طرف جن اقوال و احکام کی نسبت ہوتی ہے ان کے بارے میں برحق موقف سے آگاہ ہو" ۔ علم الکلام کی جزئیات سے آگاہی مجتہد کے لیے شرط نہیں تاہم اجمالی معلومات رکھتا ہو اور جن باتوں پر ایمان کا دار و مدار ہے ان سے آگاہ ہو ، (۲) احکام شرعیہ کے ماخذ کا علم و معرفت رکھتا ہو ، احکام شرعیہ کی اقسام ، طرق اثبات دلائل ، اختلاف مراتب اور شرائط ملحوظہ سے واقف ہو ، تعارض کی صورت میں ایک حکم کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہو ، تحصیل احکام کی کیفیت معلوم ہو ۔ تحریر و تقریر کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ مختلف وارد شدہ اعتراضات کا صحیح جواب دے سکے ، راویوں کے حالات سے آگاہ ہو ، جرح و تعدیل کا علم رکھتا ہو ، صحیح اور سقیم حدیث میں تمیز کر سکتا ہو ، قرآن مجید کے اسباب نزول اور احادیث کے پس منظر سے واقف ہو ، نصوص احکام میں سے ناسخ و منسوخ کا علم رکھتا ہو ، عربی لغت و نحو سے اس حد تک آگاہ ہو کہ کلام عرب کی اوضاع و عادات اور طریقۂ تخاطب میں امتیاز کے قابل ہو ، اور دلالات لفظیہ کی تمام صورتوں پر کامل عبور رکھتا ہو (آمدی : الاحکام فی اصول الاحکام ، ۴ : ۲۲۰).

قاضی محب اللہ بہاری (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت ، ۲ : ۳۶۲) کے مطابق مبادی فقہ کا وہ ماہر فقیہ مجتہد کہلاتا ہے جو مسائل شرعیہ میں بالقوۃ اجتہاد پر قادر ہو ، یعنی اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو بالفعل اجتہاد کرنا شرط نہیں ۔ ان کے نزدیک ایسا فقیہ جو فروع فقہیہ کا حافظ ہو محض اس بنیاد پر مجتہد کہلانے کا مستحق نہیں ، بعض اوقات مجتہد کے لیے اجتہاد کرنا فرض عین ہو جاتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ ہے کہ سائل کسی اور سے دینی مسئلہ پوچھ نہیں سکتا

اور اگر بروقت اجتہادی رہنمائی نہ ملے تو واقعہ مسئولہ کے فوت ہونے کا خوف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فقیہ کو خود کسی مسئلے پر عمل کی ضرورت ہے اسی حالت میں بھی اپنی ذات کے لیے اس پر اجتہاد کرنا فرض ہے، اگر شہر میں کوئی اور مجتہد نہیں مگر واقعہ مسئولہ کے فوت ہونے کا ڈر بھی نہیں تو ایسی صورت میں مجتہد کے لیے اجتہاد کرنا فرض کفایہ ہے۔ مجتہد کے لیے اس وقت اجتہاد کرنا مستحب کا درجہ رکھتا ہے جب وہ کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے سے قبل ہی اس کے متعلق شرعی حکم کا استنباط کرے (حوالۂ سابق، ۲ : ۳۶۳)۔ شارح مسلم الثبوت (فواتح الرحموت، ۲ : ۳۶۳) نے صراحت کی ہے کہ امام غزالیؒ، امام ابن الہمام اور صاحب بدائع الصنائع اجتہاد کی تجزی کے قائل ہیں البتہ ابن حاجب نے اس مسئلے پر توقف سے کام لیا ہے۔

ابن حزم (۸ : ۱۳۶ ببعد) نے اجر کے اعتبار سے مجتہد کی دو قسمیں بیان کی ہیں، ایک وہ جو دوگنا اجر پاتا ہے یعنی اجتہاد کرتا ہے اور صحیح فیصلے پر پہنچتا ہے، دوسرا مجتہد وہ ہے جو اجتہاد تو کرتا ہے مگر صحیح فیصلے پر نہیں پہنچتا، ایسا مجتہد صرف ایک اجر کا مستحق ہے۔ ایک ہی مسئلے پر اگر دو مجتہد اپنی اجتہادی کوششوں کے بعد دو الگ الگ احکام کا استنباط کرتے ہیں جو باہم متعارض ہیں تو ایسی صورت میں صحیح اور درست تو ایک ہی ہوگا۔ آمدی بھی ابن حزم کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ جمہور کا پسندیدہ مسلک یہ ہے کہ ہر دو مجتہد درست نہیں ہو سکتے کیونکہ آیۂ مبارکہ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ یعنی ہم نے سلیمان علیہ السلام کو مسئلہ سمجھا دیا (۲۱ [الانبیآء] : ۷۹) سے صاف ظاہر ہے کہ درست فیصلہ صرف سلیمان کا تھا نہ کہ داؤد کا، پھر اسی حدیث نبویؐ سے بھی کہ "اگر اجتہا کیا اور درست فیصلے پر پہنچا تو اس کے دو اجر ہیں اور اگر غلط فیصلے پر پہنچا تو اسے ایک ہی اجر ملے گا۔ ظاہر ہے کہ درست فیصلہ ایک ہی ہو سکتا ہے۔

مآل اور نتیجے کے اعتبار سے ابن حزم (۸ : ۱۳۶ تا ۱۴۷) مجتہد کی تین قسمیں قرار دیتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ جو درست فیصلے پر پہنچا ہے اور اس کے متعلق ہم قطعی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی طور پر غلط ہے۔ تیسرا مجتہد وہ ہے جس کے بارے میں ہمیں توقف سے کام لینا پڑے گا کیونکہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ درست ہے یا غلطی پر ہے، اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ وہ عنداللہ دو میں سے کسی ایک مقام کا مستحق ہے یعنی یا تو صحت پر ہے یا غلطی پر ہے، لیکن ہم اس کے بارے میں قطعی طور پر کچھ نہیں کہیں گے بلکہ توقف سے کام لیں گے۔

اہل حق مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ شرعی احکام میں مجتہدین کی اجتہادی غلطیاں قابل معافی ہیں اور ان پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا" (آمدی : الاحکام فی اصول الاحکام، ۴ : ۲۳۳)؛ ابن حزم (۸ : ۱۳۸ ببعد) اس نقطۂ نظر کی تائید کرتا ہے۔ اور اس سلسلے میں آیۂ مبارکہ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَآ اَخْطَاْتُمْ بِهٖ، یعنی اگر کسی کام میں تم خطا کر بیٹھو تو اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں (۳۳ [الاحزاب] : ۵) کو بطور نص قطعی پیش کرتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے اس ارشاد سے بھی استدلال کرتا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم فرماتے ہیں کہ صحیح اجتہاد پر دوگنا اجر ملتا ہے اور غلطی کرنے والے کو ایک ہی اجر ملتا ہے۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ اس حدیث کے حکم کے ضمن میں مفتی،

حکم، عمل کرنے والے اور عقیدہ رکھنے والے سب آجاتے ہیں، ان سب سے اگر خطا سرزد ہو گئی تو قابل معافی ہوں گے۔ سورۂ احزاب کی مذکورہ آیت میں چونکہ عمداً گناہ کرنے پر عذاب کی وعید آئی ہے، اس لیے ابن حزم (۸ : ۱۳۸ ببعد) مجتہد مخطی (خطا کار) کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: ایک قسم وہ ہے جو معذور ہے، یعنی جو اپنے اجتہاد کے بعد کسی غلط نتیجے پر پہنچا، مگر اسے یہ یقین ہے کہ وہ حق پر ہے۔ یہ مجتہد مخطیٔ معذور ہے اور اس کے لیے ایک اجر کا وعدہ ہے؛ دوسرا مجتہد مخطیٔ وہ ہے جو غیر معذور ہے، یعنی جسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا اجتہاد کے باوجود اسے اپنے موقف کے مبنی بر حق ہونے کے متعلق کوئی دلیل نہ مل سکی، مگر وہ پھر بھی اسی پر مصر رہا، کیونکہ ایسے مجتہد کا اپنے اجتہاد پر قائم رہنا غلط ہے، بلکہ اسے اپنا موقف فی الفور ترک کر دینا چاہیے اور حق کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ایسے غلط موقف پر ضد کرنا گناہ کبیرہ ہے۔ ظواہر کے مسلک کے مطابق ابن حزم (۸ : ۱۳۹) کے نزدیک ہر مسلمان پر اجتہاد کرنا فرض ہے۔ اگر کوئی اجتہاد کے بغیر کسی بات کو مان لے یا اس پر عمل کرے تو وہ ایک قابل مذمت مقلد ہے، وہ خواہ صحیح عمل کرے یا غلط، وہ ہر صورت میں نافرمان و گنہگار ہے۔

اصول فقہ کے ماہرین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ کسی ایک مجتہد کا اجتہاد قابل نقض یعنی توڑنے کے قابل نہیں ہوتا، حتی کہ اس کے اجتہاد کو نہ تو کسی دوسرے مجتہد یا حاکم کا اجتہاد توڑ سکتا ہے اور نہ وہ خود اپنے نئے اجتہاد سے سابقہ اجتہاد کو توڑ سکتا ہے۔ علما اس کی حکمت یہ بتاتے ہیں کہ اگر ایک اجتہاد کا نقض جائز ہوا تو پھر دوسرے اجتہاد کا نقض بھی جائز ہوگا اور یوں ایک لامتناہی سلسلہ چل نکلے گا جو اضطراب و پریشانی کا باعث ہوگا (آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ۳ : ۲۷۳؛ عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۲۰ تا ۲۲۱؛ ابن حزم ۸ : ۱۳۸)، لیکن اگر یہ اجتہادی فیصلہ کسی نص قطعی، اجماع یا قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس سے رجوع کرنا لازم ہے، کیونکہ حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر ضد کرنے سے بہتر ہے۔ حضرت عمر ابن الخطاب بھی اپنے قاضیوں کو ایسے فیصلوں سے رجوع کر لینے کا مشورہ دیا کرتے تھے (حوالۂ سابق)۔

متقدمین علمائے اصول فقہ نے جو باتیں اجمال و جامعیت کے ساتھ بیان کیں انھیں متأخرین اور جدید دور کے ماہرین علم اصول الفقہ نے علمی انداز میں ترتیب اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مجتہد کے لیے متقدمین نے جو دو شرطیں بیان کی تھیں ان کے ضمنی مسائل کو ترتیب دے کر متأخرین نے مجتہد کے لیے آٹھ شرائط پیش کی ہیں:

(۱) اسلام اور عدالت: اسلام کی شرط اس لیے ہے کہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ تفصیلی شرعی دلائل کی روشنی میں شرعی احکام کے استنباط میں اپنی کوشش صرف کرے اور یہ صرف وہی کر سکتا ہے جس کا دل اللہ کی معرفت، اس کی صفات کے علم، اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و سلّم کی تصدیق سے منور ہو اور اس کا اس بات پر پختہ ایمان و یقین ہو کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و سلّم نے ہی ہم تک اللہ کے احکام پہنچائے ہیں (بدران: اصول الفقہ، ص ۳۷۶؛ دیکھیے آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ۳ : ۲۲۰)؛

(۲) کتاب اللہ کو از روئے لغت و شریعت جانتا ہو: از روئے لغت جاننے سے مقصود یہ ہے کہ قرآن مجید کے مفرد و مرکب الفاظ کے معانی اور ان کے خواص سے پوری طرح آگاہ ہو، عرب ماحول میں رہ کر یا صرف و نحو میں مہارت پیدا کر کے عربی

زبان میں کمال پیدا کرے (بدران: اصول الفقہ، ص ۴۷۶؛ ابو زہرہ: اصول فقہ، ص ۳۸۲؛ عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۸؛ شرح منہاج الاصول الاسنوی، ۳ : ۳۰۸)؛ (۲) معرفت سنت نبویؐ: حدیث نبویؐ خصوصاً احکام سے متعلق احادیث کے لغوی و شرعی معانی و مدلولات سے واقف ہو؛ روایت اور درایت کے اصول سے آگاہ ہو؛ اقسام حدیث کے علاوہ راویان حدیث کی جرح و تعدیل کا علم رکھتا ہو (حوالۂ سابق)؛ (۳) مواقع اجماع سے آگاہ ہو تاکہ متقدمین علمائے سلف کے اجماعی مسائل پر رائے زنی نہ کرے جیسے اصول وراثت پر اجماع ہو چکا ہے۔ اسی طرح قرآن و حدیث سے جو محرمات ثابت ہیں ان پر بھی امت کا اجماع ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۳؛ بدران، اصول الفقہ، ص ۴۷۷)؛ (۴) معرفت لغت عربیہ: قرآن مجید اور حدیث نبوی کی زبان عربی ہے؛ اس لیے ان کی تفسیر و تشریح اور ان سے احکام شرعی کے استنباط کے لیے ضرورت کے مطابق کلام عرب کے اسلوب اور انداز تخاطب سے آگاہی لازم ہے (خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۹؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۰؛ بدران: اصول الفقہ، ص ۴۷۷؛ محمد ابو النجار: علم اصول الفقہ، ص ۱۰۲)؛ (۵) معرفت قیاس: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو اجتہاد کو قیاس کے مترادف قرار دیا ہے، اس لیے مجتہد کے لیے قیاس کی وجوہات اور طریقوں سے آگاہ ہونا لازمی ہے تاکہ احکام کے متعلق وارد ہونے والی نصوص کی روشنی میں شرعی احکام کا استنباط کر سکے۔

معرفت قیاس کے تقاضے تین امور سے پورے ہوتے ہیں: اولاً اصولی نصوص کا علم ہو جو احکام کی بنیاد ہیں؛ نیز وہ علل و اسباب بھی معلوم ہوں جن کی مدد سے نئی فروعات کو نصوص کے احکام پر قیاس کیا جا سکتا ہے؛ ثانیاً قیاس کے قوانین و ضوابط کا علم ہو، ثالثاً یہ کہ سلف صالحین کے طریقہ کار کا علم ہو تاکہ احکام کی علت معلوم کرنے کے ضمن میں اس سے مدد لے سکے (شرح منہاج الاصول الاسنوی، ۳ : ۳۱۰؛ ابو زہرۃ: اصول الفقہ، ص ۳۸۵)؛ معرفت ناسخ و منسوخ: مجتہد کے لیے جس علم کی سب سے زیادہ ضرورت پڑتی ہے وہ ناسخ و منسوخ کا علم ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ایک ناقابل انکار حقیقت ثابتہ ہیں اور مجتہد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ کون حکم منسوخ ہو چکا ہے اور کس حکم نے اس کی جگہ لی ہے؛ کیونکہ ہو سکتا ہے وہ ناسخ کی موجودگی میں منسوخ پر عمل کرنے لگے۔ ناسخ اور منسوخ کے موضوع پر علما نے بہت کچھ لکھا ہے ضمنی طور پر بھی جیسے آمدی اور غزالی وغیرہ اور مستقل کتابوں کی شکل میں جیسے ابن الجوزی اور ابن حزم ظاہری وغیرہ (بدران اصول الفقہ، ص ۴۷۸؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۱؛ ابن حزم، ۸ : ۱۳۷، المستصفی، ۲ : ۳۵۱، آمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، ۴ : ۲۷۸)؛ (۷) معرفت مقاصد احکام: امام شاطبی (الموافقات، ۴ : ۱۰۶) نے اجتہاد کے اصول ہی صرف دو بتائے ہیں: مقاصد شریعت کا فہم و ادراک اور استنباط احکام کی قدرت و اہلیت۔ ان کے نزدیک پہلا اصول ہی حقیقی اساس ہے جب کہ دوسرا اصول ایک خادم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلامی شریعت نے اللہ کے بندوں کی بھلائی کے تین مراتب کو ملحوظ رکھا ہے: ضروریات پوری ہوں، واجبات کی تکمیل ہو اور اولاد آدم کی تربیت و اصلاح ہو۔ اسی طرح حرج اور ضیق، یعنی تنگی کو دور رکھا گیا ہے۔ عُسر پر یُسر کو ترجیح دی گئی ہے اور طاقت و وسعت سے بڑھ کر اللہ نے بندوں کو تکلیف نہیں دی؛ اس لیے مجتہد کو یہ سب مقاصد شرع معلوم و ملحوظ ہونے چاہییں (دیکھیے ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۸۹)۔

معرفت فن اصول فقہ: مجتہد کے اجتہاد کی اساس اور اصل وسیلہ اصول فقہ کا فن ہے۔ اس فن کی تدوین سے پہلے اجتہاد ایک مشکل ترین اور نہایت کٹھن کام تھا، مگر اصول فقہ کی تدوین کے بعد یہ کام نسبۃً آسان ہو گیا؛ تاہم مجتہد کے لیے فن کی امہات الکتب کا احاطہ اور اصول فقہ کی تمام جزئیات پر عبور رکھنا بھی ایک اہم اور محنت طلب کام ہے اور شریعت کے تفصیلی دلائل کی روشنی میں کسی مطلوب شرعی حکم کا استنباط اصول فقہ کی مہارت پر موقوف ہے (بدران: اصول فقہ، ص ۳۷۸)؛ ان آٹھ شرائط کے علاوہ بعض ماہرین اصول فقہ نے کچھ اور شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے مثلاً شیخ محمد ابو زہرہ (اصول الفقہ، ص ۳۳۸) صحت نیت، سلامت اعتقاد، صحت فہم اور حسن تقریر و اندازہ بھی مجتہد کے اوصاف اور شرائط میں شامل کرتے ہیں۔

ان شرائط و اوصاف سے متصف مجتہد کے سامنے اجتہاد کے لیے جو واقعات و مسائل پیش ہو سکتے ہیں وہ تین قسم کے ہیں: ایک واقعہ یا مسئلہ تو ایسا ہے کہ اس کے بارے میں نص قطعی موجود ہے جو واضح طور پر ایک متعین حکم پر دال ہے۔ یہاں تفسیر و تاویل کی بھی حاجت نہیں مثلاً زانی کو کوڑے مارنے کی تعداد متعین ہے۔ اس میں اجتہاد کی ضرورت نہیں؛ یا ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر کتاب اللہ کا حکم ہے اور سنت نے اس کی تشریح و تعیین کر دی ہے جیسے صلوٰۃ و زکوٰۃ۔ صلوٰۃ سے کیا مقصود ہے اور کیسے مقصود ہے؟ سنت نے واضح طور پر متعین کر دیا ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کا نصاب وغیرہ بھی سنت نبوی ؐ نے متعین کر دیا ہے؛ اس لیے یہاں بھی اجتہاد کی ضرورت نہیں؛ تیسرا مسئلہ یا واقعہ ایسا ہو سکتا ہے جس کے متعلق غیر قطعی نص یعنی ظنی نص موجود ہے۔ ظنی ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ نص روایت و ورود کے اعتبار سے ظنی ہے یا دلالت کے لحاظ سے ظنی ہے۔ یہاں مجتہد کے لیے اجتہاد کا میدان کھلا ہے اور صحیح حکم کا استنباط کرنا اس کا منصب ہے (عبدالوہاب خلاف: علم اصول الفقہ، ص ۲۱۶ تا ۲۱۷)۔

ماہرین اصول فقہ نے مجتہدین کے مراتب و درجات سے بھی بحث کی ہے۔ مجتہدین کے اہم طبقات چھے ہیں: (۱) مجتہد فی الشرع یا مجتہد مطلق: یہ اپنے اجتہاد میں مستقل اور آزاد ہوتے ہیں اور ان میں وہ تمام شرائط پائے جانے لازمی ہیں [illegible] ابھی اوپر ذکر ہوا۔ حنبلی مسلک کے مطابق [illegible] انہ مجتہد مطلق سے خالی نہیں ہوتا۔ شیعہ کا بڑ[illegible] مسلک ہے (ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹۳) [illegible]اہ ولی اللہ دہلوی مجتہد مطلق کی ایک ضمنی قسم بھی بیان کرتے ہیں جسے وہ مجتہد مطلق منتسب کہتے ہیں جو اپنے مسلک کے امام کے علاوہ کتاب و سنت اور آثار سلف کی بنیاد پر بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن الشیبانی اسی زمرے میں آتے ہیں (الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص ۴۲ تا ۴۴)؛ (۲) مجتہد منتسب: جو اصول میں اپنے امام کے تابع ہوتے ہیں، مگر فروع میں ان سے اختلاف کرتے ہیں جیسے شوافع میں سے امام المزنی، مالکیوں میں سے ابن وھب، ابن عبدالحکم اور ابن القاسم، حنفیہ میں سے امام حسن بن زیاد، ہلال الرای، ابوالحسن الکرخی اور امام ابوبکر الاصم اسی زمرے میں آتے ہیں؛ (۳) مجتہد فی المذاہب: جو اصول و فروع دونوں میں اپنے امام کا اتباع کرتے ہیں البتہ غیر موجود فروع میں وہ اجتہاد کرتے ہیں، لیکن ان کا اصل کام علل فقہیہ کی تطبیق اور تنفیذ ہوتی ہے؛ (۴) مجتہد مرجح: یہ مجتہدین کا

چوتھا طبقہ ہے جن کا کام یہ ہے کہ مروی آرا کے متعلق وسائل ترجیح سے فیصلہ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ احوال عصر کے مطابق فلاں رائے قوت و صلاحیت میں قابل ترجیح ہے؛ (۵) مجتہد موازن: ان کا کام مختلف آرا اور اقوال کا موازنہ کرنا اور یہ بتانا ہے کہ کونسا قول اقوی، اصح یا اقیس یعنی زیادہ قرین قیاس ہے؛ (۶) طبقہ حفاظ: اجتہاد کا یہ آخری درجہ ہے۔ اس طبقے کا کام موازنہ یا ترجیح نہیں ہوتا، بلکہ ترجیح یافتہ قول کی معرفت ہوتا ہے (الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، ص ۴۲ تا ۴۵؛ ابو زہرہ: اصول الفقہ، ص ۳۹۵)؛ متقدمین ماہرین اصول فقہ مثل امام غزالیؒ اور آمدی وغیرہ مجتہد کی صرف دو قسمیں بیان کرتے ہیں، یعنی مجتہد مطلق اور مجتہد منتسب یا مجتہد جزئی (المستصفی، ۲ : ۳۵۱؛ الاحکام فی اصول الاحکام، ۴ : ۲۷۷؛ المراغی: الاجتہاد فی الاسلام، ص ۷ ببعد، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ۲ : ۳۶۲)۔

مآخذ: (۱) ولی اللہ دہلوی: الانصاف فی بیان مسائل الخلاف، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۲) الاسنوی: شرح منہاج الوصول، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۳) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۴) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۲۳ء؛ (۵) غزالی: المستصفی، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۶) عبدالعلی الانصاری: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۷) محب اللہ بہاری: مسلم الثبوت، دہلی، تاریخ ندارد؛ (۸) الشریف الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۹) تہانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بیروت ۱۹۷۴ء؛ (۱۰) الشافعی: الرسالۃ، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ (۱۱) قاضی عبدالنبی احمد نگری: دستور العلماء، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) مصطفی المراغی: الاجتہاد فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) محمد عبداللہ ابو النجا: علم اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۱۴) احمد الشلبی: تاریخ التشریع الاسلامی و تاریخ النظم القضائیۃ فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۵) فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی: کنز الوصول الی علم الاصول، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۱۶) عمر عبداللہ: سلم الوصول الی علم الاصول، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۷) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۱۸) اشرف علی تھانوی: الاقتصاد فی بحث التقلید و الاجتہاد، دہلی ۱۳۲۹ھ؛ (۱۹) ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری: اجتہاد و تقلید، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۲۰) قاری محمد طیب: اجتہاد اور تقلید، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) محمد حنیف ندوی: مسئلۂ اجتہاد، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۲۲) نذیر احمد: اجتہاد، دہلی ۱۳۲۵ھ؛ (۲۳) جعفر شاہ: اجتہادی مسائل، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۲۴) عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۷۲ء؛ (۲۵) وہی مصنف: علم اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۷۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **مُجْتَہِد (شیعی نقطۂ نظر):** مجتہد، مصدر اجتہاد سے اسم فاعل ہے، جس کے لغوی معنی ہیں جان توڑ کوشش کرنے والا، زحمت اٹھانے والا اور اصطلاحاً اس کے معنی ہیں، اجتہاد کرنے والا اور اجتہاد کے معنی ہیں: ''مَلَکَۃٌ تحصیل الحُجَج علی الاحکام الشرعیۃ او الوظائف العملیۃ شرعیۃ او عقلیۃ'' (مصباح الاصول، ص ۴۳۴؛ الاصول العامۃ للفقہ المقارن، ص ۵۶۳)، یعنی شرعی یا عقلی اعتبار سے عملی فرائض یا شرعی احکام کے لیے دلائل حاصل کرنے کی قدرت تامہ اور ملکہ''۔

شرعی احکام یا عملی فرائض پر دلائل حاصل کرنے کی مہارت کاملہ رکھنے والا شخص مجتہد ہے۔ اسے ایسا ملکہ ہو کہ احکام شرعیہ میں ہر حکم کے دلائل دریافت کر سکے اور دلائل حاصل کرنے کے لیے جو عمل انجام دینا پڑتے ہیں ان کے دلائل

سے باخبر ہو۔ زاویۂ بحث اس کا شرعی ہو یا عقلی۔ ''وظائف عملیہ'' سے مراد یہ ہے کہ مجتہد کو استدلال کے لیے کس وقت کیا واجب ہے اور کون سے اقدامات فکر و نظر فرض ہیں اور ہر بات کی شرعی یا عقلی دلیل کیا ہے۔ ان تمام باتوں سے اتنی مستعدانہ باخبری اور ایسا ملکہ یا ایسی قدرت و اقتدار ہو کہ دلائل قابل اعتماد و یقین قائم کرکے استنباط حکم کر سکے۔

شریعت قیامت تک باقی رہنے والی چیز ہے اور دین ابدی قانون ہے، لہٰذا ہر وقت نئے مسائل کا حل اور ہر شخص کی ذمہ داری کا علم ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے بعد چونکہ نبوت و رسالت کا دروازہ بند ہو چکا اور قرآن مجید کے بعد کوئی کتاب نہ آئی ہے، نہ آئے گی، لہٰذا ہر مسلمان پر اپنی شرعی تکلیف کا معلوم کرنا واجب ہے اور جو عمل انجام دے وہ قرآن مجید و سنت کے مطابق درست ہو۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) ہر شخص تمام احکام کا عالم ہو؛ (۲) چند قابل اعتماد اشخاص تمام احکام کے عالم ہیں اور ناواقف افراد ان عالموں سے پوچھ لیں اور اس پر عمل کریں۔ عالم احکام یا فقیہ بھی دو طرح کے ہوں گے: ایک ایسے عالم جو صرف احکام جانتے ہوں گے دوسرے وہ جن کو حکم بھی معلوم ہے اور دلیل حکم بھی، مثلاً نماز واجب ہے اور اس واجب ہونے پر دلیل ہے ''اقیموا الصلوٰۃ''۔ مسائل و دلائل اگر واضح طور پر کتاب و سنت سے مل جائیں تو کیا ہی کہنا، لیکن اگر دونوں ماخذ میں صراحت سے کوئی حکم نہ ملے تو کیا وسائل اختیار کیے جائیں اور وہ وسائل شرعی معیار کے مطابق ہوں، بڑا پیچیدہ عمل ہے۔ شارع مقدسؑ نے اس کے اصول بتائے ہیں اور علمائے امت نے ان اصول سے استخراج احکام میں مدد لی ہے۔ ایسے لوگ آج بھی موجود ہیں جو شب و روز پوری تن دہی اور جاں فشانی سے تمام مسائل شرعی اور احکام دینی کو بدلائل جانتے ہیں اور جہاں کوئی نیا مسئلہ پیش آ جاتا ہے ان میں ایسی توانا صلاحیت موجود ہے جس کی مدد سے وہ شرعی حکم معلوم کر لیتے ہیں۔ حصول علم حکم شرعی کے لیے قوانین، اصول فقہ موجود ہیں۔ مجتہد ان قوانین کے مطابق تلاش و جستجو کے بعد دلائل مہیا کرتا ہے اور مسئلہ کا فیصلہ کر دیتا ہے۔

قرآن مجید اور احادیث و سنن کا مطالعہ، احکام فقہا اور مباحث و استدلال کی مہارت کے لیے لغت عرب خصوصاً محاورات و الفاظ و معانی قرآن و حدیث کا پوری طرح علم ضروری ہے۔ صرف و نحو، حقیقت و مجاز کو سمجھتا ہو، آیت کا نزول اور حدیث کا مخاطب عام و خاص، مقید و مطلق، راویوں کی حیثیت، روایات کا درجہ، مصادر و ماخذ کا فہم، اجمال و تفصیل کے نکات بآسانی سمجھنے اور اس سے استفادہ کرنے کی اتنی قوت ہو جس میں شک یا وہم کا گزر نہ ہو۔ جہاں کتاب و سنت کی روشنی میں کوئی عقلی استدلال درپیش ہو وہاں کس قسم کی دلیلوں سے کام لینا چاہیے اور کیا اسلوب اختیار کرنا چاہیے۔ استنباط و استخراج حکم کا طریقہ کیا ہونا چاہیے، ان سب باتوں کو ذہانت، ذکاوت، حافظے، تقوے اور علم و بصیرت سے دریافت کرنے کی پوری قدرت رکھتا ہو۔

اثنا عشری میں چونکہ اجتہاد مطلق کا سلسلہ باقی ہے اور وہ کسی ایک عہد تک اجتہاد کو محدود نہیں مانتے، اس لیے وہ عمل اجتہاد اور اس کے علوم پر مسلسل کام کر رہے ہیں۔ عراق میں نجف اور ایران میں قم فقہ و اجتہاد کے قدیم ترین درسی حلقے قائم ہیں اور وہاں کے فقیہ جو تمام احکام شرعیہ پر تفصیلی دلائل کا علم رکھتے ہیں مجتہد کہلاتے ہیں۔ ان فقہا پر تقلید حرام

ہے۔ وہ خود ہر حکم دلیل سے معلوم کرتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور ان مجتہدین میں کامل ترین مجتہد ''اعلم'' کہلاتے ہیں۔ غیر مجتہد شیعہ ان کی تقلید کرتے ہیں۔ ایسے مجتہدین اپنے فتووں کا مجموعہ چھاپ کر عوام تک پہنچاتے ہیں۔

مدارس میں متعلقہ علوم و فنون پڑھائے جاتے ہیں اور افاضل و علما ان تمام مرحلوں سے گزر کر اکابر و شیوخ کے درس میں شریک ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ حضرات منبر پر بیٹھ کر ایک ایک مسئلہ پر لکچر دیتے ہیں اور جزئیات و کلیات، استنباط و استدلال کے قوانین و آداب بتاتے ہیں، عملاً فتوی دیتے ہیں، فتووں پر دلیل دیتے ہیں، دوسرے فقہا و مجتہدین، دوسرے مذاہب و آرا کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں اور احکام شرعیہ نیز اصول فقہ پر فکری اور عملی اسباق دیتے ہیں۔ ایک مجتہد وضو کے آغاز یا پانی کے بیان اور طہارت کے آداب سے لے کر آخر ابواب فقہ تک تمام جزئیات و کلیات پڑھاتا ہے اور ایک کامل درس کو ''دورۂ کامل درس خارج'' کہا جاتا ہے۔ درجۂ اجتہاد حاصل کرنے کے لیے محنتی، ذہین اور اعلیٰ قابلیت کے افراد کو ایک بلکہ ایک سے زیادہ ''دورہ'' مکمل کرنا ہوتے ہیں۔

مجتہد مطلق علمی اور عملی طور پر اپنے معاصر یا اپنے سابق کا کسی نہج پر مقلد نہیں ہوتا۔ وہ براہ راست دلائل کے ذریعے حکم شرعی دریافت کرتا اور اپنی شرعی تکلیف معلوم کرکے عمل کرتا ہے۔ جو شخص تمام مسائل پر دلائل تلاش نہیں کر سکتا اسے متجزی یا عامل باحتیاط کہتے ہیں۔ مجتہد کا عالم، بالغ، مسلمان اور عاقل ہونا شرط ہے۔ عادل و متقی، ذہین و ذکی، محنتی اور حاضر دماغ ہونا اس کے اوصاف ہیں۔

مجتہد کی رائے اگر شرائط اجتہاد کے مطابق ہے تو خود اس کے لیے حجت ہے۔ وہ اس کے مطابق عمل کرنا اور فتوی دے سکتا ہے اور غیر مجتہد اس پر عمل کر سکتا ہے۔ مجتہد جب اپنے ملکہ اور قدرت استنباط و تحصیل دلائل کو استعمال کرنے کے بعد کوئی رائے قائم کرتا ہے تو اس کا فیصلہ یا حکم واقعی کا علم وجدانی ہے یا حکم تعبّدی ہے، یعنی اس کی ذمہ داری ہے کہ شارع کے بتائے ہوئے اور اس کے بعد عقل حقیقی کے سہارے حاصل کیے ہوئے حکم پر عمل کرے اور جب علم و قطع حاصل ہو جائے تو اس کی ظاہری تکلیف شرعی اس کے اور خدا کے درمیان ثابت ہو جاتی ہے۔ مجتہدین نے فقہ کو علمی، فنی اور تقابلی زاویوں سے قابل فخر حد تک موضوع بنایا ہے اور بعض مجددین نے ہر زمانے میں بحث و نظر کی نئی راہیں کھول کر اجتہاد کو بڑی وسعت عطا کی ہے۔ ہزاروں کتابیں لکھی گئی ہیں اور ہزاروں مجتہد اس فن پر کام کر رہے ہیں۔ ان تالیفات کو اگر دیکھنا چاہیں تو ایک ذخیرہ ان مجتہدین کا ہے جو ''مجامیع احادیث فقہیہ'' مرتب کر چکے ہیں، مثلاً الکافی، من لایحضرہ الفقیہ، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تہذیب الاحکام، الوافی اور تفصیل وسائل الشیعہ الی تحصیل مسائل الشریعہ، یعنی کتاب الوسائل، اسی طرح محمد باقر المجلسی کی ''بحار الانوار''۔

۲۔ مجامیع فقہ استدلالیہ: وہ کتابیں جو فنی ارتقا اور مجتہدین کے انداز فکر کی رہنمائی کرتی ہیں، مثلاً علامۂ حلی کی ''کتاب تذکرۃ الفقہاء'' شہید اول، شمس الدین محمد مکی (م ٧٨٦ھ) اور شہید ثانی، زین الدین بن علی الشامی (م ٩٦٦ھ) کی کتاب الروضۃ البہیہ فی شرح اللمعۃ الدمشقیہ، یوسف بن احمد درازی بحرینی (م ١١٨٦ھ) کی کتاب ''الحدائق الناضرہ فی احکام

العترۃ الطاهرہ''؛ محمد حسن بن باقر النجفی (م ۱۲۶۶ھ) کی کتاب ''جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام'، شیخ جعفر بن خضر النجفی (م ۱۲۲۸ھ) کی کتاب کشف الغطاء عن خفیات مبہمات الشریعۃ الغراء سید جواد الامین (م حدود ۱۲۲۶ھ) کی کتاب ''مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد العلامہ۔

۳۔ خالص فقہی مجموعے: ایسی کتابیں جو از اول تا آخر ابواب مسائل فقہ پر مشتمل ہیں مثلا علامۂ حلی (م ۷۲۶ھ) کی تالیف ''تبصرۃ المتعلمین اور ''قواعد الاحکام فی معرفۃ الحلال والحرام؛ ابوالقاسم نجم الدین حلی (م ۶۷۶ھ) کی تالیف مختصر النافع اور شرائع الاسلام؛ شیخ محمد بن حسن الحرالعاملی (م ۱۱۰۴ھ) کی تالیف بدایۃ الهدایہ۔

گزشتہ سو برس سے کم و بیش ہر مجتہد کا یہ دستور ہے کہ وہ مختصر یا متوسط کتاب فتوی شائع کرتے ہیں۔ اس طرح ہر سال ہزاروں مجلد عوام تک پہنچے اور احکام شریعت عام ہوتے ہیں۔ بڑے بڑے مجتہد اور شیوخ درس کی درسی تقریریں لکھی جاتی ہیں اور ان خاص رجحانات، تحقیقات، اور فنی اجتہاد کو محفوظ کیا جاتا ہے اور اس طریق کار نے آج کے مجتہد کو زندہ مسائل کا گرہ کشا اور قدیم دبستان کا شارح بنا دیا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد تقی الحکیم و محمد باقر الصدر و صالح مہدی الهاشم: الاجتهاد، دائرۃ المعارف الاسلامیہ الشیعیہ، الجزء الثالث، بیروت ۱۹۷۲ء؛ (۲) محمد تقی الحکیم: الاصول العامۃ للفقه المقارن، دارالاندلس، بیروت؛ (۳) علی دوانی: هزارۂ شیخ طوسی، ج ۲، تہران ۱۳۹۳ھ؛ (۴) شیخ عبدالکریم خوئینی: شرح کفایۃ، ج ۲، قم ۱۳۳۰ھ؛ (۵) محمد کاظم خراسانی: کفایۃ الاصول، نجف؛ (۶) محمد تقی الحکیم: مقدمۃ النص والاجتهاد، نجف؛ (۷) سید عبدالحسین شرف الدین: النص و الاجتهاد، نجف؛ (۸) محمد تقی البروجردی: نہایۃ الافکار، ج ۴، فی الاجتهاد والتقلید، نجف، ۱۳۷۷ھ؛ (۹) مرتضی حسین فاضل: اجتہاد در الواعظ، لکھنؤ مارچ ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) روڈی پیرٹ: عصر حاضر میں اسلام کے شرعی مسائل، لاہور ۱۹۵۸ء۔

(مرتضی حسین فاضل)

⊗ **مجدد الف ثانی**: رک بہ احمد شیخ سرهندیؒ

⊗ **مجددیہ**: (سلسلہ)؛ رک بہ احمد شیخ سرهندی۔

● **مَجْدالدّولۃ**: ابو طالب رستم بن فخر الدّولہ، ایک بویہی حکمران اپنے والد فخرالدّولہ [رک بآں] کی وفات کے بعد مجد الدّولہ کے لقب سے، جو عام روایت کے مطابق صرف چار برس کا اور بقول دیگر گیارہ برس کا تھا (مگر ابن الاثیر: الکامل، ۹: ۴۸، ہے کا بیان کہ وہ ۳۷۹ھ/۹۹۰ء میں پیدا ہوا جو ان دونوں بیانوں سے مختلف ہے)، اپنی والدہ سیّدہ کی نیابت میں جانشین قرار دیا گیا۔ ۳۸۸ھ/۹۹۸ء میں قابوس بن وشمگیر [رک بآں] نے جرجان اور طبرستان کے دو صوبوں پر قبضہ کر لیا جن کے ساتھ ایک عہد نامۂ صلح کی رو سے مازندران کا صوبہ بھی شامل کر دیا گیا؛ اس کے بعد اس نے صوبۂ گیلان کو بھی اپنے زیرنگین کر لیا۔ ۳۹۲ھ/۱۰۰۱-۱۰۰۲ء میں مجد الدّولہ نے اپنے وزیرالخطیر ابوعلی بن علی بن القاسم کی حمایت سے اپنی والدہ کو بے دخل کرنے کی کوشش کی لیکن اس کے بھائی شمس الدّولہ [رک بآں] اور کرد سردار بدر بن حسنویہ نے اسے قید کر لیا۔ اب شمس الدولہ نے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی، لیکن اس کی حکومت زیادہ عرصے تک قائم نہ رہی۔ ایک سال کے بعد مجد الدّولہ رہا کر دیا گیا۔ اسے دوبارہ حکمران تسلیم کر لیا گیا اور اس کا بھائی ہمذان کی ولایت میں واپس چلا گیا۔ ۴۰۵ھ/

۱۰۱۵ء میں شمس الدولہ نے الرّی کے شہر پر قبضہ کر لیا اور مجد الدولہ اور اس کی والدہ سیدہ کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی، لیکن وہ دونوں جلد ہی واپس آ گئے؛ کیونکہ شمس الدولہ کی فوج نے بغاوت کر دی تھی، لہٰذا وہ ان کا تعاقب کرنے سے معذور رہا اور میدان جنگ چھوڑ کر چلا گیا۔ سیدہ نے اپنی وفات (۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء) تک عنان حکومت خود سنبھالے رکھی۔ اس تمام عرصے میں مجد الدولہ، جو اگرچہ علم و فضل سے گہرا شغف رکھتا تھا، لیکن امور سلطنت کی طرف توجہ کرنے کے بجائے اپنی متعدد بیویوں کے ساتھ عیش و عشرت میں مستغرق رہا۔ سیدہ کی وفات کے بعد مکمل بدنظمی پھیل گئی۔ ۴۲۰ھ/۱۰۲۹ء میں سلطان محمود بن سُبکتگین غزنوی [رک باں] نے عراق پر حملہ کیا۔ جب مجدالدّولہ نے خط لکھ کر سلطان کے لشکر کی باغیانہ روش کی شکایت کی تو سلطان نے ایک خاصی بڑی فوج رَیّ کے خلاف بھیج دی اور سپہ سالار کو حکم دیا کہ مجدّ الدولہ کو گرفتار کر لیا جائے۔ جب فوج وہاں پہنچی تو مجد الدولہ خود ہی ان کے پاس چلا گیا۔ وہ اور اس کا بیٹا ابو دُلَف اسی وقت گرفتار کر لیے گئے۔ اس کے بعد سلطان نے خود رَیّ پر چڑھائی کرکے، شہر پر قبضہ کر لیا اور مجد الدّولہ کو پابزنجیر خراسان بھیج دیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۹، دیکھیے اشاریہ؛ (۲) ابوالفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۳: ۵۹۸، ۶۱۶؛ (۳) حمداللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱: ۴۲۰، ۴۲۶ تا ۴۲۹؛ (۴) Wilken: *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*، باب ۱۲؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۵۷ بعد، ۶۰۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

⊗ **مجدُ الدّین**: رک بہ ہبۃ اللہ بن محمد۔

⊗ **مجد الدّین**: رکّ بہ الفیروز آبادی۔

مجدالملک: ابو الفضل اسعد بن محمد البراوستانی، سلجوقی سلطان برکیارُق کا وزیر خزانہ۔ اس کا ذکر ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ - ۱۰۹۳ء میں بھی سلطنت کے عمائدین میں ملتا ہے۔ وہ روز بروز زیادہ سے زیادہ طاقتور ہوتا چلا گیا اور برکیارُق کی نااہلی اور کمزوری زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتی چلی گئی، لیکن شیعہ ہونے کی وجہ سے مجد الملک پر یہ شبہ کیا گیا کہ اسمٰعیلی جن جرائم قتل کے مرتکب ہوے ہیں، ان کا اصلی محرک وہی ہے اور جب امیر بُرسُق [رک باں] بھی اسمٰعیلیوں کے مذہبی جوش خروش کی بھینٹ چڑھ گیا تو فوجیوں نے بغاوت کر دی (شوال ۴۹۲ھ/اگست - ستمبر ۱۰۹۹ء) اور مطالبہ کیا کہ مجد الدّولہ کو ان کے حوالے کر دیا جائے۔ وہ اپنی جان کی قربانی دینے کو تیار ہو گیا اور اس نے بادشاہ سے کہا کہ آپ اپنی فوج کو مطمئن کرنے کی خاطر مجھے قتل کروا دیں، لیکن برکیارق اسے بچانا چاہتا تھا۔ جب سپاہیوں نے یہ قسم کھائی کہ وہ مجد الملک کو قتل نہ کریں گے، بلکہ صرف قید میں رکھیں گے تو اسے ان کے حوالے کر دیا گیا، لیکن سپاہی اپنی قسم کے باوجود فوراً اس پر ٹوٹ پڑے اور اس کی بوٹی بوٹی کر دی۔ اس کی نسبت [براوستانی] براوستان کے ایک گاؤں سے ہے جو قُم کے نزدیک واقع ہے، (دیکھیے یاقوت)۔

مآخذ: (۱) Houtsma: *Recueil*، ۲: ۶۰ بعد؛ (۲) ابن الاثیر (طبع Tornberg)، ۹: ۶، ۴۰، ۱۰: ۱۲۸ و ۱۴۲، ۱۲۹ و ۱۹۶ بعد، ۲۹۰؛ (۳) ابن خلدون: العبر، ۵: ۲۲ بعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ، ۱: ۳۵۰ بعد؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۱۴۲ بعد، ۱۵۸۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

• **مَجْذُوب** : مجذوب صوفیہ کی اصطلاح میں اس شخص کو کہتے ہیں، جسے جذبۂ الٰہی نے اپنی طرف اس طرح کھینچ لیا ہو کہ وہ بلا دقت و کوشش واصل باللہ ہو جائے؛ بالفاظ دیگر مجذوب اپنے آپ کو خدا میں کھو دینے سے اپنے اندر ایک وجدانی کیفیت پاتا ہے جس کی وجہ سے وہ سالک سے، جو راہ طریقت کو بڑی کوشش سے درجہ بدرجہ طے کرتا ہے، ممتاز ہو جاتا ہے ۔ قلندروں کے ہاں جو یہ رائے مستحسن سمجھی جاتی ہے کہ مجذوب سالک سے افضل ہے اس کا اظہار اس کہاوت میں ہوتا ہوتا ہے کہ "ایک جذبۂ الٰہی تمام جن و انس کے کے عمل کے برابر ہے"، تاہم یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ خواہ جذبہ برتر ہو یا سلوک، کمال حاصل کرنے کے لیے دونوں کا ہونا ضروری ہے ۔ وہ لوگ جن میں جذب کی کیفیت سلوک سے مقدم اور ان کی روحانی زندگی میں غالب ہوتی ہے انہیں مجذوب سالک کہا جاتا ہے ۔ برخلاف اس کے اگر سلوک مقدم اور غالب ہو تو انہیں سالک مجذوب کہا جاتا ہے ۔ اگرچہ مجذوب اور سالک کی اصطلاحوں کو حلّاج (Passion : Massignon، ۲ : ۹۰۵) نے استعمال کیا ہے اور بعد کے صوفیہ کے ہاں کثرت سے مستعمل ہیں تاہم ان کا مخصوص معنوں میں استعمال، اس طرح کہ سالک وہ ہے جو اخلاقی اور شرعی پابندیوں کو تسلیم کرے اور مجذوب وہ ہے جو ان سے بے نیاز ہو، درویشوں کی برادریوں (فقرا کے سلسلوں) سے مختص ہے اور جیسا کہ بخوبی معلوم ہے وہ اس معاملے میں اپنے نظریات اور معمولات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت اختلاف رکھتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) عبد الرّزاق الکاشی : اِصْطِلَاحَاتُ الصُّوفِیّه، طبع Sprenger، ص ۱۲ (عدد ۵۰) اور ص ۵۰ (عدد ۱۲۸)؛ (۲) کَشّافُ اِصْطِلَاحَاتِ الْفُنُوْن، ۱ : ۶۸۶ (مقاله : سلوک)؛ (۳) جامی : لَوَائح، ترجمہ E. H. Whinfield، ص ۲۷؛ (۴) D. B. Mcdonald : *The religious attitude and life in Islam*، ص ۲۰۵ تا ۲۰۹ ۔

(R. A. NICHOLSON)

• **اَلْمَجَرَّة** : [(ع)؛ جرّ یجرّ (بمعنی کھینچنا، گھسیٹنا) سے اسم ظرف، یعنی راستہ، طریق، راهگزر؛ اس سے مراد کہکشاں ہے] ۔ یونانی زبان میں اس کے لیے لفظ γαλαξίας ہے ۔ اسے الدائرة اللَّبَنِیّه یا الدَّرْبُ اللَّبَنِیّ، بھی کہتے ہیں، یعنی وہ دائرہ یا راستہ جو دودھ جیسا معلوم ہوتا ہے ۔ اس کے دوسرے نام یہ ہیں : طَرِیقُ الْحَلِیب، یعنی دودھ کا راستہ، کیونکہ اس کا رنگ دودھ کا سا ہوتا ہے، طریق اللّبانة، یعنی اس مقام کا راستہ جہاں دودھ ہے؛ اسی لیے استعارةً اسے اُمّ السّماء بھی کہتے ہیں جو گویا آسمانوں کو دودھ پلاتی ہے، طریق التّبن یعنی تنکوں کا راستہ اور دَرْبُ یا دربِ التّبانة، یعنی اس جگہ کا راستہ جہاں تنکے ہوں ۔ اسی طرح فارسی میں اسے کاهکشان، تنکے گھسیٹنے والی، یا کاهکَشَاں یا راہ کاهکشان، بمعنی تنکے کھینچنے والے کا راستہ، کہتے ہیں ۔ ترکی میں اسے صمان اغریسی یا صمان قیان کہتے ہیں، یعنی تنکوں یا بھوسے کا چور ۔ یہ امر تحقیق نہیں ہو سکا کہ تنکوں سے متعلق نام یونانی تصورات پر مبنی ہیں یا مشرقی تصورات پر ۔ Gundel (کتاب مذکور) کے خیال میں یہ مشرقی تصورات پر مبنی ہیں ۔ مشرق میں کہکشاں سے مراد وہ سوکھی گھاس، تنکے اور آٹا ہیں جو پطرس یا سینٹ ونائر (Saint Vinire)، یعنی زهره (Venus)، نے کھو دیے تھے اور خدا کی برکت و قدرت سے آسمان کی طرف اڑ گئے تھے ۔ ترکی میں اس کا ایک اور نام حاجیلر ہے، یعنی حاجیوں کا راستہ ۔

عربی میں اس کے دوسرے نام باب السّماء

(آسمانوں کا دروازہ) اور الشَّرْج یا الأشرج (درز یا رخنہ) ہیں، غالبًا اس خیال سے کہ کہکشاں ایک درز یا رخنے کے مماثل ہے، جس میں سے چمکتا ہوا آسمان نظر آتا ہے۔ اس کا ایک اور نام اُمُّ النجوم ہے، کیونکہ آسمان کا کوئی اور حصہ ستاروں سے اتنا بھرپور نہیں۔ ستاروں کو جذام بھی ہو سکتا ہے! چنانچہ اسی لیے یہ جَرِبَۃ النجوم کے نام سے بھی موسوم ہے۔ قازان کے تاتاری کہکشاں کو ''جنگلی بطخ کا راستہ'' اور التائی کے تاتاری ''پالے کا راستہ'' (پالا زدہ راستہ) کہتے ہیں۔

نَہَرُ المجرۃ، یعنی مجرہ کا دریا، نام بھی قابل ذکر ہے۔ کہکشاں کو ایک دریا سمجھا جاتا ہے۔ یہ امر کئی کتابوں کی تحریروں سے ظاہر ہے، مثلاً عبدالرحمٰن الصُّوفی کی صور الکواکب پر تصنیف سے؛ البیرونی کی کتاب التفہیم کے آخری حصے سے؛ الآثار الباقیہ (Chronology) اصل کتاب، ص ۳۴۰، ترجمہ، ص ۳۴۸ سے؛ القزوینی کی آثار البلاد (Cosmography) متن ۱ : ۳۲، ترجمہ، ص ۱۸) اور کئی اور کتابوں سے۔ ان عبارتوں میں صورۃ الکواکب قوس (Sagittarius)، یا ان آٹھ ستاروں کا ذکر کیا گیا ہے جو چاند کی بیسویں منزل تشکیل کرتے ہیں اور جو شتر مرغ یا النعائم کے نام سے موسوم ہیں۔ ان میں سے ان چار ستاروں کو جو کہکشاں میں واقع ہیں، ''النّعام الوارد''، یعنی وہ شتر مرغ جو پانی پینے آ رہا ہے اور دوسرے چار ستاروں کو جو کہکشاں کے دریا کی ایک جانب واقع ہیں النّعام الصّادِر، یعنی پانی پی کر جانے والے، کا نام دیا گیا ہے (دیکھیے مثلاً L. Ideler، کتاب مذکور، ص ۱۸۴؛ Hyde، زیج الُغ بیگی (Ulugh Beg's Tabulae) آکسفرڈ، ص ۲۳)۔

کہکشاں کا حال: بطلمیوس نے کہکشاں، اس کے ستاروں اور مجمع الکواکب کا حال المجسطی (Almagest)، کتاب ۸، باب ۲) میں بیان کیا ہے اور مسلمان مترجمین نے اسی کا اتباع کیا ہے۔ تاہم طابعین نے اس سے مختلف طریقوں سے بحث کی ہے، مثلاً الطُّوسی نے اپنی طبع کردہ المجسطی میں اس کا ذکر اتنی ہی تفصیل سے کیا ہے جتنا بطلمیوس نے، لیکن جیسا کہ مقالہ نگار بتا چکا ہے کہ اس نے الحجّاج کے ترجمے سے کام نہیں لیا۔ اس کے برعکس ابن سینا نے اپنی تصنیف الشِّفاء میں المجسطی کے متن کا صرف ملخّص پیش کیا ہے۔ اس نے اس ضمن میں وہی طریقہ ملحوظ رکھا ہے جو اس نے جداول کے بارے میں اختیار کیا تھا، یعنی انہیں بالکل حذف کر دیا ہے۔

بطلمیوس کے ہاں کہکشاں کے بہت مفصل حال کے بعد آسمان کا ایک ایسا کرّہ بنانے کا طریقہ بیان کیا گیا ہے جس میں کہکشاں بھی دکھائی جائے، ابن سینا نے یہ فصل اسی طرح لفظ بہ لفظ نقل کی ہے جیسے کہ ہم بعض اور جگہوں میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اس لیے یہ امر بہت غالب ہے کہ کہکشاں کروں میں سے کسی نہ کسی کرۂ سماوی پر، جن کے ایک پورے سلسلے کی تحریری شہادت موجود ہے، ضرور دکھائی گئی تھی۔ لیکن جو کرے اب موجود ہیں ان میں یہ نظر نہیں آتی (دیکھیے H. Schnell : *Die Kugelmitdem Schemel*).

ساری کہکشاں کا کوئی جداگانہ بیان جو بطلمیوس کے بیان کی طرح مفصل ہو مقالہ نگار کو عربی تصانیف میں کہیں نہیں ملا۔ ابو حنیفہ الدِّینوری نے (المرزوقی : کتاب الأزمنہ و الأمکنہ، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ، ۲ : ۹ تا ۱۲ میں) اس کا مختصر ذکر کیا ہے۔ الدِّینوری کے بیان میں بہت سی خامیاں ہیں اور اس کا متن بھی کلیتاً صحیح نہیں۔ اس بیان سے عبدالرحمٰن الصُّوفی کے اس قول کی تصدیق ہوتی

ہے کہ الدّینوری کہکشاں کے متعلق اشعار سے تو بخوبی واقف تھا، لیکن علم ھئیت کے متعلق اس کی معلومات ناکافی تھیں (یہ امر قابل ذکر ہے کہ عبدالرحمٰن نے ایک شخص ابن کُنَّزہ کا ذکر کیا ہے لیکن المرزوقی میں کسی محمّد بن کنزہ کا ذکر ہے)۔

اس نامعلوم الاسم مصنف نے، جس کا ماخذ میں ذکر آیا ہے، کہکشاں کا مختصر سا حال بیان کیا ہے۔

عبدالرحمٰن الصُّوفی نے بدقسمتی سے کہکشاں کے صرف ایک حصّے کا ذکر کیا ہے۔ اس نے صرف اس حصے کا حال لکھا ہے جو بڑی روشن کہکشاں (المجرّۃ العظیمۃ) اور ''اترتے ہوئے عقاب'' (النَّسر الواقع) (قطعۃ المجرہ) (Lyra کے درمیان واقع ہے (جہاں صدر الدّجاجہ [Y cygni] کے مقام پر کہکشاں کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں)۔ عبدالرّحمن نے اس حصے کا بیان ظہ عقرب (E. Scorpii) تک لکھا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ستاروں کا محل وقوع، مثلاً السفینہ میں، کہکشاں کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ Schjellerup نے اجمالی احوال کے ساتھ ملحقہ جدولوں میں اس کی تفصیلات درج کی ہیں (ص ۰ ببعد)۔

البیرونی کی کتاب التفہیم میں لکھا ہے کہ ''عربوں کی المجرہ، ایرانیوں کی کہکشاں یا ھندؤوں کی ''راہ بہشت'' بہت سے چھوٹے چھوٹے ستاروں کا مجموعہ ہے۔ یہ ستارے ایک بہت بڑا تقریباً مکمل دائرہ بناتے ہیں جو جوزا اور قوس کے درمیان چلا گیا ہے اور جو کہیں تنگ ہو جاتا ہے کہیں چوڑا، کہیں گھنا اور کہیں چھدرا۔ ارسطو کا خیال ہے کہ کہکشاں ایسے ستاروں پر مشتمل ہے جو کہر سے اسی طرح گھرے ہوئے ہیں جس طرح چاند کے گرد ہالہ ہوتا ہے یا جیسے (آسمان میں) اور دم دار تاروں کے گرد کہر''۔

کہکشاں کا نظریہ: کہکشاں کی نوعیت اور اس کی درخشانی کی وجوہ کے متعلق متعدد خیالات ظاہر کیے گئے ہیں جن میں زیادہ تر متقدمین کی آرا کا اتباع کیا گیا ہے (دیکھیے O. Gilbert: *Die meteorologischen theorien des griechischen Altertums*، لائپزگ ۱۹۰۷ء، اشاریہ، بذیل مادہ γάλα) اب راس کے متعلق القرافی کا بیان درج ہے۔

القرافی (م ۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ء) نے علم المناظر پر ایک کتاب لکھی ہے جس کا موضوع ہے ''جو کچھ آنکھیں دیکھتی ہیں اس کی قابل ذکر کیفیت پچاس سوالات یا مسائل کی شکل میں''۔ وہ سوال نمبر ۴۹ میں لکھتا ہے ''ہمیں چاند پر سیاہ دھند کیوں نظر آتی ہے؟ یہ فریب نظر ہے یا امر واقعہ؟'' اس کے بعد وہ لکھتا ہے:

''اسی سوال سے متعلّق کہکشاں کا سوال ہے جو آسمان پر ایک سڑک کی طرح نظر آتی ہے، ہمیں بتایا گیا ہے کہ: (۱) یہ آسمان کا دروازہ ہے (۲) اس میں ایسے چھوٹے ستارے ہیں جو ایک دوسرے سے اتنے نزدیک ہیں کہ آنکھ ان میں تمیز نہیں کر سکتی؛ (۳) یہ ایک قسم کی بھاپ ہے جو زمین سے اٹھ کر ثابت ستاروں کی مخروط (Cone) کے نیچے منجمد ہو گئی ہے۔ اس کا ایک حصہ سیاہ جلا ہوا جسم بن گیا ہے۔ کہکشاں کے وسط کی یہی کیفیت ہے۔ اس کا دوسرا حصہ ان مقامات پر واقع ہے جو جلے ہوئے حصّے سے بہت دور ہیں، یہ کہکشاں کے دو پہلو ہیں۔ یہ مقامات سفید نظر آتے ہیں؛ (۴) آخر میں ہم نے یہ بھی سنا ہے کہ کہکشاں کسی ایسی شے پر مشتمل ہے جس کی شکل آسمان میں نصب ہو گئی ہے اور جس کا کچھ حصّہ زمین کے کسی حصّے میں ہے، لیکن جس تک پہنچنے کا راستہ معلوم نہیں اور

جس تک رسائی نہیں ہو سکتی''۔

ان چار نظریوں میں سے دوسرا حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔

مخطوطۂ برلن کا نامعلوم الاسم مصنف بھی کہکشاں کے متعلق مختلف نظریوں اور اس کی نوعیت وغیرہ کا بہت مفصل حال بیان کرتا ہے۔ عبارت زیر بحث یہ ہے: ''اس منطقے کی نوعیت اور مادے کے متعلق علما نے متعدّد و مختلف آرا کا اظہار کیا ہے: بعض کہتے ہیں کہ یہ فلکُ الافلاک کا ایک حصّہ ہے جو باقی ماندہ حصّے سے زیادہ گھنا اور گاڑھا ہے، اسی وجہ سے یہ نظر آ سکتا ہے اور باقی حصّہ غیر مرئی ہے، کیونکہ یہ بے حد لطیف ہے۔ یہ نظریہ حکیم دیودروس Diodorus کی رائے کے مطابق ہے۔

ارسطو کا خیال ہے کہ یہ منطقہ ایسی بھاپوں پر مشتمل ہے جو جمع ہو کر ستاروں کے توّسط سے آسمان پر چڑھ گئی ہیں، چونکہ یہ بھاپیں مسلسل اٹھتی رہتی ہیں اس لیے ان کی شکل قائم رہتی ہے۔ اس میں کچھ تضاد ہے: اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ منطقہ اٹھتی ہوئی بھاپوں سے بنا ہے، تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ آسمان میں ہمیشہ ایک ہی جگہ نظر آئیں اور زمین کے ہر مقام سے دکھائی دیں، نیز ان کا فاصلہ ستاروں اور طالعوں (ascendants) سے ہمیشہ یکساں نہیں رہ سکتا۔

اگر یہ منطقہ ہمیشہ ایک جیسا دکھائی دیتا ہے اور اس کی شکل مستقلاً ایک سی رہتی ہے، یا اگر یہ ہر اقلیم سے نظر آتا ہے اور اس کا فاصلہ ستاروں یا طالعوں سے ہمیشہ مساوی رہتا ہے تو یہ اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ اس کی ابتدا بھاپوں سے نہیں ہوئی، کیونکہ بھاپوں میں یہ اوصاف بالکل نہیں پائے جاتے۔

''بعض علما کی یہ متفقہ رائے ہے کہ کہکشاں یا المَجَرّہ کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ چھوٹے چھوٹے ستارے باہم ہو کر اس شکل (آثار) میں مجتمع ہو گئے ہیں اور ہمیں اکٹھے نظر آتے ہیں۔ بہت چھوٹے ہونے کی وجہ سے وہ ہمیں چمکتے ہوئے ستاروں کی طرح نظر نہیں آتے کیونکہ وہ آپس میں جڑے ہوئے ہیں اور مل کر روشنی دیتے ہیں (یعنی الگ الگ ستاروں کی روشنی یک جا ہو جاتی ہے) یہ اس شکل اور چمک کی جو ہم دیکھتے ہیں اصل وجہ ہے۔ یہ ایسی رائے ہے جو سمجھ میں آ سکتی ہے اور اسی کو لوگ تسلیم کرتے ہیں''۔

''ہم کہتے ہیں کہ کہکشاں ثابت ستاروں کے سپہر (Spbere) کا ایک عضو ہے، چونکہ یہ ایک دبیز عضو ہے، یعنی دوسرے اعضا سے دبیز تر ہے، اس لیے یہ سورج کی روشنی کو دوسرے اعضا کے مقابلے میں زیادہ مکمل طور پر جذب کرلیتا ہے، یعنی جیسے کہ ستارے کرتے ہیں۔ یہ قول اس شخص کی رائے کے مطابق ہے، جو یہ کہتا ہے کہ ستارے اپنے اپنے فلک کے دبیز اعضا ہیں۔ ہر عضو اپنی کثافت کی نسبت سے روشنی جذب کرتا ہے اور یہی کثافت اس روشنی کا باعث ہے جو ہم تک منعکس ہوتی ہے۔

بہت سے علما نے ارسطو کی رائے سے اختلاف کیا ہے، جیسا کہ ازمنۂ قدیمہ میں بھی ہوا ہے اور وہ آخر الذکر رائے (٥) کو زیادہ قرین صحت سمجھتے ہیں''۔

اس لیے نامعلوم الاسم مصنّف بحیثیت عمومی اس رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کہکشاں کرۂ اثیر (Ether) میں نہیں ہو سکتی، کیونکہ خواہ اسے کہیں سے بھی دیکھا جائے اس کی ہمیشہ ایک ہی شکل قائم رہتی ہے اور یہ اپنی جگہ نہیں بدلتی: [اس لحاظ سے نامعلوم الاسم مصنف یہ

سمجھتا ہے کہ ثابت ستارے اور کہکشاں وغیرہ سورج سے روشنی لیتے ہیں اور یہ ایک ایسی راے ہے جس کی ابن الہیثم وغیرہم کی راے سے تردید ہوتی ہے؛ [دیکھیے نیچے] .

ابوالفرج (Bar Hebraeus) نے اپنی تصنیف ("ارتفاع الارواح شکل ارض و سما کے بارے میں، ترجمہ از F. Nau، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۹۲ بعد) میں ایک فصل سحابی ستاروں (کواکب سحابی: جداول اور ہیئت کی تصانیف میں صرف وہ سحابی ستارے دیے گئے ہیں، جن کا ارسطو نے ذکر کیا ہے) اور کہکشاں پر لکھی ہے، وہ کہتا ہے آسمان پر کچھ سفید دھبے یا سحابی ستارے ہیں؛ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کہکشاں کا ایک حصہ ہیں، کیونکہ یہ کہکشاں ہی کی طرح بادلوں کے مشابہ ہیں۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے ستاروں کی ایک بہت بڑی تعداد پر مشتمل ہیں اور ایک دوسرے کے بہت نزدیک نزدیک واقع ہیں، جیسے [السد] کی اہال، جو اس کے نیچے ہے اور شکل میں عشق پیچاں (ivy) کے پتے سے ملتی جلتی ہے۔ جو لوگ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ساری کہکشاں نہایت چھوٹے چھوٹے ستاروں کے باہم ملنے سے بنی ہے۔ ظاہر ہے کہ کہکشاں نہ تو دھواں ہے اور نہ ہی یہ ہوا کے اندر بخارات ہیں جیسا کہ مشائین (Peripatetics) کا قول ہے، کیونکہ چاند اور سیاروں کی روشنی میں، جب وہ کہکشاں میں سے گذرتے ہیں، کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی (اس لیے اسے فلک زحل کے باہر واقع ہونا چاہیے)، بلکہ اس کے برعکس ان کا کہکشاں پر اثر پڑتا ہے" (کہکشاں کو فلک زحل کے نیچے لیکن سیاروں کی طرح کرہ ہوائی کے اوپر ہونا چاہیے، اس کی درخشانی میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کا باعث نظر کی خیرگی ہے).

سحابی ستاروں کے (Nebulae) دھبوں کے متعلق حاشیے کی اس عبارت کا اضافہ کیا جا سکتا ہے:

جن سحابی ستاروں کا مسلمانوں کو علم تھا ان میں وہ ماجلانی (Magellan) سحاب بھی شامل ہیں جنھیں بعض سوداگروں نے مقدشوہ میں دیکھا تھا۔ انھیں وہاں بادل کا ایک چھوٹا سا سفید ٹکڑا نظر آیا جو نہ نیچے اترتا تھا اور نہ اپنی جگہ بدلتا تھا (القزوینی: عجائب المخلوقات، ۲ : ۳۰).

بہت عرصے پہلے ابن الہیثم یہ قطعی طور پر ثابت کر چکا تھا کہ کہکشاں ہوا میں نہیں، بلکہ آسمانوں پر اتنے فاصلے پر واقع ہے، جو زمین کے قطر کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے، کیونکہ اس صورت میں اختلاف منظر (Parallax) نہیں پایا جاتا، مثلاً یہ ایک امر واقع ہے کہ زمین کے مختلف مقامات سے اس کا محل وقوع ثوابت کے لحاظ سے ایک ہی ہوتا ہے۔ نامعلوم الاسم مصنف نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے (E. Wiedemann : *Über die Lage der Milchstrasse nach Ibn al-Haitham*، در *Sirius*، ج ۳۹، ۱۹۰۶ء، ص ۱۱۳ تا ۱۱۵)۔ تاہم علی بن رضوان نے ابن الہیثم کی راے سے اختلاف کیا ہے (Suter، عدد ۲۳۲)۔ ابن الہیثم نے اس کا اور غالباً دوسروں کا بھی جواب دیا ہے (E. Wiedemann : *Ibn al-Haitham, Ein arabischer Gelehrter*، در *Festschrift F. J. Rosenthal*، لائپزگ، ص ۱۰۳، عدد ۳۰، ۶۲؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۰۳، س ۵ نیچے سے).

کہکشاں کا اشعار کے ایک پورے سلسلے میں، جو خاص طور پر جدید شعرا نے لکھے ہیں، ذکر ہے۔ مقالہ نگار نے ان میں سے بائیس اشعار A. Fischer (لائپزگ)، Kowalski (Cracau)، Hell (Erlangen)، Krenkow (Beckenham) کی مدد سے SBPMS Erlangen

میں شائع کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی: کتاب الاستبصار فیما تدرکه الابصار، اسکوریال ثانی، عدد ۷۰۷؛ (۲) فہرست الکتب ...، قاہرہ، ۶: ۸۸؛ (۳) نامعلوم الاسم مصنف: *Über Himmelserscheinungen* (عربی نام درج نہیں)؛ دیکھیے Ahlwardt: *Die arabischen Hss. in ... Berlin*، عدد ۶۰۰۳؛ (۴) عبدالرحمٰن الصوفی: الکواکب والصور، طبع M.C.F.C. Schjellerup، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۷۴ء؛ (۵) O. G. Gilbert: *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*، لائپزگ، ۱۹۰۷ء، بذیل مادہ λάγα؛ (۶) ابوالفرج Bar Hebraeus: *Le Livre de l'Ascension de l'Esprit*، مترجمہ F. Nau: *Bibliotheque de l'école des hautes études*، ج ۱۲۱، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۹۲؛ (۷) W. Gundel: *Sterne und sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit* (کہکشاں سے متعلق ناموں، داستانوں اور افسانوں کے بارے میں بہت کچھ معلومات پر مشتمل ہے)؛ (۸) وہی مصنف: مقالہ *Galaxias* در Pauly - Wissowa - Kroll: *Realenzyklopadie*، ۷: ۵۶۸؛ (۹) E. Wiedemann: Beiträge، ج ۴۳، *Über die Milchstrasse bei den Arabern* در *SBPMS Erlangen*۔

(E. WIEDEMANN)

مُجزی یا مَجری: مجزی علم عروض کی اصطلاح میں اس حرکت کا نام ہے، جو رَوی، یعنی قصیدہ کے قافیہ، میں بالتکرار آنے والے حرف سے پہلے حرف پر ہوتی ہے (دیکھیے قافیہ)۔

(محمد بن شنب)

اَلمَجریطی: ابوالقاسم مَسلَمه بن احمد [بن قاسم بن عبداللہ] الفرضی الحاسب (حساب دان) المجریطی القرطبی الاندلسی۔ [وہ مشہور فلسفی، ریاضی دان اور ماہر فلکیات، بلکہ اندلسی ریاضی دانوں کا امام تھا]۔ ہم اس کی زندگی کے حالات سے ناآشنا ہیں۔ اس کی جائے ولادت مجریط (Madrid) ہے، لیکن سال ولادت معلوم نہیں ہو سکا۔ اس کی تاریخ وفات بھی مختلف فیہ ہے جو ۳۹۵ھ/۱۰۰۴ء اور ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء کے درمیان بتلائی جاتی ہے [صاحب خلاصة الاثر کے مطابق وہ ساٹھ سال زندہ رہا۔ اس لحاظ سے اس کی تاریخ پیدائش ۳۳۸ھ/ ۹۵۰ء مقرر کی جا سکتی ہے۔ مجریط میں رہ کر اس نے علم المساحت ایک ماہر فن عالم عبدالنّاصر سے حاصل کیا، جو علم الہندسہ میں مہارت کی وجہ سے مشہور تھا۔ اس کے بعد المجریطی قرطبہ چلا آیا، جہاں وہ الحکم ثانی (۳۵۰ھ/ ۹۶۱ء تا ۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء) اور ہشام ثانی (۳۶۶ھ/ ۹۷۶ء تا ۳۹۹ھ/ ۱۰۰۹ء) کے عہد حکومت تک زندہ رہا۔ اس نے خانہ جنگی اور فتنۂ و فساد کے آغاز سے پیشتر ہی انتقال کیا۔ اس خلفشار کا نتیجہ اموی حکومت کے زوال کی صورت میں نکلا۔ وہ جائے ولادت اور جائے رہایش کی وجہ سے مجریطی اور قرطبی دونوں ناموں سے مشہور تھا۔ سوانح نگاروں نے دوسرے ارباب علم کی طرح اس کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے۔ وہ علم المساحت سمیت ریاضیات میں امام تھا اور افلاک سے متعلق نظریات کے علم اور اجرام فلکی کی حرکات میں بصیرت کی وجہ سے اپنے تمام پیش رووں پر سبقت لے گیا تھا۔ اس کی خصوصی توجہ اور مشاہدے کے مرکز اجرام فلکی تھے۔ مزید براں اس نے المجسطی کے سمجھنے میں بھی بڑی محنت کی تھی۔ یہ پتہ نہیں چلتا کہ المجریطی کو علم طب میں دخل تھا یا نہیں، لیکن اس کے بہت سے شاگرد طبیب بھی تھے۔ علوم السحر و الطلسمات میں بھی اس سے کتابیں منسوب ہیں (دیکھیے نیچے)۔

کہا جاتا ہے کہ وہ (دنیاے اسلام کے)

مشرق میں سفر کر کے یونانی اور عربی کی علمی کتابیں ساتھ لایا تھا اور المغرب کی ضروریات کے پیش نظر اس نے کتابوں کی مناسب تہذیب بھی کی تھی۔ اس طرح اندلس میں علم ہیئت نے مستقل بالذات حیثیت اختیار کر لی کیونکہ Sanchez Perez کے علمی جائزے کے مطابق دسویں صدی عیسوی سے اندلسی علمائے فلکیات اور ریاضیات کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے کسی شمار قطار میں نہ تھے۔ ان میں بنو موسی، ثابت بن قرہ، ابن الہیثم یا البتانی جیسا ایک عالم بھی پیدا نہیں ہوا۔ المجریطی کے بعد صرف دو نامور علما پیدا ہوئے اور وہ جابر بن افلح اور الزرقالی ہیں۔ ان کے علاوہ ابوالحسن المراکشی کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے علمی کارنامے زیادہ تر تالیفات تک محدود ہیں۔

المجریطی نے اپنی زندگی کے بیشتر ایام قرطبہ میں گذارے تھے، جہاں اس نے شاید اپنے سفر کے نتیجے میں ایک مدرسے کی بنیاد رکھی تھی۔ اس مدرسے سے ابن السمح (ایک طبیب، Suter، عدد ۱۹۴)، ابن الصفار (Suter، عدد ۱۹۶)، الکرمانی (Suter، عدد ۲۰۵)، ابن خلدون (ایک طبیب، Suter، عدد، ۲۲۷) اور الزہراوی (ریاضی دان اور طبیب، Suter عدد، ۱۹۰) جیسے بڑے بڑے عالم فارغ التحصیل ہو کر نکلے۔ ان علما نے المجریطی کی تعلیمات اور اس کے طریق کار کے فروغ اور اشاعت میں بڑا حصہ لیا۔ الزرقالی کی تصانیف کی بنیاد تمام تر المجریطی کی تصانیف پر ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے کہ آیا المجریطی کی شہرت علوم سحر سے متعلق رسائل کی وجہ سے ہے، جو خوب پھیلے ہوئے تھے اور غالباً جعلی تھے، یا اس کا مدار فلکیات کی تعلیم پر ہے، کیونکہ مؤخر الذکر علم کی شاخ میں اس کی سرگرمی چنداں وقیع نہ تھی۔

علم الافلاک سے متعلق جو کتابیں اس نے لکھی ہیں، ان میں محمد بن موسی الخوارزمی کی الزیج، جو عہد اسلام کی کتب جداول میں سے ایک قدیم ترین کتاب ہے، کا ترجمہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس نے ایرانی جداول کو، جو یزدگرد کے عہد پر مبنی ہیں، اسلامی تاریخ میں بدل دیا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے Arin کے خط نصف النہار کے بجائے قرطبہ کا خط نصف النہار اختیار کیا ہے اور اجرام فلکی کے واقعات کا قیاسی تعین ہجرت کے آغاز سے کیا ہے۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ خوارزمی کی بہت سے اغلاط اس کی نظر سے اوجھل رہیں۔ فلکیات میں اس کی ایک کتاب ہے جس میں البتانی کی الزیج میں سے تعدیل کواکب کا مختصر طریقہ بتلایا ہے۔ اس کا ایک رسالہ اسطرلاب پر بھی ہے، جس کا لاطینی ترجمہ موجود ہے؛ بطلمیوس کے علم الکرات کا ترجمہ؛ مؤخر الذکر کا لاطینی ترجمہ ۱۱۴۳ء میں طلوشہ کے Hermann Secundes نے کیا تھا۔ علم ہیئت سے شغف کی بنا پر المجریطی نے خط قاطع پر بھی قلم اٹھایا ہے، جس میں اس نے ثابت بن قرہ کے افکار کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ فی تمام علم الاعداد یا المعاملات [= ثمار الاعداد] تجارتی حساب میں ریاضی سے متعلق ہے۔ کتاب الاحجار اور تولید حیوانات پر ایک کتاب کے متعلق وثوق سے کہا نہیں جا سکتا کہ یہ کتابیں واقعی المجریطی کی ہیں یا کسی دوسرے مصنف کی علمی کاوش کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اخوان الصفا المجریطی کے رشحات قلم کا نتیجہ ہے، لیکن اس قسم کی مفروضہ تصنیف کی یہ توجیہ پیش کی جا سکتی ہے کہ اس نے اخوان الصفا جیسی کتاب لکھی تھی، یا اس کا تکملہ لکھا تھا یا اس کی تہذیب و ترتیب کی تھی اور اس کے بعد اس نے یا اس کے شاگرد کرمانی نے اس کتاب کو اندلس میں متعارف کرایا

تھا۔ یہ امر، کہ اس نے موالید ثلاثہ (جمادات، نباتات، اور حیوانات) پر علیحدہ ابواب تحریر کر کے کتاب میں شامل کر دیے تھے، مشتبہ ہے۔ اس ضمن میں دو قلمی کتابیں اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، رتبۃ الحکیم فی الکیمیا اور غایۃ الحکیم فی السحر، اگرچہ ان کتابوں میں اس کا نام نہیں آیا۔ E. G. Holmyard نے اس موضوع پر بڑی تحقیق کی ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ کتابیں المجریطی کی نہیں ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ المجریطی عہد فتن سے بیشتر ہی انتقال کر چکا تھا اور یہ کتابیں زمانہ ما بعد میں لکھی گئی تھیں۔ قدیم سوانح نگاروں نے ان کتابوں کو المجریطی کی تصانیف میں شمار نہیں کیا اور یہ امر بھی مشکوک ہے کہ آیا یہ کتابیں المجریطی کے علمی ذوق سے مطابقت رکھتی تھیں۔ ان دونوں کتابوں کا تعلق علوم السحر و نیرنجات سے ہے۔ غایۃ الحکیم فی السحر میں طلسمات اور تعویذوں وغیرہ کا ذکر ہے۔ حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۴ : ۱۶۶) نے طلسمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ المجریطی نے اس موضوع پر شرح و بسط سے لکھا ہے، لیکن کبھی اس میں عقل و فہم کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ رتبۃ الحکیم کا موضوع علم کیمیا ہے؛ حاجی خلیفہ (کشف الظنون، ۳ : ۵۳۱ ببعد) نے المجریطی کو کیمیا دانوں میں شمار کیا ہے۔ Holmyard نے اس کتاب کا خلاصہ دیا ہے۔

مآخذ: (۱) J. Sanchez Perez: *Biografias de matematicos arabes*، میڈرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۸۹، عدد ۸۴ (جس میں مفصل حوالہ جات ہیں)۔ J. Perez نے من جملہ اور کتابوں کے *Bull. di. Bibliografias* وغیرہ، Di. B. Boncompagni، ۷ : ۴۲۷، ۱۸۷۴ء، کا حوالہ دیا ہے۔ Steinschneider کی دوسری کتابوں کی طرح اس میں تمام مصادر و ماخذ مذکور ہیں، اگرچہ اس میں مَسْلَمہ کے بجائے ماشاء اللہ لکھا ہے؛ (۲) C. Brockelmann: *G.A.L.*، ۱ : ۲۴۳، عدد ۴؛ (۳) H. Suter: *Die Mathematiker U. Astronomen, etc., Abhandlungen zur Geschichte der mathem. Wissenschaften*، ۱۰ : ۷۶، ۱۹۰۰ء، عدد ۱۷۶؛ ۱۴ : ۱۷۶، ۱۹۰۲ء؛ (۴) L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، ۱ : ۴۳۲، ۱۸۷۶ء؛ (۵) L. Gonzalvo: *Über al-Madjriti Homenaje a Francisco Codera*، ۱۰ : ۲۵۲ تا ۲۵۵؛ (۶) *Bibliotheca arabico-hispana*، ۲ : ۳۶۴، عدد ۱۲۰۷؛ (۷) H. Suter: *Die astronomischen Tafeln des Muh. B. Musa al-Khwarizmi in der Bearbeitung von Maslama ibn Ahmed al-Madjriti Kgl. danske* J. Roakke، *Vidensk Selsk Skrifter, histor. og philolg. Afd.* ج ۳، ۱۹۱۴ء؛ (۸) E. J. Holmyard: *Maslama al-Madjrite and the Rutbatu 'l-Hakim*، در *Isis* (طبع Suter)، ۶ : ۲۹۳ تا ۳۰۵، ۱۹۲۴ء؛ (۹) H. Bürger و K. Kohl، A. Björnbo: *Thabit's Werk über den Transversalensatz* وغیرہ، *Abhandlungen Zur Geschichte der Naturwissenschaften* وغیرہ، ۷ : ۲۳، ۷۹، ۸۳، ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۳۹؛ (۱۱) القفطی، ص ۳۲۶؛ (۱۲) المقری: نفح الطیب، قاہرہ، ۲ : ۴۳۳ (جس میں کتاب الجداول کا مختصر سا تذکرہ ہے)؛ (۱۳) [قدری حافظ طوقان: تراث العرب العلمی، ص ۲۰۵ تا ۲۰۹، بار سوم، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۱۴) ابن بشکوال: الصلۃ، ص ۳۶۵]۔

(E. WIEDEMANN)

المَجِسْطِی: (= المجسطی) یا کتاب المجسطی، عرب ہیئت دانوں کے ہاں بطلمیوس کی عظیم فلکی کتاب ηαεςννονναεις (عظیم تالیف) کے نام۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یونانی یا عرب مترجمین نے کتاب

کی قدر افزائی کی دھن میں μεγάλη کو μεγιστη لکھ دیا، اس لیے کتاب کا نام المجسطی پڑ گیا، ایک طرح سے اس کی تصدیق عرب مصنفین نے بھی کی ہے۔ الیعقوبی نے اپنی تاریخ کے صفحہ ۱۵۱ پر لکھا ہے (مکتوبہ ۲۷۸ھ / ۸۹۱ء، طبع M. Th. Houtsma، لائیڈن، ۱۸۸۳ء) کہ کتاب المجسطی علم ہیئت کے بارے میں ہے اور المجسطی کے معنی عظیم ترین کتاب ہے۔ قریب قریب ان معنوں میں حاجی خلیفہ (۵: ۳۸۵) نے لکھا ہے کہ مجسطی، مجسطوس کا مونث ہے اور اس کے معنی "عظیم ترین تعلیق" ہے۔ اس نے اس کے آگے (ص ۲۸۸) ایک مغربی مصنف اور لغت نگار Ambrosio Calepino، جو آگسٹائن کا راہب تھا اور اس نے ۱۵۱۰ء میں Bergamo میں انتقال کیا تھا، کا حوالہ دیا ہے۔ مسٹر Koppe (Die Behandlung der logarithmen und der sinuse im unterricht; Wissenschaftliche Beilage Zum Programm des Andreas-Realgymnasiums Zu Berlin، ص ۳۳، ۱۸۹۳ء) جس کی تائید G. Ruska نے کی ہے (Das Quadrivium aus Severus Bar Sakkus Buch der Dialoge، ص ۷۷، عدد ۳، لائپزگ ۱۸۹۶ء)، اس انحراف کو مشتبہ بتلایا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ المجسطی Megasiti کی بگڑی ہوئی شکل ہے جو کہ المجسط کے عربی سے لاطینی ترجمے میں ملتی ہے۔ ہمارے خیال میں Koppe غلطی پر ہے کیونکہ قرون وسطی میں لاطینی کے مترجموں نے غیر مشکول Mejsty کو غلط پڑھ کر Megusiti کا لفظ وضع کر لیا ہے۔ فی الحال ہم پہلی توجیہ کے قائل ہیں۔ المجسط کے عربی ترجموں اور ان کی تصحیحات کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، ۵: ۳۸۵ ببعد و Steinschneirder در Zeitschr. di Deutsch Morgenl Gesellch، ۱، ۲۰۰ ببعد).

(H. SUTER)

مجسمہ: تشبیہ.

مجلس احرار: مسئلۂ خلافت کے ختم ہو جانے کے بعد مجلس خلافت جب بے مقصد ہو کر اندرونی تضادات کا شکار ہو گئی تو اس کے کارکن کچھ کانگرس میں، کچھ سوشلسٹ و کمیونسٹ جماعتوں میں اور کچھ مسلم لیگ جیسی جماعتوں میں براہ راست شامل ہو گئے، لیکن پنجاب کے کارکنان خلافت نے ایک نئی تنظیم بنانے کا فیصلہ کیا جس کا نام مجلس احرار رکھا گیا۔ اس جماعت میں ظفر علی خاں، سید عطاء اللہ شاہ بخاری، چوہدری افضل حق، حبیب الرحمن لدھیانوی، داؤد غزنوی، مظہر علی اظہر، صاحبزادہ فیض الحسن، قاضی احسان احمد شجاع آبادی، عبدالقیوم پوپلزئی اور دوسرے نوجوان مثلاً شیخ حسام الدین امرتسری شامل تھے۔ ظفر علی خاں بعد میں مسجد شہید گنج کے مسئلے پر اختلاف کی وجہ سے احرار سے جدا ہو گئے اور ایک نئی تنظیم (اتحاد ملت) کی بنیاد رکھی اور شورش کاشمیری اور دوسرے نوجوانوں کی جماعت ان سے مل گئی۔ داؤد غزنوی نے بھی کانگرس میں شمولیت اختیار کر لی لیکن اس کے باوجود، مجلس احرار پنجاب میں کم و بیش دس سال تک ایک سیاسی طاقت بنی رہی.

مجلس احرار کی سیاسی حکمت عملی امتزاجی تھی۔ اصلاً و اصولاً یہ جماعت استعمار خصوصاً برطانوی استعمار کی سخت دشمن تھی اور مجلس خلافت کے کانگرس سے پرانے تعلق کی بنا پر آزادی ہند کی تحریک کے معاملے میں کانگرس کے استعمار دشمن پروگراموں میں اس کی ہم نوا رہتی تھی، لیکن یہ لوگ صرف باہر رہ کر تعاون کرتے تھے کانگرس کی تنظیم کا حصہ بن کر کام نہ کرتے تھے۔ احراری، کانگرسی حلقوں میں اس وجہ سے پسندیدہ نظر سے نہ دیکھے جاتے تھے کہ ملک کے آئینی نصب العین

نیز مسلمانوں کے حقوق کے سلسلے میں ایک تحفظاتی نقطہ نظر رکھتے تھے اور بعض صورتوں میں مسلم لیگ سے بھی تعاون کر لیتے تھے اور رنگیلا رسول جیسی احتجاجی تحریک اور مغل پورہ کالج جیسے فرقہ وارانہ مسئلوں میں تو انہوں نے باقاعدہ رہنمائی کی۔ ہندوؤں کو ان کی موثر تنظیم جوش رضا کاران احرار کا خوف بھی تھا۔ مجلس احرار کی ترکیبی سیاست میں جاگیر دار اور سرمایہ دار کے مقابلے میں عام زمیندار کاشتکار اور غریب شہری کے تحفظ کے مقصد پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ یہ جماعت سوشلسٹ نہ تھی کیونکہ دین اور دین داری پر بڑا اصرار کرتی تھی، لیکن سرمایہ و محنت کے مسائل میں غربا اور محنت کشوں کو محفوظ کرنے کے حق میں تھی۔

مجلس احرار ان معنوں میں ایک عوامی جماعت تھی کہ شہری سرمایہ دار جماعت اور دیہاتی جاگیردار جماعت سے ذہناً کبھی مانوس نہ ہوئی۔ اس کے اکثر رہنما شعلہ بیان مقرر اور خطیب تھے، خصوصاً سید عطاء اللہ شاہ بخاری بلاغت و خطابت کے لحاظ سے ایک عظیم طاقت تھے، چوھدری افضل حق کو جو ایک مدت کے لیے پنجاب اسمبلی کے رکن بھی رہے تھے اور ایک صاحب اسلوب مصنف بھی تھے، اس جماعت کا دماغ سمجھا جاتا تھا لیکن اس جماعت کی اصل قوت بخاری ہی تھے۔

مجلس خلافت سے الگ ہونے کے بعد مستقل جماعت کے طور پر، مجلس احرار نے جو ہنگامہ خیز تحریکیں منظم کیں، ان میں دو خاص طور سے اہم ہیں: اول کشمیر تحریک، دوم مسجد شہید گنج کی بازیابی کی تحریک (جو پہلے اور بنیادی مرحلے میں زیر سرکردگی ظفر علی خان اور پیر جماعت علی شاہ چلی۔ مجلس احرار کو کشمیر تحریک میں خاصی کامیابی ہوئی اور کہا جا سکتا ہے کہ اس تحریک کے دوران میں پنجاب کی حد تک مسلمانوں کی سب سے مقبول جماعت یہی تھی، لیکن شہید گنج کی بازیابی کی مہم میں (عام خیال کے مطابق آنے والے انتخابات میں شرکت محرومی کے خوف سے) شریک نہ ہونے کی وجہ سے، مسلمانوں میں اس کی مقبولیت باقی نہ رہی، رہی سہی کسر، پاکستان تحریک میں (جو ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۷ء کے مابین زمانے میں غیر معمولی طور پر مقبول رہی) اس جماعت کے متضاد اور غیر واضح رویے نے پوری کر دی جو ان کی ترکیبی طرز سیاست کا لازمی نتیجہ تھا۔ لکھنؤ کی مدح صحابہ تحریک کے علاوہ جنگ عظیم دوم میں انہوں نے کانگرس کی ہم نوائی میں فوجی بھرتی کی مخالفت بھی کی، لیکن حالات بدل چکے تھے۔ اب اصل مسئلہ برصغیر میں مسلمانوں کے لیے الگ وطن کا حصول اور اس کے لیے جد و جہد تھی، لہذا باقی ہر نعرہ بے اثر رہا۔

۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد ۱۹۵۳ء میں قادیانیوں کے خلاف بھی مجلس احرار نے بڑا حصہ لیا، لیکن مجلس احرار دوبارہ کوئی مقام حاصل نہ کر سکی۔

مآخذ: (۱) Pakistan Historical Society: *History of Freedom Movement*، ج ۳، کراچی ۱۹۶۱ء؛ (۲) جانباز مرزا: تاریخ احرار، لاہور؛ (۳) جانباز مرزا: حیات امیر شریعت، لاہور؛ (۴) نور احمد، سید: مارشل لاء سے مارشل لاء تک، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۵) عزیز الرحمٰن لدھیانوی: رئیس احرار، کراچی، ۱۹۶۳ء؛ (۶) جسٹس محمد منیر و جسٹس ایم۔ آر۔ کیانی: رپورٹ تحقیقاتی عدالت فسادات، ۱۹۵۴ء؛ (۸) شورش کاشمیری: سید عطاء اللہ شاہ بخاری، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۸) علی اکبر گھمن: مولانا ظفر علی خان، پنجاب یونیورسٹی لائبریری مخطوطہ نمبر ظ ۳ ع؛ (۹) شورش کاشمیری: مولانا ظفر علی خان، لاہور ۱۹۵۷ء؛

(١٠) غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ظفر علی خان، لاہور ١٩٥٧ء؛ (١١) افضل حق، چودھری: تاریخ احرار، لاہور ١٩٦٨ء؛ (١٢) حبیب اللہ چودھری: تحریک پاکستان اور نیشنلسٹ علما، لاہور ١٩٦٢ء؛ (١٣) شیخ محمد اکرام، ڈاکٹر: موج کوثر، لاہور ١٩٥٢ء؛ (١٤) ظفر علی خان، مولانا: زمیندار، اخبار، دسمبر ١٩٢٩ء سے بعد کی جلدیں [سیّد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

مجلس خلافت: یہ اس سیاسی دینی مجلس کا نام ہے جو پہلی عالمی جنگ کے ١٩١٨ء میں خاتمے پر اتحادیوں (برطانیہ، فرانس، اٹلی وغیرہ) کی (جرمن، ترکی اتحاد کے مقابلے میں) فتح کے نتیجے میں برصغیر ہند و پاکستان میں ١٩٢٠ء میں قایم ہوئی۔ اصلاً اس کا نصب العین خلافت عثمانیہ کی بقا، حفاظت اور استحکام تھا لیکن بعد میں آل انڈیا نیشنل کانگرس اور گاندھی جی کے ساتھ مل کر عدم تعاون (ترک موالات) اور سول نافرمانی جیسی تحریکوں میں برطانوی استعمار کے خلاف اور ملک کی آزادی کے لیے سرگرم عمل رہی۔ اسے تحریک خلافت کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس کے علمبرداروں نے برطانیہ کے اتحادیوں کے ہاتھوں، ترکی کی سلطنت عثمانیہ کے حصے بخرے کی سکیم کو خلافت اسلامیہ کے مقدس دینی ادارے پر حملہ قرار دیا اور جد و جہد کی کہ ترکی کو بہ حیثیت مقام خلافت کے، اس کے سب علاقے واپس کیے جائیں اور خلیفة المسلمین کے منصب کو کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے (خلافت کی دینی اہمیت کے لیے رک بہ مقالہ خلافت)۔

مجلس خلافت اور اس سے متعلق تحریک برپا کرنے والے رہنماؤں میں نمایاں نام علی برادران (محمد علی اور شوکت علی)، ابوالکلام آزاد، ظفر علی خاں، حکیم اجمل خاں، ڈاکٹر انصاری اور دیوبند اور دوسرے جگہوں کے علما کے ہیں جن میں سے بعض جنگ عظیم اول سے بھی پہلے، عالم اسلام کے مسائل میں دلچسپی لیتے رہے تھے۔ انھوں نے برطانوی اور دوسری مغربی استعماری قوتوں کے خلاف ذہن تیار کیا؛ چنانچہ ترکی کے خلاف طرابلس اور بلقان کی لڑائیوں میں برصغیر کے مسلمانوں میں سخت ہیجان برپا ہوا اور ترکی سے اس کے مصائب میں اتنی شرکت کی کوشش کی کہ طبی وفد بھیجے گئے اور دیگر مالی امداد بھی دی گئی۔ ان واقعات کی گونج اس زمانے کے ادب میں بھی سنائی دیتی ہے؛ چنانچہ الہلال (ابوالکلام آزاد)، زمیندار (ظفر علی خان) اور کامریڈ و ہمدرد (محمد علی) کی تحریروں کے علاوہ، اقبال نے بھی نظمیں لکھیں (جو بانگ درا میں موجود ہیں)۔ اس ہمدردی کو خطرناک خیال کرتے ہوئے برطانوی حکومت ہند نے ابوالکلام، محمد علی اور ظفر علی خاں کو نظر بند کر دیا۔ اسی کے متوازی ریشمی رومال سازش کا پتہ چلا جس کا مقصد یہ تھا کہ ترکوں کی حمایت حاصل کر کے اور ہندوستان میں ہنگامہ برپا کرا کے ایک طرف انگریزی استعمار کی قوت پر ضرب کاری لگائی جائے اور دوسری طرف ترکوں کو اس سے تقویت پہنچے اور نیز یہ کہ ملک ہندوستان کو آزادی نصیب ہو جائے۔ اس تحریک کے بانی و قائد شیخ الہند مولانا محمود حسن [رک بآں] تھے جنھوں نے ١٩١٥ء کے موسم حج میں ترک وزیر جنگ انور پاشا اور جمال پاشا سے ملاقات کی اور انھیں ہندوستان کی تحریک آزادی کی حمایت پر نہ صرف آمادہ کیا بلکہ اس مضمون کی تحریریں، کہ ہر وہ فرد جو ترکی رعایا یا حاکم ہے وہ مولانا سے تعاون کرے اور یہ کہ مولانا ان کے معتمد علیہ ہیں، ترکی، عربی اور فارسی زبانوں میں لکھ کر

حاصل کیں (عبدالحی: نزہۃ الخواطر، ۸ : ۳۶۷، حیدر آباد دکن ۱۹۷۰ء)۔ یہ تمام دستاویزات لکڑی کے ایک بکس میں بند کر کے ہندوستان روانہ کر دی گئیں، جہاں سے اس کی فوٹو کاپیاں تحریک کے مختلف مراکز میں ارسال کر دی گئیں۔ مولانا محمد میاں انصاری ایک نو مسلم شیخ عبدالرحیم کی وساطت سے ریشمی پارچات پر خفیہ پیغامات لکھ کر مولانا محمود حسن کو حجاز میں ارسال کیا کرتے تھے۔ اس بنا پر اس تحریک کو تحریک ریشمی رومال کا نام دیا گیا (اشتیاق حسین قریشی: *Ulema in Politics*، ص ۳۵۰ ببعد؛ ضیاء الحسن فاروقی: *The Deoband School*، ص ۶۱)۔

جنگ عظیم کے دوران برصغیر کے ہندوؤں میں بھی بے چینی سی رہی؛ چنانچہ جنگ کے فوراً بعد ایک رولٹ کمشن قائم ہوا جس کا مقصد اس بے چینی کے اسباب کا کھوج لگانے کے علاوہ مستقبل قریب میں کسی متوقع شورش کو دبا دینے کے ذرائع و وسائل کے بارے میں تجاویز دینا بھی تھا۔ اس کمشن نے ۱۹۱۸ء میں اپنی رپورٹ پیش کی جس پر رولٹ ایکٹ کے نام سے فروری ۱۹۱۹ء میں ایک ضابطہ قانون مرتب ہوا جس کی سفارشات کو ملک بھر میں انتقامی، افسوسناک اور توہین آمیز قرار دیا گیا۔ اس کے بعد ایک تحریک اٹھ کھڑی ہوئی جس کی قیادت گاندھی جی نے کی، اور جب وہ اپنی تحریک کے حق میں رائے عامہ بیدار کرنے کے لیے پنجاب میں داخل ہونا چاہتے تھے تو انھیں گرفتار کر لیا گیا جس پر ہر جگہ فسادات شروع ہو گئے اور انگریز باشندوں کی جانیں خطرے میں پڑ گئیں۔ اسی ضمن میں پنجاب کے شہر امرتسر میں ایک بند جلسے پر جو احاطہ جلیانوالہ باغ میں ہو رہا تھا، جنرل ڈائر کے حکم سے نہتے عوام پر گولی چلا دی گئی جس سے بہت نقصان جان ہوا۔ اس سے شہروں میں مزید ہنگامے بپا ہو گئے؛ چنانچہ سر مائیکل اوڈوائر (گورنر پنجاب) کے حکم سے مارشل لا نافذ کر دیا گیا۔ اس کا انتقامی حملہ سب سے زیادہ امرتسر پر ہوا جہاں بہت سختی کی گئی۔ جب ہنگامے فرو ہو گئے تو آل انڈیا نیشنل کانگریس کا ۱۹۱۹ء کا سالانہ جلسہ امرتسر ہی میں ہوا جس کی صدارت پنڈت موتی لال نہرو نے کی اور جس میں وہ مسلمان رہنما بھی شریک ہوئے جو ترکی مسئلے کے سلسلے میں انگریزی حکومت کے خلاف پہلے ہی سے برافروختہ تھے۔

ترکی کے متعلق متوقع فیصلے کے خلاف جنگ کے خاتمے کے ساتھ ہی بے چینی کا آغاز ہو گیا تھا۔ آل انڈیا مسلم لیگ نے اپنے اجلاس دہلی (منعقدہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۸ء) میں یہ موقف اختیار کیا کہ برطانیہ کو دوسرے وجوہ کے علاوہ اس وجہ سے بھی ترکی کے ساتھ ہمدردی کرنی چاہیے کہ مسلمانوں کی ایک کثیر آبادی برطانوی حکومت کی رعایا ہے اور اسے اپنی رعایا کے جذبات کا خیال رکھنا چاہیے۔

ہندوستان کے مسلمانوں کو اس وجہ سے بھی رنج پہنچا کہ جنرل ایلنبی کو جس نے فلسطین فتح کیا تھا، صلیب و ہلال کی جنگ میں صلیبی فاتح قرار دیا گیا۔ مسلمان چاہتے تھے کہ امن کانفرنس میں ان کے وفد کو بھی بطور نمائندہ شریک کیا جائے لیکن یہ درخواست مسترد ہو گئی۔

سر آغا خان اور دوسرے اکابر کی کوششوں کے باوجود بالآخر مئی ۱۹۱۹ء میں امن کانفرنس نے یہ فیصلہ کیا کہ سلطنت عثمانیہ کے حصے بخرے کر دیے جائیں اور وعدہ یہ کیا گیا کہ ارمینیا اور فلسطین کی خود مختار ریاستیں قائم کی جائیں گی، لیکن امن کانفرنس کی تجویز یہ سامنے آئی کہ عراق، شام اور فلسطین (برطانوی اور فرانسیسی انتداب میں) کی ریاستیں قائم کی جائیں

گی اور اٹلی اور یونان کو بھی ترکی کا ایک ایک حصہ دینا تجویز ہوا۔ یونان کی افواج ۱۵ مئی ۱۹۱۹ء ہی کو سمرنا میں داخل ہوگئیں اور بڑی وحشت و بربریت کا مظاہرہ ہوا جس کی تصدیق بعد کے قائم شدہ ایک تحقیقاتی کمشن نے بھی کی۔

اس کانفرنس کی تجاویز کے خلاف محمد علی جناح (قائد اعظم) سید امیر علی، سر آغا خاں اور سر عباس علی نے بھی احتجاج کیا اور موخر الذکر تینوں حضرات نے وزیر اعظم برطانیہ کے نام ایک احتجاجی نوٹ ارسال کیا۔

ہندوستان کے تمام بڑے شہروں میں جلسے ہوئے اور احتجاج کی ہر آئینی اور مصالحانہ شکل کی ناکامی کے بعد، آخر کار بمبئی میں ۵ جولائی ۱۹۱۹ء کو ایک آل انڈیا خلافت کمیٹی قائم ہوگئی اور فیصلہ ہوا کہ ہر بڑے شہر میں خلافت کمیٹیاں قائم کی جائیں۔ ۱۳ اگست ۱۹۱۹ء کو انگلستان سے برقی اطلاع ملی کہ اس کانفرنس کی تجویزوں کی توثیق ہو گئی ہے۔

۱۹ اگست ۱۹۱۹ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کا اجلاس ہوا جس میں آل انڈیا کانفرنس کی تاسیس کی تجویز منظور ہوئی تا کہ مسلمانان ہند کوئی متفقہ اقدام کر سکیں۔ لیگ کی کونسل نے وزیر اعظم برطانیہ کو ایک احتجاجی برقیہ بھی بھیجا۔ لیگ کی کونسل نے وزیر اعظم برطانیہ کو ایک احتجاجی برقیہ بھی بھیجا۔

مجوزہ آل انڈیا مسلم کانفرنس نے ۲۱ ستمبر ۱۹۱۹ء کو اپنا اجلاس لکھنؤ میں منعقد کیا۔ اس میں فیصلہ ہوا کہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو یوم خلافت منایا جائے اور نیز یہ بھی فیصلہ ہوا کہ بمبئی کی خلافت کمیٹی کو مسلمانان ہند کی نمائندہ جماعت سمجھا جائے اور مسئلہ خلافت سے متعلق جملہ اقدامات اسی کے پلیٹ فارم سے انجام پائیں۔

ایک اور اجلاس میں ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو یوم خلافت منایا گیا جس میں گاندھی اور دوسرے ہندوؤں نے بھی شرکت کی اور اعلان کیا گیا کہ اگر اس کانفرنس کے فیصلوں میں حسب منشا تبدیلی نہ کی گئی تو اتحادیوں کی فتح کے جشن میں شرکت نہ کی جائے گی۔

مجلس خلافت کی مستقل تشکیل ایک اور اجلاس میں ۲۲ نومبر ۱۹۱۹ء کو ہوئی جس کی صدارت مولوی فضل الحق نے کی۔ اس میں اپیل کی گئی کہ ۱۳ دسمبر کو مسلمان اتحادیوں کی فتح اور جشن میں شرکت نہ کریں۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۱۹ء کو ایک زور دار نوٹ برطانوی حکومت کو بھیجا گیا جس میں اس کانفرنس کی تجاویز کو منتقمانہ قرار دیا گیا۔ دسمبر ۱۹۱۹ء کے آخری دنوں میں آل انڈیا نیشنل کانگرس، آل انڈیا مسلم لیگ اور خلافت کانفرنس تینوں نے احتجاجی قرار دادیں منظور کیں۔

دسمبر ۱۹۱۹ء کے آخری ایام میں علی برادران بھی چار برس کی نظر بندی کے بعد رہا ہوگئے، اور امرتسر میں ہونے والے مذکورہ بالا اجلاسوں میں سیدھے پہنچ کر شریک ہوگئے ان کی رہائی سے تحریک خلافت میں نہیں بلکہ تحریک آزادی ہند میں (جو واقعات پنجاب کی وجہ سے زوروں پر تھی) نئی جان پڑ گئی۔ علی برادران کی ہنگامہ خیز شخصیتوں نے کم از کم آنے والے چھے ماہ تک جس کے جلد بعد وہ دوبارہ گرفتار اور قید ہو گئے تھے، ملک کی سیاسی سرگرمیوں پر ہمہ گیر اور گہرا اثر ڈالا۔

امرتسر خلافت کانفرنس نے ۲۳ نومبر ۱۹۱۹ء کو منعقد شدہ کانفرنس کی اس قرارداد کی توثیق کی کہ مسئلہ خلافت کی وضاحت کے لیے ایک وفد انگلستان

جائے اور وزیر اعظم برطانیہ کے علاوہ پارلیمنٹ اور رائے عامہ کو مسلمانوں کے موافق بنائے۔ اس وفد کو یہ ہدایت بھی ہوئی کہ انگلستان کے علاوہ امریکہ، ترکی، عراق، حجاز، مصر اور ایران وغیرہ بھی جائے۔ اور اس مسئلے کی وضاحت کرے اور اس طرح ہندی مسلمانوں کے ترجمان ہونے کے ساتھ ساتھ عالم اسلام کے جذبات و احساسات کی تائید حاصل کرکے مجوزہ امن کانفرنس کے سامنے پیش ہوں۔

وائسرائے ہند نے مجوزہ وفد کو پاسپورٹ دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر فیصلہ ہوا کہ ایک وفد وائسرائے ہند سے ملاقات کرکے اس پر دباؤ ڈالے کہ وہ فیصلہ انکار پر نظر ثانی کرے۔ ابوالکلام آزاد اس بنا پر وائسرائے کی خدمت میں وفد لے جانے کے مخالف تھے کہ اس سے فائدہ کچھ نہ ہوگا، لیکن وفد مرتب ہو گیا جس میں علی برادران کے علاوہ، گاندھی، حکیم اجمل خان، ڈاکٹر انصاری، پنڈت موتی لال نہرو، عبدالباری فرنگی محلی، سیٹھ چھوٹانی، حسرت موہانی اور چند اور بزرگ بھی تھے جنہوں نے ۱۹ جنوری ۱۹۲۰ء کو ملاقات کی۔ جیسا کہ مندرجہ بالا اسما سے ظاہر ہے۔ یہ وفد صرف مسلمانان ہند کی طرف سے نہ تھا بلکہ اہل ہند کی طرف سے تھا اور اس موقعہ پر جو محضر نامہ پیش ہوا اس کی یہی نمائندہ حیثیت ظاہر کی گئی۔

وائسرائے نے وفد کی معروضات کے جواب میں اس بات پر خاص زور دیا کہ اتحادیوں کی امن کانفرنس صرف برطانوی نمائندوں پر مشتمل نہیں، اس میں سب اتحادی طاقتیں شامل ہیں: اس لیے برطانیہ سب کی طرف سے کوئی پوزیشن اختیار کرنے کی پوزیشن میں نہیں البتہ وعدہ کیا کہ مسلمانان ہند کے جذبات کانفرنس تک پہنچا دیے جائیں گے۔

قدرتی طور سے وفد اور حامیان خلافت اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے اور برطانیہ یا اتحادیوں سے توقع رکھنے کے بجائے انہوں نے اپنی توجہ ملک کے اندر سیاسی احتجاج کی تنظیم میں مرکوز کر لی جو رفتہ رفتہ تحریک آزدی ہند (سوراج) کے زیادہ قریب ہوتی گئی۔

۱۵ فروری ۱۹۲۰ء کو تیسری خلافت کانفرنس بمبئی میں ہوئی۔ غلام محمد بھورگری نے صدارت کی۔ اس میں فیصلہ ہوا کہ ایک وفد انگلستان بھیجا جائے جو وزیر اعظم برطانیہ اور دوسرے با اثر لوگوں سے ملے۔ اس مرتبہ اس میں یہ آسانی ہوگئی کہ وائسرائے اس وفد کے سامنے جو اس سے ملا تھا، اس پر رضا مند ہو گیا تھا۔

محمد علی اس نئے وفد کے سربراہ نامزد ہوئے اور حسن محمد حیات سیکرٹری۔ باقی اراکین سید حسین، سید سلیمان ندوی، ابوالقاسم، مشیر حسین قدوائی تھے۔ یہ وفد ۲ مارچ ۱۹۲۰ء کو انگلستان پہنچا جہاں قائم مقام وزیر ہند فشر نے وزیر ہند کی طرف سے اس کا استقبال کیا۔ اس وفد کے تین اہم مطالبات تھے: اوّل: خلیفۃ المسلمین کے مقبوضات میں کسی قسم کی کمی نہ کی جائے اور ترکیہ کی حدود وہی قائم رہیں جو جنگ عظیم اول کے آغاز کے وقت تھیں، دوم جزیرۃ العرب پر خلیفۃ المسلمین کی حکمرانی تسلیم کی جائے (جزیرۃ العرب سے حجاز، یمن، نجد، شام، فلسطین اور عراق مراد لی جائے)؛ سوم: تمام مقامات (مکہ، مدینہ، یروشلم، نجف اشرف، کربلا، کاظمین، بغداد وغیرہ) پر خلیفۃ المسلمین کی نگرانی تسلیم کی جائے۔

محمد علی نے جو وفد کی ترجمانی کر رہے تھے، زور دیا کہ مسئلہ زیر بحث مذہبی مسئلہ ہے اور خلافت کا عقیدہ ایک بنیادی اسلامی عقیدہ ہے۔

دوسرے اراکین نے وضاحت کی کہ خود ہندوستان کی حد تک یہ صرف مسلم مطالبہ نہیں بلکہ تمام باشندگان ہند کا قومی مطالبہ ہے اور مسلمانوں میں بھی کسی ایک فرقے کا نہیں بلکہ پوری ملت اسلامیہ کا ہے۔ یہ وفد ١٩ مارچ ١٩٢٠ء کو لائڈ جارج وزیر اعظم برطانیہ سے بھی ملا اور یہی مطالبے دہرائے (یہ سب معلومات، انڈین نیشنل رجسٹر، ١٩٢٠ء تا ١٩٢١ء مرتبہ مترا سے لی گئی ہیں)۔

وفد برطانوی حکام و عمائد سے جب کسلا مایوس ہو گیا تو اس کے اراکین نے برطانوی رائے عامہ کو متاثر کرنے کی کوشش کی اور اس معاملے میں سب سے زیادہ امداد لیبر پارٹی سے ملی جس نے وفد کو جلسے کرنے کے انتظام میں بڑی مدد دی۔ ان جلسوں میں محمد علی اور ان کے ساتھیوں نے واضح کیا کہ وزیر اعظم لائڈ جارج نے جس سرکاری ہندوستانی وفد سے مشورے کا سہارا لیا ہے وہ غیر نمائندہ ہے؛ چنانچہ خود لارڈ سنہا کو کسی نے اپنا نمائندہ نہیں بنایا۔

لیبر پارٹی کی ٢٢ ویں سالانہ کانفرنس منعقدہ ٢٢ - ٢٣ جون ١٩٢٠ء میں محمد علی کو صرف پانچ منٹ بولنے کی اجازت ہوئی، لیکن ان کی تقریر نے سامعین کو اس درجہ مسحور کر لیا کہ صدر اجلاس کی خواہش کے برعکس سامعین انہیں زیادہ وقت دینے پر اصرار کرتے رہے اور وہ پندرہ منٹ تک بولتے رہے۔ ترکی کے خلاف برطانوی تعصبات کی وجہ سے وفد کو کوئی خاص کامیابی نہ ہوئی۔ لیکن محمد علی مستقل مزاجی سے کام میں لگے رہے۔ چنانچہ انگلستان سے ایک اخبار مسلم اور پیرس سے *Echo de Islam* (صدائے اسلام) پرچہ نکالا۔ اس کے علاوہ فرانس (پیرس) میں بھی تقریریں کیں اور اٹلی میں پوپ سے بھی ملے اور سوئٹزر لینڈ میں بھی کام کیا۔

یہ وفد ٢ اکتوبر ١٩٢٠ء کو اپنے مقصد میں ناکام ہو کر واپس آ گیا۔ ٦ اکتوبر ١٩٢٠ء کو محمد علی نے بمبئی سے ایک بیان میں کہا کہ مغربی اقوام خصوصاً برطانیہ سے، اسلام اور مسلمانوں کے لیے کسی نیکی کی توقع رکھنا عبث ہے۔ ان سب ناانصافیوں کا ازالہ صرف اس امر سے ہو سکتا ہے کہ ہندوستان کو برطانیہ سے آزاد کرایا جائے اور اس غرض کے لیے ہندو مسلم اتحاد کو ضروری قرار دیا۔

اس ناکامی کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ عدم تعاون کی تحریک مزید زور پکڑ گئی جس نے برطانوی حکام کو خوفزدہ کر دیا۔ اس کے بعد برطانوی حکومت ہند نے مسلمانوں کو اس تحریک سے الگ کرنے کے لیے بڑے جتن کیے، شکوک اور وسوسے پیدا کیے، لیکن کم از کم تھوڑے عرصے کے لیے عدم تعاون کی تحریک سے مسلمانوں کی وابستگی اتنی گہری اور مضبوط رہی کہ آزادی کی منزل بالکل قریب نظر آنے لگی۔ تعلیم کا مقاطعہ کیا گیا، عدالتوں پر عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا، سرکاری ملازمت سے الگ ہو جانے کی تبلیغ کی گئی، یہاں تک کہ برطانوی پولیس اور فوج کی ملازمت کو شرعاً حرام قرار دیا گیا، خطابات واپس کرائے گئے؛ انگریزی مصنوعات کا بائیکاٹ کیا، دیسی مصنوعات کے حق میں تحریک چلائی گئی اور ٹیکس کی عدم ادائی کی تجویز ہوئی۔

اتحادیوں کے امن کمیشن کی سفارشات کا ١٤ مئی ١٩٢٠ء کو اعلان ہوا اور ہندوستان میں ان کو وائسرائے کے ایک وضاحتی بیان کے ساتھ نشر کیا گیا، جس میں کہا گیا کہ ان سے مسلمانوں کو دکھ ہوگا لیکن جو کچھ ہوا مجبوری کے تحت ہوا۔ اس پر ملک بھر میں احتجاج ہوا، یکم اور ٢ جون ١٩٢٠ء کو الہ آباد میں ہندوؤں اور مسلمانوں

کا مشترکہ عظیم الشان جلسہ ہوا اور ۲ جون کو عدم تعاون کی عملی توثیق ہو گئی۔ گاندھی نے اپنے ایک اعلان میں کہا کہ وائسرائے ہند ایک مہینے کے اندر اندر امن کانفرنس کے فیصلوں کے خلاف احتجاجاً مستعفی ہو کر تحریک خلافت میں شریک ہو جائے۔ ۲۲ جون کو اس قسم کا ایک مراسلہ عملاً وائسرائے کو بھیج دیا گیا، لیکن وائسرائے نے اسے ''احمقانہ تجویز'' قرار دیا۔

یکم اگست ۱۹۲۰ء کا دن تیسرا یوم خلافت قرار پایا اور اعلان ہوا کہ اس دن ہندو مسلمان سب ہڑتال کریں۔ اب عدم تعاون کے منصوبے پر مؤثر عمل کا وقت آ گیا تھا۔

ستمبر ۱۹۲۰ء میں کلکتہ میں آل انڈیا کانگریس کے سالانہ اجلاس میں عدم تعاون پر باقاعدہ مہر تصدیق لگ گئی۔ اگرچہ ایک دو واقعات انگریزوں پر قاتلانہ حملے کے بھی ہوئے جس سے بعض اعتدال پسند ہندوؤں اور مسلمانوں کے خدشات ابھرے، لیکن گاندھی اور شوکت علی ملک بھر میں طوفانی دورے کرتے رہے جس سے عدم تعاون و ترک موالات) کی تحریک میں بڑی شدت پیدا ہو گئی۔ ان میں تحریک کے دو واضح مقاصد بحالی خلافت اور آزادی (سوراج) کے حصول کا اعلان ہوتا رہا۔ علی برادران اور گاندھی ۱۲ اکتوبر کو علی گڑھ پہنچے اور طلبہ نے ان سے متاثر ہو کر تعلیم کا مقاطعہ کر دیا اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے ایک نیا تعلیمی مرکز علی گڑھ میں ہی قائم کر دیا، جو بعد میں دھلی منتقل ہو گیا (جہاں اب بھی ہے)۔ اس زمانے میں ڈاکٹر ضیاء الدین علی گڑھ یونیورسٹی کے سربراہ تھے۔ انھوں نے اختلاف کیا اور آہستہ آہستہ طالب علم واپس آتے گئے۔ گاندھی کو بنارس یونیورسٹی کے معاملے میں بھی ناکامی ہوئی جہاں پنڈت مدن موھن مالویہ نے پروگرام سے اختلاف کیا۔ پنجاب میں بھی کامیابی کچھ زیادہ نہ ہوئی، لیکن مجموعہ میں بے چینی ضرور پھیلی۔

اس موقعہ پر عدم تعاون کی تحریک کی تفصیلات کا کوئی جواز نہیں، البتہ یہ کہنا کافی ہے کہ ملک میں تحریک کی گرفت مضبوط رہی اور اس کا ایک بڑا سبب، تحریک خلافت کے زیر اثر، مسلمانوں کا پر زور تعاون تھا جو آزادی کی تحریک کو حاصل ہو گیا تھا۔

۱۹۲۰ء میں ایک اور پر زور تحریک بھی شروع ہوئی جس نے مسلمانوں میں بے حد جوش و هیجان پیدا کر دیا۔ یہ تحریک، هجرت تھی۔ مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے اس سال ماہ اپریل میں فتوی دیا کہ چونکہ انگریزوں کی حکومت تمام وعدوں سے منحرف ہو کر تشدد پر اتر آئی ہے، اس لیے ہندوستان اب دارالحرب بن چکا ہے اور مسلمانوں پر فرض ہے کہ ہندوستان سے هجرت کر جائیں؛ چنانچہ چالیس ہزار مسلمان اپنا گھر بار چھوڑ کر اور املاک بیچ کر هجرت کر کے افغانستان چلے گئے جن میں مولانا احمد علی لاهوری جیسے اکابر بھی شامل تھے۔ اس سال جولائی میں خلافت کمیٹی کا اجلاس کراچی میں ہوا جس میں یہ قرارداد پاس ہوئی کہ حکومت برطانیہ کی فوج میں بھرتی ہونا شرعاً حرام ہے۔ اس قرارداد کے پاس ہوتے ہی اشتعال پھیل گیا اور رہنماؤں کی گرفتاریاں شروع ہو گئیں۔

۲ اپریل ۱۹۲۱ء کو محمد علی نے بڑودہ کے ایک بڑے ہندو مسلم اجتماع میں صدارتی تقریر کرتے ہوئے افغانستان کے حملے کا قدرے غیر محتاط انداز میں ذکر کر دیا جس سے، محمد علی اور گاندھی کی پوزیشن پر اعتراض ہوئے۔ محمد علی یہ کہہ بیٹھے کہ اگر افغانستان کی لڑائی جہاد

کی صورت اختیار کر گئی تو وہ اس میں شریک ہو جائیں گے، وائسرائے ہند نے اس سے بڑی ہوشیاری کے ساتھ فائدہ اٹھایا۔ ایک طرف علی برادران کی گرفتاری کا تأثر دیا تاکہ گاندھی عدم تعاون میں ان طوفانی شخصیتوں کے رفاقت سے محروم ہو جائیں۔ اس سے گاندھی کو خوفزدہ کرنا مقصود تھا، دوسری طرف اعتدال پسند اور سرکار پرست ہندوؤں کے دل میں ”افغان ہوا،“ کا خوف پیدا کیا، تیسری طرف اعتدال پسند ہندو مسلم رہنماؤں کو یہ تأثر دیا کہ ان تشدد آمیز حرکات سے ملک کی آئینی و دستوری ترقی کے امکانات ختم ہو جائیں گے۔

ان شکوک کو رفع کرنے کے لیے گاندھی نے وائسرے کو وضاحت آمیز خط لکھا اور کہا کہ محمد علی کی بات صحیح طور سے سمجھی نہیں گئی۔ محمد علی اور شوکت علی نے بھی ایک معذرت آمیز بیان شائع کیا۔ اس سے گرفتاری تو رک گئی لیکن محمد علی کی پوزیشن اچھی طرح صاف نہ ہوئی۔ خود ارباب خلافت کے ایک حصے نے یہ تأثر لیا کہ علی برادران نے گرفتاری کے خوف سے معافی مانگ لی ہے۔ بہر حال علی برادران کا موقف یہ تھا کہ انھوں نے تشدد کی تحریک سے برأت کا اظہار کیا ہے فقط۔ ادھر ترکی میں بھی اس اثنا میں نئے واقعات رونما ہو رہے تھے۔ یونانی افواج نے سمرنا پر حملہ کر دیا تھا۔ ترکی کی قوم پرست قوتیں خلیفہ کے منصب ہی سے ناخوش تھیں اور ایک عجیب طرح کی کش مکش جاری تھی۔

ان واقعات کے زیر اثر، ہندوستان کی تحریک خلافت بڑی متاثر ہوتی رہی، مغربی اقوام خصوصاً برطانیہ کے خلاف جذبات میں تلخی زیادہ ہوتی گئی۔ دیو بند اور فرنگی محلی کے ۵۰۰ علما نے برطانوی حکومت کے مکمل مقاطعہ (اور اس کے خلاف جہاد) کا اعلان کیا۔

۸ جولائی ۱۹۲۱ء کو کراچی میں کل ہند خلافت کانفرنس کا اجلاس محمد علی کے زیر صدارت ہوا۔ اس میں منجملہ دوسری قراردادوں کے یہ بھی اعلان ہوا کہ مسلمانوں پر پولیس اور فوج کی ملازمت شرعاً حرام ہو چکی ہے۔ اگر برطانیہ نے یونانیوں کی تائید و امداد کی تو مسلمانان ہند مکمل نافرمانی شروع کر کے مکمل آزادی کے لیے اٹھ کھڑے ہوں گے اور انڈین نیشنل کانگرس کے اجلاس احمد آباد میں آزادی کا پرچم لہرا دیں گے۔

اس سے حکومت برطانیہ خوفزدہ ہو گئی اور اس نے فیصلہ کر لیا کہ اب علی برادران کو گرفتار اور قید کرنے کے سوا کوئی چارہ کار باقی نہیں؛ چنانچہ ۱۴ ستمبر ۱۹۲۱ء کو محمد علی کو گاندھی کے ساتھ جنوبی ہند کے دورے کے دوران گرفتار کر لیا گیا اور اس کے ساتھ ہی کراچی کانفرنس میں شرکت کرنے والے اہم لیڈر مثلاً شوکت علی، ڈاکٹر کچلو، جگت گروشری شنکر اچاریہ، نثار احمد، حسین احمد اور پیر غلام مجدد بھی گرفتار کر لیے گئے۔

۲۱ ستمبر ۱۹۲۱ء کو خلافت کمیٹی اور جمعیۃ العلمائے ہند کا اجلاس دہلی میں حکیم اجمل خان کے زیر صدارت ہوا اور فیصلہ ہوا کہ جس فتویٰ کی پاداش میں مذکورہ بالا رہنماؤں کی گرفتاری عمل میں آئی ہے، اسے لاکھوں کی تعداد میں دوبارہ چھپوا کر تقسیم کیا جائے۔ خلافت کانفرنس کی قرارداد کی روشنی میں ملک کے طول و عرض میں، قریہ قریہ، شہر شہر میں جلسے ہوئے جن میں مذکورہ قرارداد (فتویٰ) کو لفظ بہ لفظ دہرایا گیا۔ کانگرس کی مجلس منتظمہ نے بھی اس قرارداد کی تائید میں تجویز منظور کی۔

اکتوبر ۱۹۲۱ء میں ان گرفتار رہنماؤں کا

مقدمہ کراچی میں شروع ہوا۔ ۲۶ اکتوبر کو جب سیشن کورٹ میں مقدمہ آیا تو اسیر رہنماؤں نے جیوری کو خطاب کیا اور اس میں سب سے زیادہ زور دار بیان صفائی محمد علی کا تھا، جس میں دلیل کا رخ یہ تھا کہ ایک مسلمان کو غیر مسلم فوج کی ملازمت کر کے دوسرے مسلمان بھائی کو قتل کرنے کی ممانعت ہے اور چونکہ معاملہ دین کا ہے، لہذا وہ اس اعلان پر مجبور ہیں۔ عدالت نے شری شنکر اچاریہ کے سوا باقی سب کو دو سال کی قید با مشقت کا فیصلہ سنا دیا جسے سب اسیروں نے خندہ پیشانی سے سنا، لیکن اس گرفتاری و اسیری نے تحریک عدم تعاون (ترک موالات) پر کوئی اثر نہ ڈالا، تحریک چلتی رہی۔

نومبر ۱۹۲۱ء میں پرنس آف ویلز کو ہندوستان کے دورے پر بھیجا گیا جس کا ملک بھر میں مقاطعہ ہوا۔ مجلس خلافت کے جیش (رضا کاران) نے مقاطعہ کو کامیاب بنانے میں مؤثر حصہ لیا۔ انہوں نے سول نافرمانی کی تحریک کو ایک جاندار تحریک بنا دیا۔ دسمبر ۱۹۲۱ء اور جنوری ۱۹۲۲ء میں کم سے کم تیس ہزار رضا کار قید ہوئے۔

۶ دسمبر ۱۹۲۱ء کو کل ہند خلافت کانفرنس کا اجلاس احمد آباد میں ہوا۔ اس میں اپیل کی گئی کہ تمام مسلمان سول نافرمانی کے لیے خود کو بھرتی کر لیں۔ بی اماں (علی برادران کی والدہ ماجدہ) نے فنڈ کا افتتاح کیا جس میں بڑی کامیابی ہوئی۔ اس اثنا میں چورا چوری اور بعض دوسرے مقامات پر سول نافرمانی کرنے والے رضا کاروں سے تشدد کے واقعات سرزد ہو گئے جس سے خوفزدہ ہو کر گاندھی اور کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک کو بند کرنے کا اعلان کر دیا۔

مجلس خلافت نے اس فیصلے کو دل سے پسند نہیں کیا، مگر سول نافرمانی کی تحریک سے لارڈ ریڈنگ (وائسرائے ہند) اور مسٹر مانٹیگو خاصے خوفزدہ تھے، خصوصاً ترکی کے مسئلے میں مسلمانوں کے جذبات کا انہوں نے گہرا اثر لیا۔ لارڈ ریڈنگ نے مسٹر مانٹیگو کے ایما سے یونان ترکیہ کانفرنس (منعقدہ ۲۲ مارچ ۱۹۲۲ء) کے بارے میں برطانوی حکومت کو متنبہ کیا کہ اس معاملے میں ہندوستانی مسلمانوں میں بہت غم و غصہ پایا جاتا ہے، اس لیے حکومت ہند نے سفارش کی کہ (الف) قسطنطنیہ کو ترکیہ کے حق میں خالی کر دیا جائے؛ (۲) سلطان ترکی کا مقامات مقدسہ (حرمین شریفین) پر حق فرمان روائی و نگرانی تسلیم کیا جائے اور (۳) تھریس (ایڈریانوپل اور سمرنا) ترکوں کو واپس دے دیا جائے۔

مذکورہ بالا تجویز کی وجہ سے، مانٹیگو کو اپنے عہدے سے دستبردار ہونا پڑا، لیکن برطانوی رائے عامہ نے ترکی کے حق میں سوچنا شروع کر دیا۔ ادھر اگست ۱۹۲۲ء میں یونان کو مصطفےٰ کمال کی سرکردگی میں ترک افواج کے ہاتھوں شکست کا سامنا کرنا پڑا اور لوزان میں جو صلح کانفرنس ہوئی اس میں اکثر شرائط ترکوں کے حق میں گئیں۔ یہ مجلس خلافت کی پہلی بڑی کامیابی تھی، لیکن ترکی میں نوجوان ترکوں کے خیالات مختلف تھے۔ ان کے نزدیک خلافت ایک ناقابل برداشت طریق حکومت تھا جس کا مدحت پاشا کے زمانے سے ہی اظہار ہو رہا تھا۔ سلطان وحید الدین کو نوجوان ترک ناپسندیدہ سمجھتے تھے؛ چنانچہ یونان کے خلاف فتح کے بعد، یکم دسمبر ۱۹۲۲ء کو خلافت کے خلاف اعلان کر دیا گیا۔ سلطان وحید الدین کو معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ ۱۸ نومبر ۱۹۲۲ء کو اسمبلی نے عبدالحمید افندی کو اس کا جانشین بنا دیا۔ اگرچہ وہ بے اختیار تھا تاہم خلیفہ کا لقب رہنے دیا گیا۔

ہندوستان کے مسلمان جس مسئلہ خلافت کے

لیے اتنا سب کچھ قربان کر رہے تھے ترکوں کے متجدد گروہ کے لیے اس خلافت کا نام تک بھی ناپسندیدہ تھا۔ مسلمانان ہند کا نقطہ نظر دینی تھا۔ اسی کے زیر اثر انہوں نے برطانوی استعمار سے ٹکر لی تھی، لیکن متجددین کے لیے یہ سب بے سود بلکہ مخاصمانہ عمل تھا۔

کل ہند خلافت کانفرنس اور جمعیۃ العلمائے ہند نے ۲۴ تا ۲۷ دسمبر ۱۹۲۲ء کو اپنے اجلاسوں میں پھر بھی مصالحانہ اور مدبرانہ رویہ قائم رکھا۔ ان دونوں مجالس نے مصطفٰے کمال کو ان کی کامیابی پر مبارک باد پیش کی اور ان پر اور ترکیہ کی نیشنل اسمبلی پر اعتماد کا اظہار کرتے ہوئے سلطان وحید الدین کی معزولی تک کی تائید کر دی۔ آل انڈیا نیشنل کانگرس نے بھی مجلس خلافت کی پیروی کی اور سفارش کی کہ ترکی کی نیشنل اسمبلی کو خلافت کے معاملے میں مسلمانان عالم سے مشورہ کرنا چاہیے۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء کو ترکیہ کی اسمبلی نے طے کیا کہ جمہوریہ ترکی کا صدر ہی سربراہ مملکت ہوگا اور اسی اجلاس میں مصطفٰے کمال (اتاترک) کو صدر جمہوریہ بنا لیا گیا۔ اس طرح خلافت کا ادارہ جو کسی نہ کسی طور مسلم ریاست کا آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی وفات کے بعد زیر بحث زمانے تک ایک اساسی اصول اور عمل رہا تھا، ختم ہو گیا۔ اس اقدام سے قدرتی طور پر، مسلمانان ہندوستان خصوصاً مجلس خلافت کے حامیوں کو بڑی پریشانی ہوئی اور سخت صدمہ پہنچا؛ چنانچہ دسمبر ۱۹۲۳ء کے مجلس خلافت اور جمعیۃ العلما کے سالانہ اجلاس کوکناڈا میں جمہوریہ ترکیہ کو اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی دعوت دینے کے لیے محمد علی کی سرکردگی میں ایک وفد کی ترسیل کے علاوہ، چند اور تجاویز بھی منظور ہوئیں، لیکن یہ سب بے اثر رہیں کیونکہ متجدد ترکوں کی نظر میں دینی خلافت کے کچھ معنی نہ تھے۔ ان ترکوں کی طرف سے بہت سی حوصلہ شکن تقریریں اور تحریریں بھی ہوئیں یہاں تک کہ سر آغا خان وغیرہ کی اپیل کو اس بنا پر مسترد کر دیا گیا کہ ایک شیعہ کو ایک خالص سنی مسئلے میں بات کرنے کا کوئی حق نہ تھا۔

مجلس خلافت ہند نے خلافت کے دینی ادارے کو ترکی نہیں تو پھر نجد و حجاز وغیرہ میں استوار کرنے کی بھی سعی کی، لیکن برطانوی فرانسیسی ریشہ دوانیوں (بلکہ متجدد ترکوں کی در پردہ کوششوں) کی وجہ سے کچھ کامیابی نہ ہوئی۔

اب چونکہ اصل مسئلہ بھی نابود ہو گیا تو اس کے لیے برصغیر میں کسی جد و جہد کا جواز کچھ نہ تھا۔ پھر بھی عالم اسلام میں منصب خلافت کے احیا اور بحالی کے بہانے سے کچھ نہ کچھ سرگرمی رہی؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ۱۹۲۴ء کے بعد مجلس خلافت کا پروگرام صرف یہ رہ گیا تھا کہ وہ آزادی ہند کی تحریک کی پر جوش حمایت کرتی رہے، لیکن یہ میدان بھی اپنی جگہ فکری و عملی انتشار کی آماج گاہ بنا ہوا تھا۔ فرقہ وار حقوق کا مسئلہ، ہندو مسلم فسادات، شدھی اور سنگھٹن (اور تبلیغ اسلام و تنظیم مسلمین) اور خود کانگرس کے اندر راسخ (یعنی حکومت سے بدستور عدم تعاون کرنے والے) (No changer) اور جوابی تعاون کرنے والے (Responsive Co-operation) غرض طرح طرح کے مسئلے اور مناقشے اٹھ کھڑے ہوئے جن کے باعث ارباب خلافت بھی مختلف کیمپوں میں بکھر گئے۔ اگرچہ جماعت کا نام خاصی دیر تک زندہ رہا جو شوکت علی کی وفات کے بعد عملاً مٹ گیا۔

مجلس خلافت کو اپنے اصل مشن میں کامیابی

نہ ہوئی، لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ برصغیر کے مسلم معاشرے اور ذہن پر اس کا گہرا اثر ہوا اور آنے والی مسلم تحریکوں کی فعالیت اس سے براہ راست نہ سہی بالواسطہ متاثر ہوئی۔

یہ تحریک دراصل عالم اسلام اور برصغیر میں رونما ہونے والے ۱۸۵۷ء کے بعد کے جملہ بحرانات و ہیجانات کے دبے ہوئے احساس و احتجاج کا ایک دھماکہ تھا۔ برصغیر میں تقسیم بنگال اور اس کے بعد تنسیخ تقسیم بنگال (۱۹۱۱ء) اور واقعہ مسجد کانپور (۱۹۱۳ء)، طرابلس اور بلقان (۱۹۱۱-۱۳ء) کی لڑائیاں، جنگ عظیم اول اور اس میں ترکوں کا جرمنی کا حلیف بن جانا ـــ اس کے علاوہ مغربی استعمار کی دنیا بھر میں مسلم ریاستوں کے خلاف جارحیت ـــ اور اندر اندر مسلمانان ہند کے سیاسی خواب اور آرزوئیں ـــ جذبہ بازیافت، شوکت گم گشتہ کی بازیابی جس کے لیے اقبال کی شاعری نے مہمیز کا کام کیا ـــ یہ سب محرکات و بواعث تحریک خلافت کی صورت میں طوفان خیز ثابت ہوئے۔

اس تحریک میں مغربیت کے خلاف میلانات پیدا ہوئے۔ مشرقیت اور دین داری پر زور دیا گیا۔ زندگی میں للکار اور کشمکش اور جذبہ ہنگامہ عمل (علی گڑھ کے مسلک مفاہمت کے خلاف جارحانہ حرکت و جد و جہد) پیدا ہوا۔ اس تحریک کے خلاف ایک محدود زاویے سے لکھنے والوں نے بہت کچھ لکھا ہے، لیکن جذبہ حریت و آزادی کا جو غیر معمولی اظہار تحریک خلافت میں ہوا، اس سے خود تحریک پاکستان کو بھی بالواسطہ فائدہ پہنچا۔

مآخذ: (۱) افضل اقبال (ایڈیٹر): *My life-A Fragment (An Autobiography of Muhammad Ali)*، لاہور ۱۹۴۲ء؛ (۲) وہی مصنف: *Select Writings & Speeches of Muhammad Ali*، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۳) آغا خان ہز ہائی نس: *India in Transition*، کلکتہ ۱۹۱۸ء؛ (۴) وہی مصنف: *Memoirs*، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۵) Armstrong: *Grey Wolf*، لنڈن ایڈیشن ۱۹۳۷ء؛ (۶) Arnold, T. W.: *The Caliphate*، آکسفورڈ ۱۹۲۴ء؛ (۷) برکت اللہ: *The Khilafat*، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۸) O. Leary: *Islam at the Cross-Roads*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۹) Desai: *Abul Kalam Azad*، آگرہ ۱۹۴۱ء؛ (۱۰) *Encyclopaedia Britannica-note on Caliphate*؛ (۱۱) حمید اللہ: *Essay on the caliphate*، در *Islamic Review*، مارچ ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) Indian Khilafat Publications: (1) *The Turkish settlement and the Muslim World Attitude*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (2) *The Secretary of State for India and the Indian Khilafat Delegation*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (3) *The Prime Minister and the Indian Khilafat Delegation*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (4) *A People's Right to Live*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (5) *Atrocities Committed by the Greeks in Symerna*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (6) *Justice to Islam and Turks*؛ (۱۳) *India's Verdict on Turkish Treaty*، کلکتہ ۱۹۲۰ء؛ (۱۴) محمد صدیق: *Khilafat Movement in Indo-Pakistan Sub-Continent*، پنجاب یونیورسٹی، مخطوطہ، عدد M 85 H؛ (۱۵) مظفر علی قریشی: *Khilafat Movement in India*، مقالہ پنجاب یونیورسٹی ایم اے پولیٹیکل سائنس، ۱۹۶۲ء؛ (۱۶) محمد علی، مولانا: *The Khilafat in Islam*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۱۷) Natesan: *Eminent Musalmans*، مدراس؛ (۱۸) Noman: *Muslim India*، الہ آباد ۱۹۴۲ء؛ (۱۹) Sitaramyya: *History of the Indian National Congress*؛ (۲۰) Smith: *Nationalism and Reforms in India*

لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲۱) سید محمود : *Khilafat and England*، پٹنہ ۱۹۲۲ء؛ (۲۲) Tendul Kare : *Mahatama*، ج ۱، انڈیا؛ (۲۳) Toynbee & Kirk Wood : *Turkey*، لنڈن ۱۹۲۶ء؛ (۲۴) محمد علی، مولانا : *Comrade*، ہفتہ وار، کلکتہ۔ دہلی؛ (۲۵) ابوالکلام آزاد : *India Wins Freedom*؛ (۲۶) محمد علی، چوہدری : *Emergence of Pakistan*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲۷) خلیق الزمان، چوہدری : *Path way to Pakistan*، مطبوعہ فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور؛ (۲۸) عبدالغفار، قاضی : آثار جمال الدین افغانی، دہلی ۱۹۳۰ء؛ (۲۹) وہی مصنف : حیات اجمل، علی گڑھ ۱۹۵۰ء؛ (۳۰) ابوالکلام آزاد : مسئلہ خلافت، لاہور ۱۹۲۰ء؛ (۳۱) وہی مصنف : قول فیصل؛ (۳۲) سید سلیمان ندوی : خلافت اور ہندوستان، اعظم گڑھ ۱۳۴۰ھ؛ (۳۳) رئیس احمد جعفری : سیرت محمد علی، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۴) الطاف احمد لالی : تحریک خلافت اور انڈین نیشنل کانگرس، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، مخطوطہ نمبر الف ۳۴۲ ب؛ (۳۵) : نگارشات محمد علی، حیدرآباد ۱۹۴۴ء؛ (۳۶) خطبات محمد علی، کراچی ۱۹۵۰ء؛ (۳۷) محمد سرور، ایڈیٹر : محمد علی کے یورپ کے سفر، لاہور ۱۹۴۱ء؛ (۳۸) سراج الدین احمد : حقیقت خلافت اور مسلمانوں کا فرض، امرتسر ۱۹۱۹ء؛ (۴۰) محمد اقبال، علامہ، بانگ درا، متعلقہ نظمیں؛ (۴۱) ظفر علی خان : بہارستان، متعلقہ نظمیں؛ (۴۲) شورش کاشمیری : مولانا ظفر علی خان، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۴۳) وہی مصنف، زمیندار روزنامہ لاہور؛ (۴۴) ابوالکلام آزاد : الہلال، ہفت روزہ، کلکتہ؛ (۴۵) محمد علی، مولانا، ہمدرد ہفت روزہ (سید محمد عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا)۔

(ادارہ)

⊗ **مجلسی، محمد باقر** : رک بہ محمد باقر، مجلسی۔

* **مِجَلّہ** : (عربی مَجَلّہ)، اس نام سے مراد ترکی کا "ضابطہ دیوانی" ہے۔ عام طور پر یہی نام مشہور ہے جو مجلّہ احکام عدلیہ کا مخفف ہے۔ اس ضابطہ دیوانی کی تکمیل و تدوین ۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۶ء کے مابین ہوئی اور تنظیمات [رک باں] کے منصوبہ قانون سازی کا ایک جزو تھی۔ اس سے پہلے ایک ضابطہ فوجداری (۱۸۵۸ء) بھی تیار ہو چکا تھا اور ضابطہ تجارت (۱۸۶۱ء) بھی بن چکا تھا، لیکن یہ دونوں ضابطے زیادہ تر یورپین ممالک کی طرز پر مرتب ہوئے تھے۔ یہ مجلہ حنفی مذہب کے مطابق فقہ کے اس حصے کا ضابطہ تھا جو معاملات سے متعلق ہے۔ اس ضابطہ کو سات آدمیوں پر مشتمل ایک مقرر شدہ مجلس نے وضع کیا جس کا صدر احمد جودت پاشا [رک باں] تھا۔ ایک ابتدائی رپورٹ (مضبطہ)، مورخہ ۸، ذوالحجہ ۱۲۸۵ھ (یکم اپریل ۱۸۶۹ء) میں یہ مجلس ہمیں بتاتی ہے کہ اس ضابطہ کے مرتب کرنے کی ضرورت کیوں لاحق ہوئی۔ جدید قائم کردہ دنیاوی عدالتوں (نظامیہ) کو اکثر اوقات عام دیوانی قانون کے معاملات کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے، لیکن ججوں کو عام طور پر علم فقہ سے پوری واقفیت نہیں ہوتی، اس لیے یہ قرین مصلحت سمجھا گیا کہ مذہبی عدالتوں کے صدر ہی کو بیک وقت ان دنیاوی عدالتوں کا صدر بھی مقرر کیا جائے۔ یہ انتظام تسلی بخش ثابت نہ ہوا، اس لیے اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قانون معاملات کے متعلق ضروری امور کو ایک ضابطہ کی صورت میں تشکیل دے دی جائے جس کا آسانی کے ساتھ مطالعہ کیا جا سکے اور اس کے مقابلے میں فقہ کی ضخیم کتابوں کے دیکھنے کی ضرورت نہ رہے۔ اس ضمن میں پہلی مساعی کا ذکر کرتے ہوئے اس کمشن یا مجلس نے صراحت کے ساتھ ابن نجیم [رک باں] کا ذکر کیا ہے۔ اس فقیہ کے سوانح حیات اس کی تصنیف البحر الرائق، طبع قاہرہ، ۱۳۳۳ء کے جزو اول کے آخر

میں ملتے ہیں (Dr. C. van Arendonk)۔ عام طور پر مؤلفین ضابطہ نے ان حنفی فقہا ہی کے خیالات کی پیروی کی ہے جو عصر حاضر کی زندگی اور کاروبار کی اشد ضروریات کے مطابق ہیں؛ تاہم اس مجلہ میں وضاحت کے ساتھ لکھ دیا گیا ہے کہ اس کے مقدمہ اور اس کی پہلی کتاب کے متعلق شیخ الاسلام اور دوسرے مشہور فقہاء سے بھی تصدیق حاصل کر لی گئی ہے۔

گو اس کے مختلف حصوں کی منظوری خط سلطانی کے ذریعے یکے بعد دیگرے حاصل کی گئی (جس میں رسمی طور پر دموجبنجہ عمل اولونہ لکھ دیا جاتا ہے)، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مجلہ بھی تمام معاملات متعلقہ کے لیے واحد سند تھا۔ قاضیوں کو اس معاملہ میں پوری آزادی حاصل تھی کہ حنفی فقہ کی کتابوں کے مطالعے کے بعد اپنے نتائج کا استنباط کریں اور یہ آزادی فی الحقیقت استعمال بھی کی جاتی رہی۔

مجلہ کے مقدمہ میں ایک سو دفعات تو ایسی ہیں جو اصول و قواعد سے متعلق ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے ابن نجیم اور اس کا (فقہی) دبستان مفصل بیان کر چکا ہے۔ اس کے بعد ۱۶ کتابیں (ابواب) ہیں، پہلی کتاب کا نام کتاب البیوع ہے، آخری چار کتابیں تعمیل اجرائے حکم اور طریقہ کارروائی کے متعلق ہیں۔ سارے ضابطے میں ۱۸۰۱ دفعات ہیں۔ ہر کتاب کے پہلے حصے میں قانونی اصطلاحات کی تعریفیں بیان کی ہیں اور بہت سی دفعات کے بعد ایسی مثالیں بھی دی ہیں جو فتاوے کے مجموعوں سے نقل کی گئی ہیں اور آخری دو کتابوں کی منظوری ۲۶ شعبان ۱۲۹۳ھ (۱۶ ستمبر ۱۸۷۶ء) کو ہوئی۔

مجلہ کا متن سب سے بڑے مجموعہ دستور میں شامل ہے (مقدمہ و کتاب ۱ تا ۸ جلد اول میں کتاب ۹ تا ۱۳ جلد ۲ میں؛ اور کتاب ۱۵ و ۱۶ جلد ۳ میں)۔ یہ کتاب مع شرح کئی بار مجلہ احکام عدلیہ شرعی کے نام سے بتالیف ایم ضیاء الدین (در سعادت، ۱۳۱۱ھ) شائع ہو چکی ہے اور اسی نام سے یہ تالیف اپنے وقت کے مشہور فقیہہ عاطف بے کے نام سے بھی شائع ہوئی (در سعادت مختلف حصوں میں ۱۳۲۸ء تا ۱۳۳۹ء؛ اس کے کئی حصے دوسری بار اور پہلا حصہ تیسری بار شائع ہوئے)۔ موخرالذکر شرح دفعہ ۱۳۳۸ سے آگے نہیں بڑھی۔ اس کا مکمل فرانسیسی ترجمہ G. Young : *Corps de Droit ottomann*، ج ۶، آکسفرڈ، ۱۹۰۶ء، ص ۱۷۰ تا ۴۴۶ میں موجود ہے۔ [مجلہ کا انگریزی اور اردو میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے]۔

چونکہ مجلس ملی کبیر نے ۱۷ فروری ۱۹۲۶ء کو ایک نیا ضابطہ قانون منظور کر لیا (قانون مدنی، قب *Orient moderno*، ۶ : ۱۳۳ ببعد) جو زیادہ تر ضابطہ سوئسزر لینڈ کے مطابق ہے، اس لیے مجلہ کی قانونی حیثیت باقی نہیں رہی ہے۔

(J. H. KRAMERS)

مِجْمَرَة : بخوردان، جَمْرَة سے مشتق، جس کے معنی انگارے کے ہیں۔ یہ برج مَذْبح کا عربی نام ہے جسے انگریزی میں Constellation of the Altar کہتے ہیں۔ یہ برج عَقْرب کے (جس کا انگریزی نام Scorpion ہے اور جسے بقول Aratus یونانی میں θυτηριον، اور بقول Cicero و Manilius وغیرہ لاطینی میں Ara کہتے ہیں) جنوب (یعنی Censer، یا بقول بطلیموس Ptolemy یونانی میں θυμιατηριον اور بقول Geminus لاطینی میں turibulum کے نام سے بھی معروف ہے)، جنوب میں واقع ہے۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wustenfeld، ۱ : ۳۱؛ (۲) L. Ideler : *Untersuchun-*

gen uber den ursprung und die bedeutung der sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۲۸۰؛ (۳) A. Hauber: Planetenkinderbilder und sternbilder، Strassburg ۱۹۱۶ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۹۔

(J. Ruska)

مَجْنُون : عربی، فارسی اور ترکی ادبیات میں المجنون، یعنی وہ شخص جس پر جنون کا سایہ ہو۔ "دیوانہ" کا لقب خاص طور پر قیس بن المُلوّح (دوسرے راویوں کے نزدیک اس کے باپ کا نام معاذ تھا) کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یعنی بنو عامر بن صَعْصَعَة کا مجنون جس کے لیلٰی سے عشق کا افسانہ تمام اسلامی دنیا میں مشہور ہے، یہ لیلٰی بنت سعد بھی اسی قبیلے کی ایک عورت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ قیس ۸۰ھ کے قریب فوت ہوا (فوات، بولاق، ۱۲۸۳ھ، ۲: ۱۷۲)؛ لیکن یہ بات مشتبہ ہے کہ مجنون کوئی تاریخی شخص بھی تھا اور اس خیال کی تائید قدیم زمانے کے اسلامی مؤرخین نے بھی کی ہے (الاغانی، ۱: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ قب ابن خلّکان طبع Wüstenfeld، عدد ۱۰۵، ص ۱۵۰، س ۸ اور ابن خلدون: مقدمہ، طبع Quatremère، ۲: ۱۹۶، س ۲ حاشیہ، الاغانی، ۱: ۱۶۹، س ۴، fr foot، جہاں مجنون کو ان تین آدمیوں میں شمار کیا گیا ہے جو کبھی معرض وجود ھی میں نہیں آئے) اور ابن الکلبی نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مجنون کی کہانی خیالی ہے اور جو اشعار اس نام سے منسوب کیے جاتے ہیں وہ بنو اُمیّہ کے ایک شخص کی جعلسازی ہے (وہی کتاب، ۱: ۱۶۷، س ۳ fr foot)۔ بعد کے شعرا نے اس قصے کو جن دلفریب تفصیلات سے مزین کر دیا ہے اگر اسے ان سے معرا کر دیا جائے تو ایک سادہ سی کہانی رہ جاتی ہے۔ قیس کی ملاقات لیلٰی سے عورتوں کی ایک جماعت میں ہوتی ہے، وہ اسے دیکھتے ھی اس پر عاشق ھو جاتا ہے اور اپنی اونٹنی کو ذبح کر کے اس کی دعوت کا اہتمام کرتا ہے۔ اس کے عشق کا جواب بھی ملتا ہے، لیکن لیلٰی کا باپ مجنون سے اس کی شادی کرنے سے انکار کر دیتا ہے اور چند ھی روز بعد وہ ورد بن محمد العقیلی کی بیوی بن جاتی ہے۔ قیس مایوسی کے عالم میں مخبوط الحواس ھو جاتا ہے اور اپنی عمر کے باقی ماندہ ایام تنہائی میں گزار دیتا ہے۔ وہ نجد کی وادیوں اور پہاڑیوں میں نیم برہنہ پھرتا رہتا ہے اور اپنے عشق کی نامرادی اور حرمان نصیبی کے متعلق اشعار کہتا رہتا ہے۔ اس دوران اسے صرف کبھی کبھار لیلٰی کے دیدار کا موقع بھی مل جاتا ہے، یہاں تک کہ وہ مر جاتا ہے۔ صحرائے عرب کی اس داستان عشق کو فارسی زبان کی رومانوی اور صوفیانہ شاعری کا ایک مقبول عام موضوع بنا دینے کا کام سب سے پہلے نظامی گنجوی نے شروع کیا جس کے خمسہ میں لیلی مجنون، تیسری مثنوی ہے۔ فارسی ادبیات میں اسی نام کی دوسری مشہور ترین مثنویاں امیر خسرو دہلوی، جامی اور ہاتفی کی ہیں۔ ترکی میں حمدی نے بھی لیلی ومجنون کا قصہ نظم کیا ہے (دیکھیے اس کا ملخص، در Gibb: History of Ottoman Poetry، ۲: ۱۷۵ تا ۱۹۰) اور فضولی نے بھی (وہی کتاب، ۳: ۸۵ تا ۸۸؛ ۱۰۰ تا ۱۰۳)۔ صوفی مصنفین کے نزدیک مجنون ایک ایسی روح ہے جو درد و غم، استغراق اور ترک لذات کے وسیلے سے وصال الٰہی کی آرزو مند ہے۔

مآخذ : (۱) Brockelmann: GAL، ۱: ۴۸؛ (۲) ابن قُتَیبہ: کتاب الشعر و الشعراء، طبع ڈخویہ، ص ۳۵۵ تا ۳۶۴؛ (۳) خزانة الادب، ۲: ۱۷۰ تا ۱۷۲؛ (۴) Browne: Literary History of Persia، ۲: ۴۰۶ ببعد، ۳: ۵۲۲ ببعد، ۴: ۲۲۹؛ (۵) Gibb: History of Ottoman Poetry، ببعد اشاریہ؛ (۶)

J. Atkinson : *Laili and Majnún*، نظامی گنجوی کے فارسی متن کا منظوم ترجمہ (لنڈن ۱۸۳۶ء، ۱۸۹۴ء، ۱۹۰۵ء)۔

(R. A. NICHOLSON)

⊗ **مَجُوس** : (ع) زرتشتیان؛ ایک یونانی لفظ μάγος (یہ از خود ایک ایرانی لفظ ہے اور فارسی قدیم کے ''مگش'' و فارسی جدید کے مُغ کو ظاہر کرتا رہا ہے) جو سریانی زبان کے ذریعے عربی میں رائج ہوا۔ عربی لغت نویسوں کے نزدیک لفظ مجوس لفظ یہود کی طرح اسم جمع ہے۔ اس کا واحد مجوسی استعمال کیا جاتا ہے ۔ مجوس کے مذہب کو ''المَجُوسِیّۃ'' کہتے ہیں۔ ارباب لغت مادہ مجس سے باب تفعیل میں مَجَّس اور باب تفعّل میں تمجّس بنا لیتے ہیں (دیکھیے : لسان العرب، بذیل مادہ) ایک نظم میں جو لسان اور تاج العروس میں نقل کی گئی ہے ایک ترکیب نارِ مَجُوس پائی گئی ہے ۔

لغت کی رو سے لفظ مَجُوس اسم معرفہ ہے اور ''مِنج گُوش'' سے مشتق ہے اور اہل لغت کے نزدیک عربی لفظ صَغیر الأُذُنین (چھوٹے کانوں والا) کا فارسی مترادف ہے ۔ منج کوش زرتشت نہیں بلکہ یہ شخص اس سے پہلے گزر چکا ہے۔ [کہا جاتا ہے کہ] پہلے پہل اس نے مجوسیوں کا مذہب جاری کیا ۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ادبیات عربی میں لفظ مجوس شمالی یورپ یعنی سکنڈے نیویا کے باشندوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے (دیکھیے Dozy : *Recherches*، ۲ : ۲۵۰، وغیرہ، تکملہ، شمارہ ۲۳، ص lxxvi *Rerum normannicorum fontes arabic collegit et ed.* A. Seipple، Christiania ۱۸۹۶ء) .

قرآن مجید میں لفظ مجوس ایک دفعہ آیا ہے [ارشاد ہے : اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ هَادُوْا وَ الصّٰبِئِیْنَ وَ النَّصٰرٰی وَ الْمَجُوْسَ وَ الَّذِیْنَ اَشْرَکُوْا ۔ (۲۲ [الحج] : ۱۷)، یعنی بیشک جو لوگ ایمان لائے اور جو لوگ یہودی، صابئی، نصاری اور مجوسی ہوئے اور جو لوگ مشرک ہیں) ، اس آیت کے ساتھ ۲ [البقرۃ] : ۶۲ اور ۵ [المآئدۃ] : ۶۹ کا مقابلہ ضروری ہے ۔ ان میں تین مقامات پر اہل کتاب [رُکّ بآں] کا ذکر ہے، لیکن صرف سورۃ ۲۲ [الحج] : ۱۷ ایسی ہے جس میں مجوسی کا نام بھی مذکور ہوا ہے، مگر اسی آیت میں مشرکین کا ذکر بھی آیا ہے جو کسی حالت میں اہل کتاب کی اصطلاح میں شامل نہیں کیے جا سکتے .

اب شریعت اسلام میں جیسے کہ معلوم ہوگا زرتشتیوں کا ذکر ایسے کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اہل کتاب ہیں ، لیکن یہ نظریہ قرآن مجید کی محولہ بالا آیت پر مبنی نہیں کیا جا سکتا ۔ نیز مفسرین (۱) البیضاوی : طبع Fleischer ص ۶۲۹؛ (۲) الزمخشری : کشاف، ص ۹۰۱؛ (۳) الرازی : مفاتیح الغیب، ۳ : ۵۵۰؛ (۴) النیشاپوری بحاشیہ الطبری : تفسیر طبع قاہرہ، ۱۷ : ۷۳ وغیرہ ایسا کوئی اشارہ نہیں کرتے جو اس امر پر دلالت کرے کہ نظری حیثیت سے مجوس اہل کتاب ہیں ۔ الرازی کہتا ہے کہ مجوس کسی حقیقی نبی کے پیرو نہیں، بلکہ صرف ایک متنبّی کے پیرو ہیں۔ اس کے ان الفاظ سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ مجوس کو حقیقی اہل الکتاب اور مشرکین کے بین بین ایک درمیانی امت سمجھتا ہے ۔ بقول النیشاپوری مجوس، جو دو خداؤں پر ایمان رکھتے ہیں ، ان کا نبی بھی حقیقی نبی نہیں، بلکہ ایک متنبی ہے ۔ اس کے برعکس مشرکین کا نہ تو کوئی نبی ہے اور نہ کوئی مقدس کتاب ۔ عربی کی تاریخی کتب میں بعض اوقات ایرانی زرتشتیوں کو خود مشرک لکھا گیا ہے، مثلاً البلاذری، طبع de Goeje، ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۸۰، ۳۸۷

(مشرک)، ص ۴۰۷ (کفار)۔

حدیث شریف میں جو شرع اسلامی کے اصل الاصول کی حامل ہے، مجوس کے بارے میں خصوصی طور پر کچھ زیادہ مذکور نہیں (A. J. Wensinck: *Handbook of early Muhammadan Tradition*، [نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ المجوس]۔ مجوس کے بارے میں حدیث کا لب لباب یہ ہے کہ مجوسی اہل کتاب تو نہیں، لیکن بعض معاملات میں ان سے اہل کتاب جیسا سلوک کرنا چاہیے اور نتیجہ یہ کہ ان کے لیے جزیہ ادا کرنا لازمی ہے۔ عملی طور پر مسلمانوں کا ترقی پذیر حکومتی اقتدار اس کے سوا کوئی اور طریقہ اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ کتب حدیث میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی روایت مذکور ہے رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مجوس سے جزیہ قبول فرمایا۔ [ابو عبید القاسم بن سلّام (کتاب الاموال، ۱ : ۱۵۰، اردو ترجمہ) کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مجوس کو خط لکھا کہ جو اسلام لے آئے گا اس کا اسلام قبول کر لیا جائے گا اور جو اسلام نہیں لائے گا اس پر جزیہ لگا دیا جائے گا، نہ اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا اور نہ ان کی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا]۔ گو حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بحرین کے زرتشتیوں کے سامنے پیش نہاد کی تھی کہ وہ اسلام اور جزیہ میں سے جس چیز کو چاہیں قبول کر لیں۔ بعد ازاں یہ حدیث بطور سند تسلیم ہوئی [دیکھیے ابو داؤد، ۳ : ۳۴۴، عدد ۳۰۴۴، مطبوعہ حمص، ۱۹۷۱ء]۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ نے اس روایت کا اظہار اس وقت کیا جبکہ خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کو مجوسیوں سے جزیہ قبول کرنے کے بارے میں تردد پیدا ہوا (دیکھیے البلاذری: طبع de Goeje [illegible] حضرت عبدالرحمٰن کے بیان کے مطابق نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا تھا: سُنُّوا بِھِم سُنَّۃَ اَھلِ الکِتَاب، یعنی ان سے اہلِ کتاب کا سا سلوک کرو۔ ایک اور روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنی وفات سے ایک سال پہلے مجوس کے متعلق جزء بن معاویہ [عمّ احنف] کو تحریری ہدایت بھیجی کہ [جس مجوسی نے اپنے کسی ذی محرم سے شادی کر رکھی ہو تو اسے اس سے جدا کر دو] اور کھانے کے وقت انہیں زمزمہ سے منع کر دیا جائے [البخاری، ۲ : ۲۹۱، کتاب ۵۸، باب ۱]۔ جزء نے ان احکام کی تعمیل کرنی شروع کر دی [ابو عبید: کتاب الاموال، ص ۱۰۵] اور حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ لینے سے انکار کر دیا تاآنکہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ بیان کر دیا کہ حضرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے [ھَجَر] کے مجوس سے جزیہ قبول کیا (دیکھیے ابوداؤد: محلّ مذکور؛ (۲) ابن حنبل: مسند، ۱ : ۱۹۳، تا ۱۹۵؛ (۳) البخاری: صحیح [مطبوعہ لائیڈن، ۲ : ۲۹۱]، و قاہرہ ۱۳۵۴ھ، ۲ : ۱۴۳ ببعد۔ علاوہ ازیں البخاری نے [۲ : ۱۵۰، لائیڈن، ۲ : ۲۹۲] مندرجہ ذیل روایت بھی نقل کی ہے جو [حضرت مغیرہ بن شعبہ نے عامل کسریٰ کے سامنے بیان کی]: ''ہمارے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حکم دیا ہے کہ تمھارے ساتھ جنگ کریں یہاں تک کہ تم صرف اور صرف اللہ تعالٰی کی عبادت کرنے لگو یا جزیہ ادا کرو''۔ یہاں بھی پہلے کی طرح مجوس کو اہل الکتاب کے ہم پایہ رکھا گیا ہے۔ زرتشتیوں کے متعلق جو احادیث بیان کی گئی ہیں ان کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ اسلامی حکومت میں زرتشتیوں کی حیثیت متعین کر دی جائے۔ [صحابہؓ کا [illegible] عہد ابوبکرؓ میں

حضرت خالد بن ولیدؓ نے مجوس کو خط لکھا، جس میں ان سے جزیہ کا مطالبہ کیا گیا (کتاب الاموال، ۱ : ۱۵۳) ۔ اسی بنا پر ابو عبید القاسم نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ لینا قرآنی فیصلہ اور مجوس سے جزیہ لینا سنت رسول ہے (کتاب الاموال، ۱ : ۱۵۳ تا ۱۵۵) ۔ علاوہ ازیں الدارمی (فرائض، باب ۴۳) میں ایک ایسی روایت ہے جو زرتشتیوں کی موروثی جائیداد کو بھی منضبط کرتی ہے (لیکن یہ بالکل صاف اور واضح نہیں) ۔ مجوس کے متعلق بعض دیگر احادیث بھی نقل کی گئی ہیں، لیکن وہ چنداں اہم نہیں، لسان؛ ۸ : ۹۹؛ Lane : *Lexicon*، بذیل مادہ قطرہ، مقالہ قدریہ ۔ [انہیں روایات پر اعتماد کرتے ہوے فقہا نے مجوس کی بابت یہ جچی تلی رائے قائم کی، المجوس لهم شبه کتاب و لیسوا من اهل کتاب (معجم الفقه الحنبلی، مطبوعہ کویت، ۲ : ۸۴۳)، یعنی وہ اہل کتاب کی طرح ہیں، مگر خود اہل کتاب نہیں ہیں ۔ بنابریں ان کے ذبیحہ اور عورتوں کے حلال ہونے کے سوا، جو قرآن میں صرف اہل کتاب سے مختص کیے گئے ہیں، ان سے تمام سلوک اہل کتاب جیسا کیا جائے گا ۔ وہ ذمی بن کر رہ سکتے ہیں، ان سے جزیہ قبول کیا جا سکتا ہے، انہیں مملکت اسلامی میں بیع و شراء کی اجازت ہے وغیرہ وغیرہ؛ [دیکھیے نیز عبدالماجد دریابادی : تفسیر، ۶۸۰].

زرتشت کے متعلق اہل اسلام کی روایات ان کے اس خیال کے مطابق ہیں کہ زرتشتی مشابہہ اہل کتاب ہیں ۔ الطبری بیان کرتا ہے کہ زرادشت بن اِسفیمان (اسفیمان اوستائی سپیتما کا معرّب جو اس خاندان کے جدّ کا نام ہے جس کی نسبت زرتشت سے ہے) نے نبوت کا دعوی اس وقت کیا جب کہ شاہ بشتاسب (اوستائی وشتاسپہ) کی سلطنت کے تیس سال گزر چکے تھے (۱ : ۶۷۵) ۔ بعد وہی مؤرخ ہشام بن محمد الکلبی سے روایت کرتا ہے کہ زرادشت، جسے مجوس اپنا نبی مانتے ہیں، علماے اہل کتاب کے نزدیک فلسطین کا ایک باشندہ تھا اور یرمیاہ نبی کے ایک حواری کا نوکر تھا ۔ اس نے اپنے آقا کے ساتھ دغا کیا، جس نے اسے بددعا دی اور وہ جذامی ہو گیا ۔ زرادشت تب آذربیجان میں چلا گیا اور اس نے اس مذہب کی اشاعت شروع کی جسے مجوسیہ کہتے ہیں ۔ بعدازاں وہ بلخ گیا جہاں بشتاسب رہتا تھا ۔ اس بادشاہ نے زرادشت کا مذہب قبول کر لیا اور اپنی رعایا کو مجبور کیا کہ وہ اس مذہب کو اختیار کریں (۱ : ۶۴۸؛ نیز دیکھیے الثعالبی : *Histoire des rois des Perses*، طبع Zotenberg، ص ۲۵۶).

الطبری کی تصنیف میں اسی طرح ایک اور روایت بھی محفوظ ہے جو زرادشت کو ایک یہودی نبی سمی (اعراب غیر یقینی)، کا ہمعصر بیان کرتی ہے ۔ مؤخرالذکر کو بشتاسب کی طرف بھیجا گیا تھا ۔ اس کے دربار میں وہ زرادشت اور حکیم جاماسب (اوستائی : جاماسپہ، وشتاسپہ کا وزیر اور زرادشت کا داماد) سے ملا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ زرادشت نے اس کے مذہبی عقائد کو، جنہیں وہ عبرانی زبان میں بیان کرتا تھا، فارسی میں قلمبند کر لیا ۔ بشتاسب اور اس کا باپ لہراسب (اوستائی : اَوروَطسپہ) سمی اور زرادشت کے اعلان مذہب سے پہلے صابئی، یعنی ستارہ پرست تھے، (الطبری، ۱ : ۶۸۳ و ۶۸۱) ۔ ایک روایت کے رُو سے زرتشت کو ایک مرتد یہودی بتایا گیا ہے اور دوسری روایت میں وہ ایک عبرانی نبی کے ساتھ متفقہ طور پر کام کرتا تھا ۔ حدیث میں ابن عباس کا قول ہے : ”جب عجمیوں کا نبی مر گیا تو ابلیس نے ان کے لیے مجوس کا عقیدہ واجب ٹھیرایا (اِنّ اهل فارس لمّا مات نبیّهم کتب لهم ابلیسُ المجوسیة،

ابوداؤد: السنن، کتاب الخراج، باب ۲۹ = ۲ : ۳۰).

البتہ بعض عربی مصنفین زرتشت اور اس کے مذہب کے متعلق بہتر واقفیت رکھتے تھے، دیکھیے مثلاً البلاذری، [فتوح البلدان]، طبع ڈخویہ، ص ۳۳۱، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ مجوس کے نظریے کے مطابق زردشت آرمیہ سے آیا اور خصوصاً الشہرستانی: کتاب الملل (مطبوعہ Cureton، ص ۱۸۲ وغیرہ)، جس کا علمی مقالہ ان خیالات کے علم پر کسی قسم کا اضافہ نہیں کرتا جو مذہب زرتشتی کے متعلق فقہا کے درمیان رائج ہیں۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ الشہرستانی جس کی ایرانی ماخذ سے حاصل کردہ معلومات جامع اور مختصر ہیں، وہ زرتشت اور مجوس کے بالعموم صحیح حالات بیان کرتا ہے۔ مؤخرالذکر کو وہ تین اہم فرقوں میں تقسیم کرتا ہے یعنی کیومرثیہ، زروانیہ اور زرادشتیہ۔ اس کے نظریے کے مطابق مؤخرالذکر زرتشت کے اصلی پیرو ہیں۔ وہ بجا طور پر بیان کرتا ہے کہ مجوس اہل الکتاب نہیں ہیں، لیکن ثنویوں کی طرح ان کے پاس بھی الہامی صحیفہ کی طرح کی کوئی چیز موجود ہے (شبہة کتاب، ص ۱۷۹)۔ فرقہ مجوسیہ کے عروج سے پہلے اہل فارس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مذہب کے پیرو تھے۔

اسلامی فتوحات کے دوران میں جو سلوک زرتشتیوں کے ساتھ روا رکھا گیا اس کے متعلق حسب ذیل مواد پیش کیا جا سکتا ہے۔

البلاذری (ص ۶۹) کے مطابق اہل یمن کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ظہور قدسی کا پتا چلا تو انھوں نے اپنے وفود خدمت نبویؐ میں بھیجے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اہل یمن کی صلح کی پیشکش کو شرف قبول بخشا اور باہمی رضا مندی سے ایک صلح نامہ طے پا گیا؛ چنانچہ آپ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس عہد نامے کے مطابق اس ملک میں اپنے سفیر بھیجے جنھوں نے دیگر امور کی انجام دہی کے ساتھ ان لوگوں سے جزیہ بھی فراہم کرنا تھا جو عیسائی، یہودی یا مجوس رہنے کو ترجیح دیتے تھے (البلاذری، ص ۶۹)۔ الیمن کے زرتشتیوں (المعروف بہ ابناء) کو ان عجمیوں کی اولاد بتایا جاتا ہے، جو وھرز کی فوج میں فارس سے آئے تھے۔ یہ فوج خسرو اوّل کے حکم سے سیف بن ذی یزن کو اس ملک میں واپس لائی تھی۔ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے الاسود [العنسی] الکذّاب کے خلاف یمن میں فوج روانہ کی تو اس کے سالار کو سفارشاً صلاح دی کہ وہ ان زرتشتیوں کو اپنا طرفدار بنانے کی کوشش کرے؛ کیونکہ الأسود ان کے ساتھ ظالمانہ سلوک کرتا تھا۔ ان مجوسیوں میں سے ایک مجوسی بنام فیروز بن الدیلمی پیش ازیں مشرف باسلام ہو چکا تھا۔ ابناء کے ممتاز ترین آدمی داذویہ (داذُوَیہ) نے بھی اسلام قبول کر لیا اور اس کی تلقین پر باقیماندہ ابناء بھی مسلمان ہو گئے۔ الاسود کی سرکوبی میں انھوں نے بڑی سرگرمی سے مدد دی۔ اس طرح الیمن میں مجوس کے ساتھ اہل الکتاب کا سا سلوک کیا گیا جس کے نتیجے میں وہ خود بخود بلا جبر و اکراہ مشرف باسلام ہو گئے۔

(۲) عُمان: ایک روایت ہے کہ حضرت نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ابو زید [الانصاری الخزرجیؓ] کو حکم دیا کہ عمان کے مسلمانوں سے صدقہ اور اسی ملک کے مجوس سے جزیہ لے (البلاذری، ص ۷۷) [چنانچہ یہاں بھی اہل اسلام کے عمدہ برتاؤ کے سبب مجوس مشرف باسلام ہو گئے]۔

(۳) بحرین: ۶۲۹–۶۳۰ میں حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے العلاءؓ بن

عبداللہ الحضرمی کو بحرین کی طرف بھیجا [تاکہ وہ وہاں کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دیں؛ چنانچہ] اس ملک کے کثیر التعداد عربوں نے اسلام قبول کر لیا اور اسی طرح اس ولایت کے صدر مقام ہَجَر کا عجمی مرزبان سِیبُخت اور بعض دیگر زرتشتی بھی مسلمان ہو گئے، مگر اس ملک کے بیشتر مجوس اپنے مذہب پر قائم رہے اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح، جنھوں نے بحرین میں اسلام قبول نہیں کیا تھا، جزیہ ادا کرنا پڑتا تھا (البلاذری، ص ۷۸)۔ حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں بحرین میں بغاوت ہو گئی اور مجوس نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ بغاوت حضرت عمرؓ کی خلافت سے پہلے فرو نہ ہوئی، (کتاب مذکور، ص ۸۵).

(۴) ایران: ایران میں مجوس کی خصوصیات کو قلمبند کرنے سے پیشتر یہ لکھا جا سکتا ہے کہ آرمینیہ میں مجوس کے ساتھ یہودیوں اور نصاریٰ کی طرح برتاؤ کیا گیا تھا۔ گو ان کو جزیہ تو دینا پڑتا تھا، لیکن وہ جان و مال کے تحفظ کی رعایت سے بہرہ اندوز تھے۔ جب دَبِیل (دَوِن) کے شہر نے حَبِیب بن مَسْلَمَۃ کے آگے ہتھیار ڈالے تو طے شدہ شرائط میں نصاریٰ، یہود اور مجوس کو یکساں شمار کیا گیا۔ شرائط میں یہ بھی مذکور ہے کہ کنائس اور بِیَع (معابد) اصلی متقلین ہی کی تحویل میں رہیں گے۔ خیال کیا جا سکتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق، جو خاص طور پر یہود و نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، زرتشتیوں کے آتشکدوں پر بھی کیا گیا تھا.

ایران میں جو مقامات خود بخود اطاعت کر لیتے تھے ان پر جزیہ اور خراج لگا دیا جاتا تھا (یہ دونوں اس وقت اکثر حالات میں بالعموم ''باج'' کی مترادف اصطلاحات تھیں)، لیکن دیکھیے البلاذری، ص ۳۱۳، جہاں جزیہ = محصول (لی کس) اور خراج = زمین کا لگان) سمجھنا چاہئے۔ اس طرح باشندوں کو ذمی بنا لیا جاتا تھا گویا وہ درحقیقت اہل الکتاب تھے۔ مسلمانوں کا طرز عمل یہی تھا مثلاً حسب ذیل مقامات پر: مِہرُود اور البَنْدَنِیجِین (البلاذری، ص ۲۶۵)، حُلوان، قَرْماسِین (کتاب، مذکور، ۳۰۱)، نہاوند، (کتاب مذکور، ۳۰۶)، دینور، سِیروان، الصَّیمَرۃ (کتاب مذکور، ۳۰۷)، ہمذان (کتاب مذکور، ۳۰۹، ۳۱۲ ببعد)، اہواز (کتاب مذکور، ۳۷۷)۔ ان مقامات پر جنگی قیدی حضرت عمرؓ کے حکم سے رہا کر دیے گئے تاکہ وہ کاشتکاری کریں اور خراج ادا کرتے رہیں۔ جُندَیسابور (کتاب مذکور، ص ۳۸۲) جُرّہ، اَرَّجان، شیراز، دَرابجِرد، (کتاب مذکور، ص ۳۸۸۔ دَرابجرد کے مقام میں ایک زرتشتی موبد الہِربَذ شہر کا اعلیٰ حاکم تھا (اور اسی نے مسلمانوں سے مصالحت کی تھی)، طَبَس اور کُرَین (ص ۴۰۳)۔ انھوں نے حضرت عمرؓ کے ساتھ عہد نامہ طے کیا جس کی بعدازاں، حضرت عثمانؓ بن عفان نے توثیق کی؛ نیشا پور، نَسا (کتاب مذکور، ص ۴۰۴)، طُوس (کتاب مذکور، ص ۴۰۵)، ہرات، بَادْغِیس اور بُوشَنْج (کتاب مذکور ص ۴۰۵)؛ مرو (کتاب مذکور، ص ۴۰۵ ببعد)۔ اصطلاح (صَالَحُوہ علی درہم)، جو ہمارے مآخذ میں بکثرت آتی ہے باج کے معنی میں سمجھنی چاہیے۔

جب زرتشتیوں کو ذمی قبول کر لیا گیا تو ان کے مذہبی رسم و رواج کا احترام [بھی کیا جاتا تھا]۔ اس طرح الفرخان نے مسلمانوں کو رے اور قومس کے باشندوں کی طرف سے پانچ لاکھ درہم ادا کیے اور مسلمانوں نے وعدہ کیا کہ دیگر امور کے ساتھ ان کے کسی آتشکدے کو بھی برباد نہیں

کیا جائے گا (کتاب مذکور، ص ۳۱۸)۔ جب آذربیجان باجگزار بن گیا تو وہاں کے مرزبان نے عربی سپہ سالار کے ساتھ جو عہد نامہ طے کیا اس میں ایک شرط یہ بھی تھی کہ ان کے کسی آتشکدے کو تباہ نہ کیا جائے گا اور خاص طور پر شیز کے باشندوں کو رقص و سرود کے تیوہاروں اور دیگر رسموں کی ادائی سے روکا نہیں جائے گا (کتاب مذکور، ص ۳۲۶)۔ یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں کہ اہل عرب کے ورود کے بعد ان ممالک میں جہاں زرتشتی رہتے تھے، جلد ہی مسجدیں تعمیر ہونے لگیں، جن کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان فاتح وہاں نماز پڑھا کریں۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے جو مسجد المدائن میں تعمیر کی، وہ السّواد میں اس نوعیت کی قدیم ترین عمارت تھی (کتاب مذکور، ص ۲۸۹)۔ حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں ایک مسجد رے میں تعمیر ہوئی۔ بعدازاں المنصور کے عہد میں اسی شہر میں ایک مسجد جامع ۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء میں المہدی کے فرمان سے تعمیر ہوئی جو بعد میں خلیفہ بنا (کتاب مذکور، ص ۳۰۹)۔ عثمان بن ابی العاصؓ فاتح تَوَّج نے اس مقام پر ایک مسجد عربوں کی آبادی کے لیے تعمیر کروائی، جنھیں وہ وہاں لے گئے تھے (وہی کتاب مذکور، ص ۳۸۶) [ماخذ میں متعدد مساجد بنانے کا ذکر ہے: وبنی بہا المسَاجد)۔ آرجان میں ایک اور مسجد وہاں کے عامل الحکم بن نُہیک الہُجَیمی نے بنوائی (کتاب مذکور، ص ۳۹۲)۔

فتوحات کے دوران میں کثیر التعداد زرتشتی مشرف با سلام ہو چکے تھے جیسے کہ T. W. Arnold (*The Preaching of Islam*، ص ۱۷۷ وغیرہ) رقمطراز ہے کہ بہت سے وجوہ کی بنا پر عجمیوں کو اپنا مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا چنداں مشکل نہ تھا۔ مزید برآں جزیہ، جس کی ادائیگی زرتشتیوں کے لیے لازمی تھی ان اشخاص سے طلب نہیں کیا جاتا تھا جو مسلمان ہو جاتے تھے۔ جنگ جلولاء کے بعد بہت سے دھقانوں نے اسلام قبول کیا (البلاذری، ص ۲۶۵)۔ برخلاف اس کے ابو موسی الاشعریؓ نے اصفہان کے باشندوں کو اسلام کی دعوت دی؛ انھوں نے جزیہ کی ادائی کو ترجیح دی، لیکن اسی شہر کے بعض امرا مسلمان ہو گئے، لہذا وہ صرف خراج (اراضی کا لگان، کتاب مذکور، ص ۳۱۲) ادا کرتے تھے۔ [مقالہ نگار کا خیال، کہ جزیہ کی ادائی مجوس کے لیے اسلام کا باعث بنی، غلط مفروضات پر مبنی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ غیر مسلموں کو غیر مسلم رہنے کی صورت میں ایک قلیل سی رقم جزیہ [رکّ باں] کی صورت میں ادا کرنا پڑتی تھی۔ جب کہ اسلام قبول کرنے والوں کو زکوٰۃ، عشر اور خراج وغیرہ کی صورت میں اس سے کئی گنا زیادہ اخراجات برداشت کرنا پڑتے تھے۔ اس بنا پر مجوس کے قبول اسلام کی وجہ صرف اور صرف اسلام کی صداقت اور مسلمانوں کا ان سے بہتر سلوک تھا] (دیکھیے T. W. Arnold: *The Preaching of Islam*، ص ۱۸۱)۔

البتہ اس زرتشتی کو [ہر غیر مسلم کی طرح] جو پہلے مسلمان ہو کر بعد ازاں مرتد ہو جاتا تھا موت کی سزا دی جاتی تھی، مثلاً مَیسان کے ایک دھقان کے ساتھ یہ حادثہ پیش آیا، جسے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ نے قتل کروایا (کتاب مذکور، ص ۳۴۳)۔ اسلام کی ترقی کی اور مثالیں ہمیں آذربیجان کی حالات سے دستیاب ہوتی ہیں۔ جب الاشعثؓ پہلی دفعہ اس ملک کے عامل مقرر ہو کر آئے، تو انھوں نے عرب آباد کاروں کو جنھیں وہ خود اس ملک میں لائے تھے، یہ حکم دیا کہ وہ اس ملک کے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیں۔ یہ کوششیں بارآور ثابت ہوئیں۔

کیونکہ الاشعثؓ جب دوسری دفعہ حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں آذربیجان کے عامل ہو کر گئے تو انہوں نے دیکھا کہ وہاں کی کثیر التعداد آبادی مسلمان ہو چکی ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲۸ ببعد).

فتح اسلام کے بعد بھی زرتشتیوں کا مذھب ایران میں قائم رہا ۔ المسعودی کے قول کے مطابق تقریبًا تمام ایرانی صوبوں میں آتشکدے پائے جاتے تھے ۔ وہ کہتا ہے (طبع Barbier de Meynard، ۴ : ۸۶) کہ مجوس عراق، فارس، کرمان، سجستان، خراسان، طبرستان، الجبال، آذربیجان، اران (وہ ان پر ھند سند اور چین کا اضافہ بھی کرتا ہے) میں آتشکدوں کی تعظیم و تکریم کرتے ھیں۔ قرون وسطی کے جغرافیہ دان، جو ایران کے اکثر شہروں کے آتشکدوں کا ذکر کرتے ھیں، المسعودی کے اس عمومی بیان کی پوری تائید کرتے ھیں۔ قرون وسطی کے مسلمانوں میں مذھبی رواداری بہت زیادہ تھی.

براؤن کے بقول فارس میں پانچ دُخمہ ھیں (برج نما عمارات جہاں زرتشتی اپنے مُردوں کو اس غرض سے رکھتے ھیں کہ انھیں شکاری پرندے کھا جائیں)۔ ان میں سے ایک تہران کے جنوب میں ہے اور دو کرمان میں اور دو یزد میں ھیں.

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران میں یزد کے مقام پر گبروں کی حالت اچھی نہ تھی ۔ یزد میں گبروں کو یہود و نصاری کی بہ نسبت زیادہ حقارت کی نگاھوں سے دیکھا جاتا تھا ۔ کرمان میں گبروں کے ساتھ یزد کی بہ نسبت بہتر سلوک کیا جاتا تھا.

مآخذ: فارسی زرتشتیوں نیز گبری کے متعلق خصوصًا دیکھیے K. Handank کا مقدمہ برائے O. Mann : *Die Mundarten von khunsar*، ص xvii ببعد)؛ دیگر مآخذ مقالہ کرمان میں مذکور ھیں.

(V. F. Büchner)

المجُوس : المغرب اور مسلم اندلس کے مؤرخین مجوس کا جنسی نام (''بے دین، آتش پرست) سکینڈینیویا Scandinavia کے ان بحری ڈاکوؤں کے لیے استعمال کرتے ھیں جنھیں انگلستان میں Northmen (Norsemen) کہتے تھے، نیز فرانس کے نارمنوں (Normans) کے لیے بھی، جنھوں نے قرون وسطی میں بارھا اسلامی سرحدوں پر حملہ کرنے اور ساحل پر اترنے کی کوشش کی.

اندلس پر "Northmen" نے پہلا حملہ ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء میں کیا ۔ ذوالحجہ ۲۲۹ھ / اگست ـ ستمبر ۸۴۴ء میں ۵۴ بڑے جہازوں کا ایک بیڑا جس کے ھمراہ تقریبًا اتنی ھی جنگی کشتیاں تھیں لزبن Lisbon [لِزْ بَن] کے سامنے آ کر لنگر انداز ھوا اور ان پر جو فوج تھی وہ دریاے تاجہ Tagus کے دھانے پر اتری ۔ خلیفہ عبدالرحمن ثانی نے والی لزبن وھبُ اللہ بن حزم کی اطلاع پر اپنے ساحلی صوبوں کو یہ ھدایت کی کہ وہ اچانک حملوں کی روک تھام کریں ۔ نارمن فوجوں نے [والی] لزبن سے قادس چھین لیا، پھر صوبۂ شَذُونہ Sidona پر قبضہ کیا اور آخر بکم اکتوبر ۸۴۴ء کو اشبیلیہ کو (Seville) بھی ایک طوفانی حملہ کر کے فتح کر لیا، تاآنکہ نومبر میں ان کی سرکوبی کے لیے مسلم فوجیں بھیجی گئیں ، جنھوں نے انھیں اپنے جہازوں میں پناہ لینے پر مجبور کر دیا ۔ اسی دوران میں ان کی دوسری ٹولیوں نے لزبن سے لے کر [راس] ٹریفالگر Trafalgar [قادس اور جبل الطّارق کے درمیان] تک سارے ساحل کو نذر تیغ و آتش کر دیا اور ایک ٹولی افریقیہ میں اس جگہ جا پہنچی جہاں کچھ مدت بعد ایک چھوٹا سا قصبہ آصیلا Arzila، آباد

کیا گیا، لیکن اس علاقے کے بربروں کی آمد پر انھیں جلد ہی وہاں سے بھاگنا پڑا۔

اس حملے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نورس Norse لٹیروں کے سردار نے خلیفہ عبدالرحمٰن ثانی کے پاس ایک سفیر بھیجا تاکہ وہ مصالحت کی پیش کش کرے۔ اموی سلطان نے اس کی درخواست قبول کر لی اور اپنے شاہی عملے کے ایک مدبّر یحیٰی بن الحَکَم الجَیّانی کو جو الغزال کے لقب سے مشہور تھا عہد نامے کی شرائط طے کرنے کے لیے بھیج دیا۔ الغزال شِلب Silves پہنچ کر ایک جہاز میں سوار ہوا جس نے کئی حادثوں اور افتادوں کے بعد اسے نارس Norse سردار کے پاس پہنچا دیا۔ الغزال پورے بیس مہینے کی غیر حاضری کے بعد اپنے آقا کی خدمت میں واپس پہنچا۔ ابن دِحْیَہ نے الغزال کے دوست وزیر تمّام بن عَلْقَمہ سے اس سفارت کا حال سن کر مرتّب کیا تھا جو ہمارے استفادے کے لیے محفوظ ہے۔

پندرہ برس بعد ۲۴۴ھ / ۸۵۸ء میں اندلس اور المغرب پر نارس قوم نے پھر حملہ کیا، جس کا حال ابن القُوطِیَّہ، البکْری اور ابن عِذاری نے لکھا ہے۔ یہ حملہ کئی سال تک یعنی کم از کم ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء تک جاری رہا۔ Northmen نے سب سے پہلے مراکو کے شہر نکُّور پر قبضہ کیا؛ اس کے بعد وہ وادی الکبیر (Guadalquivir) کے دہانے پر آدھمکے، لیکن انھیں کامیابی نہ ہوئی، پھر انھوں نے الجزیرہ Algeciras پر قبضہ کر لیا، جہاں انھوں نے جامع مسجد کو جلا دیا۔ اس کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ان کی خلیفہ محمد بن عبد الرحمٰن کے بیڑے سے ایک بحری جنگ بھی ہوئی۔

اس کے بعد جو حملے ہوئے ان کی تفصیلات ہمارے پاس موجود ہیں۔ ۳۵۵ھ/۹۶۶ء میں اہل ڈنمارک نے جو نارمنڈی Normandy کے پہلے ڈیوک کی امداد کو آئے تھے، رچرڈ اوّل Richard کے خود غرضانہ مشورے سے اسلامی اندلس کے خلاف ایک مہم بھیجی۔ یہ جنگ تین برس تک جاری رہی۔ حملہ آور، جنھیں عرب مؤرخین ہمیشہ مجوس ہی لکھتے ہیں، پہلے پہل قصر ابی دانس (Alcacerdo Sal) پر نمودار ہوئے اور لزبن کے نواحی علاقے میں اتر کر اسے ویران کر دیا۔ خلیفہ الحکم نے ان کے خلاف اشبیلیہ سے ایک بحری بیڑا بھیجا جس کا تصادم ان کے بیڑے سے دریاے تاجہ Tagus کے دہانے پر ہوا۔ اسی وقت لزبن کے قریب ایک لڑائی خشکی پر بھی ہوئی جس میں مسلمانوں کو شکست ہوئی۔ اب اہل ڈنمارک نے اپنی کوششیں جلیقیہ Galicia تک وسیع کر دیں اور ۹۷۰ء میں St. Iago da Campostello پر قبضہ کر لیا۔ اگلے سال انھوں نے پھر اسلامی اندلس پر حملہ کیا، لیکن چونکہ جزیرہ نما کے شمال میں بےحد نقصانات اٹھانے کی وجہ سے وہ بہت کمزور ہو چکے تھے، اس لیے انھیں کسی جگہ خشکی پر اترنے کی ہمت نہ ہوئی۔

اس کے بعد کی صدی میں شہر بربشتر (Barbastro) کی شاندار فتح کو بھی عرب مجوسیوں (اس نام کے ساتھ زیادہ صحیح نام اُلاُرْدمانیون = Alordomani بھی استعمال ہوا ہے) ہی سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ شہر ارغون Aragon کی سرحد پر سرقسطہ (Saragossa) کے شمال مغرب میں تھا۔ مؤرّخ ابن حَیّان نے اس کا مفصل حال لکھا ہے جو ابن عِذاری کی کتاب میں محفوظ ہے۔ ایک اور نارمن مہم کے دوران، جس میں فرانس کے سورماؤں نے بھی حصہ لیا اور جو بظاہر Guillaume de Montreuil کے زیر قیادت تھی بربشتر کا شہر ۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء میں فتح ہو گیا۔ اس کامیابی اور اس وحشیانہ سلوک کی وجہ سے جو وہاں کی آبادی سے

روا رکھا گیا اسلامی اندلس پر بہت گہرا اثر پڑا ۔ اگلے سال سرقسطہ Saragossa کے بادشاہ احمد بن سلیمان ابن ھود المُقتدر نے ایک بڑے لشکر کے ساتھ جس کی کمک کے لیے اشبیلیہ کے حکمران المعتضد ابن عَبّاد نے ایک سوار دستہ بھی بھیجا تھا، دوبارہ برِبشتر پر قبضہ کر لیا جہاں نارمن فرانس کو واپس جاتے وقت ایک کمزور سی قلعہ نشین فوج چھوڑ گئے تھے ۔ اس فوج نے مختصر سا مقابلہ کیا لیکن ساری کی ساری اسی جنگ میں فنا ہوگئی ۔

مآخذ : (۱) مجوس نے اندلس پر جو مختلف حملے کیے اس کے متعلق ایک ولندیزی مستشرق R. Dozy نے ایک عالمانہ مقالہ *Les Normands en Espagne* کے عنوان سے اپنی کتاب *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-Age*، بار سوم، پیرس ۔ لائیڈن ۱۸۸۱ء، ۲ : ۲۵۰ تا ۳۷۱، میں لکھا ھے ۔ اس نے شروع میں Werlauff، Mooyer، Kruse اور Kunik، کی سابقہ تصانیف کے حوالے دیے ھیں؛ Dozy کے بیان کردہ عربی حوالہ جات میں حسب ذیل مآخذ کو بھی شامل کرنا چاھیے : (۲) ابن عِذاری : کتابُ البیان المُغرِب ج ۳، طبع E. Lévi-Provençal، پیرس ۱۹۳۰ء، ص ۲۰۲ ببعد؛ دیکھیے نیز : (۳) اس کی *Histoire des Musulmans d'Espagne*، لائیڈن ۱۸۶۱ء، ۲ : ۱۲۵ تا ۱۲۶ اور (۴) Kristoffer : *La première invasion des Normands dans l'Espagne Musulmane en 844*، لزبن ۱۸۹۲ء ۔

(E. Lévi-Provençal)

مجوزہ : رکّ بہ، عمامہ ۔

المُجیب : رکّ بہ الاسماء الحسنیٰ ۔

المَجید : رکّ بہ الاسماء الحسنیٰ ۔

مجیدیّہ : فروری ۱۸۴۴ء / محرم ۱۲۶۰ھ میں ترک سلطان عبدالمجید کے عہد میں ترکی سکّوں کو از سر نو یورپی نمونوں کے مطابق پوری طرح منظم کیا گیا ۔ سکّوں کی اس درجہ بندی کو مجیدیّہ کہتے ھیں ۔ نئے سکّوں میں سب سے بڑے چاندی کے سکّے کا نام بھی مجیدیّہ ھی رکھا گیا، جو اس نئے سلسلے میں ۲۰ پیاسترا piastre (غرش) کا ایک سکہ تھا جس کا وزن ۳۷۲ گرین (۲۴٫۰۸) تھا ۔

(J. Allan)

مجیر الدین : رکّ بہ العُلیمی ۔

مُحارِب : متعدد عرب قبائل کا نام (Wüstenfeld : *Register zu den geneol. Tabellen*، ص ۳۲۰ میں ایسے پانچ قبائل مذکور ھیں) ۔ جن میں سب سے زیادہ اھم مُحارِب بن خَصَفَة بن قَیس عیلان ھے (Wüstenfeld : *Geneal Tabellen*، تاھم ان قبائل کو ایام جاھلیت یا عہد اسلام میں کوئی بہت زیادہ اھمیت حاصل نہ ھوئی ۔ ابن الکلبی کی تصنیف جمہرۃ الانساب، (برٹش میوزیم، مخطوطہ، ۲۹۷، ۲۳، ورق ۱۶۳ ب تا ۱۶۵ ۔ ب) میں ان کے لیے صرف دو صفحے وقف ھیں، لیکن ان دو صفحوں سے ان ناکافی معلومات میں معتد بہا اضافہ ھوتا ھے جو *Tabellen* میں دی گئی ھیں، بالخصوص وہ معلومات جو علی بن جسر بن مُحارب اور بذاوۃ (کذا) بن ذُھل بن طَرِیف بن خَلَف بن مُحارب سے متعلق ھیں ۔ یہ بدوی قبیلہ جو مخصوص نوعیت کا تھا، جنوبی نجد کے پہاڑی علاقہ میں جو مدینہ اور الیمامہ کے درمیان واقع ھے سکونت پذیر تھا (Wüstenfeld : *Register*، ص ۳۲۰) ۔ ان کے علاقے کے متعدد مقامات کا ذکر یاقوت کی معجم البلدان (دیکھیے اشاریۂ قبائل، بذیل مادہ) میں موجود ھے ۔ اسلام سے قبل کی تاریخ میں ان کے متعلق ھمیں بہت ھی کم معلومات ملتی ھیں ۔ وہ قیس عیلان

کے مجموعۂ قبائل کے متعدد قبیلوں سے قریبی تعلقات رکھتے تھے، مثلاً ھوازن سے، جن کے ساتھ ان کا جہار نامی بت کی پرستش میں اشتراک تھا (یاقوت : معجم، Wüstenfeld، ۲ : ۱۶۷ س ۲ تا ۳؛ Wellhausen : *Reste*، طبع دوم، ص ۵۶؛ دیکھیے تاج العروس، ۳ : ۱۱۵، س ۱۰ نیچے کی جانب سے) اور بالخصوص غطفان خصوصاً ان کی شاخ ثعلبة بن سعد بن ذبیان سے، جن کے پہلو بہ پہلو قبیلہ الخُضُر بن طریف بن خلف بن محارب (*Tabellen* کے شجرے میں اتنی اصلاح کی ضرورت ہے کہ المالک الخضر ھی کا نام ہے، نہ کہ اس کے باپ کا) نے اس جنگ میں حصہ لیا تھا جسے یوم العروقہ یا یوم دارۃ موضوع کے نام سے قبیلۂ ذبیان کے شاعر الحصین بن الحمام نے اپنے بعض قصائد میں یاد کیا ہے (دیکھیے المفضلیات، مرتبہ Lyall قصیدہ ۱۲ و ۹۰ اور الانباری کی شرح اور اشعار منقولہ در شرح)۔

ابتداے اسلام میں محارب حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مخالف تھے۔ یہ مخالفت غالباً اسی پرانی مخالفت کی بنا پر تھی جو النجد کے خانہ بدوش قبائل عالیہ اور اہل مدینہ میں پائی جاتی تھی؛ چنانچہ ھجرت کے ابتدائی سالوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان کے خلاف (اور قبیلہ غطفان کے خلاف) کئی مہمیں [سرایا] روانہ کیں جو باقاعدہ جنگیں نہ تھیں، بلکہ زیادہ اچانک حملوں اور جوابی حملوں کی شکل میں ہوئیں (ماخذ سے ان ھنگامی حملوں میں کل چالیس مسلمانوں کے شریک ہونے کا پتا چلتا ہے)۔ ان لڑائیوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے Caetani : *Annali dell' Islam*، ۱ : ۵۳۴، ۵۳۸؛ (۳ھ، فصل ۶) و ۵۹۶، ۵۹۷، (۵ھ، فصل ۳)، ۶۸۹، ۶۹۰، (۶ھ فصل ۱)، ۶۹۳ (۶ھ فصل ۶) جہاں ماخذ کے حوالے بھی دیے گئے ہیں (ان ماخذ میں ہم ابن سعد، ۲، ۱ : ۲۳، ۲۴، ۴۳، ۴۴، ۶۱، ۶۲ کا اضافہ کر سکتے ہیں)۔ لیکن اسلام کے بڑھتے ہوئے حلقۂ اثر میں اس قبیلے کا کم از کم ایک حصہ ضرور آ گیا ہوگا، کیونکہ فتح مکہ کے وقت الزبیر کے زیر قیادت سوار دستے میں محاربی موجود تھے (Caetani : *Annali*، ۲ (۸ھ، ص ۴۹۰)، اگرچہ محارب نے اپنا وفد آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی خدمت میں کہیں ۱۰ھ میں بھیجا اور باقاعدہ طور پر اسلام قبول کیا (ابن سعد، ۱۲ : ۴۳، دیکھیے Caetani، ۲ : ۳۳۳، ۳۴۰) اس موقع پر بھی وہ اپنے گنوار پن کی وجہ سے نمایاں تھے یعنی بالکل بدوی کے بدوی، جس کی ایک اور مثال اس محاربی کے قصے سے بھی ملتی ہے (اس کا نام سُواع بن الحارث یا سُواع بن قیس بتایا جاتا ہے) جس نے ایک گھوڑے کی خرید کے سلسلے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بات پر بیباکی سے شک کا اظہار کیا تھا (دیکھیے ابن سعد، ۴، ۲ : ۹۰، ۹۱، وغیرہ اور Caetani : *Annali*، ۹ : ۶۲۷، ۶۲۸)۔

محارب ردّہ کے زمانے میں اسلام سے منحرف ہوگئے، لیکن انھیں آسانی سے مطیع کر لیا گیا (*Annali*، ۲ : ۵۹۳، ۵۹۶، ۱۱ھ، فصل ۱۱۵ و ۱۱۸)۔ انھوں نے عراق کی فتح میں حصہ لیا (ابن حجر : الاصابة، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۳ : ۲۰، ۲۱، تذکرہ عائذ بن سعید، جو قادسیہ اور جلولاء کی جنگوں میں شریک تھے اور پھر ۳۶ھ، ۳۷ھ میں جنگ جمل اور صفین میں بھی شریک ہوئے؛ وہ صفین میں قتل ہوئے)۔ کوفے میں بنو محارب اسی جگہ خیمہ زن تھے جہاں اسد اور غطفان مقیم تھے اور جو اس مقام سے زیادہ دور نہ تھی جسے تمیم کے

لیے مخصوص کیا گیا تھا (الطّبری، ۱ : ۲۳۹۰، ۲۳۹۵) .

عرب کی سیاست اور ادبیات میں بنو محارب کا حصّہ تقریباً صفر کے برابر ہے، البتہ لَقِیط بن بُکَیْر بن النَّضر (م حدود، ۱۹۰ھ) کا نام قابل ذکر ہے جو بنو علی بن جَسْر بن محارب کی ایک شاخ میں سے تھا اور شاعر (الطّبری، ۳ : ۵۳۰)، زاہد اور مؤرخ تھا (الفہرست، ص ۹۴، اور یاقوت، ارشاد، طبع Margoliouth ، ۶ : ۲۱۸ تا ۲۲۰ میں اس کی تصانیف کی فہرست درج ہے جو زیادہ تر تاریخ ادب کے موضوع پر ہیں۔

محارب نام کے دوسرے قبائل میں سے مشہور ترین مکّے کا قبیلہ محارب بن فِہر ہے۔ الضّحّاک بن قَیس [رکّ باں] اسی محارب میں سے تھا۔ اس محارب قبیلے کی تعیین مشکل ہے جس کی الفرزدق نے ہجو کی ہے اور الجریر نے تعریف (نقائض طبع Bevan، ص ۸۱۷، س ۳) و ص ۱۰۳۹، س ۲) اگرچہ اشاریے میں انہیں بذیل محارب بن خَصَفہ بتایا گیا ہے، تاہم یہ یقینی نہیں ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں [اس کے علاوہ دیکھیے ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۷۸ تا ۱۸۰، قاہرہ ۱۹۶۲ء] .

(G. Levi Della Vida)

⊗ **محاسبہ**: رکّ بہ حسبہ .

• **محاسبی**: ابو عبداللہ، حارث بن اسد العَنَزی جو محاسبی کے نام سے مشہور ہیں، ”یعنی وہ شخص جو اپنے ضمیر کا محاسبہ کرتا ہے“۔ وہ بصرے میں پیدا ہوئے اور ۲۴۳ھ / ۸۵۷ء میں بغداد میں فوت ہوئے۔ وہ شافعی مذہب کے فقیہ تھے اور پہلے ایسے متکلم تھے جو عقل سے کام لینے کی وکالت کرتے تھے اور جنہوں نے معتزلہ کی کلامی اصطلاحات کو سب سے پہلے انہیں کے خلاف استعمال کیا۔ آخر میں انہوں نے ایک تارک الدّنیا زاہد کی زندگی اختیار کر لی تھی اور یہ اس ذہنی انقلاب کا نتیجہ تھا جو مدتوں کے غور و فکر کے بعد ظہور میں آیا، جس کا ذکر خود انہوں نے اپنی وصایا کے شروع میں کیا ہے۔ جس وقت [امام احمد] ابن حنبل نے متکلّمین پر لے دے شروع کی تو معتزلہ کے ساتھ یہ بھی عام احتساب کی لپیٹ میں آ گئے۔ مجبور ہو کر انہوں نے ۲۳۲ھ / ۸۴۶ء میں تعلیم و تدریس کو خیر باد کہا اور گوشہ نشینی میں انتقال کیا۔

ان کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: رعایۃ فی الحقوق اللہ، وصایا (درست تر: نصائح)، کتاب التوہم، مائیۃ العقل و معناہ، رسالۃ العظمۃ، فہم الصّلوۃ: ان میں سے کوئی بھی ابھی طبع نہیں ہوئی۔ دواء داء النفوس جو اسپرنگر Sprenger ان کی طرف منسوب کرتا ہے وہ ان کے زمانے سے پہلے کی تصنیف ہے، اسے ان کے خاص استاد احمد بن عاصم الأنطاکی نے مرتّب کیا تھا۔

محاسبی پہلے سنّی صوفی ہیں جن کی تصانیف میں مکمل دینی تعلیم آشکار ہے۔ ان میں صحیح فلسفی تعریفات کی بالکل نئی طرح پابندی کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور سادہ ترین روایات سے والہانہ عقیدت کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ صفائی باطن کی شدید جستجو پائی جاتی ہے۔

اپنی کتاب رعایۃ میں محاسبی نے احتساب باطن کے اس طریقہ کی بنیادوں کو جو الأنطاکی نے تجویز کیا تھا ترک کر دیا ہے۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ انسان کے ساتھ جو دو طرح کے اعمال وابستہ ہیں، یعنی جوارح کے فعال ظاہریہ اور نیۃ قلب، ان دونوں کا باہمی ارتباط ممکن ہے (العلّاف اور اس کے اپنے ہم عصر متکلّموں میں سے اکثر اس کے خلاف گئے ہیں)۔ وہ شرح وبسط سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ مکمل صفائے باطن کی طرف احوال باطنیہ

کی نگہداشت کی تدریجی رہنمائی کی جا سکتی ہے، بشرطیکہ زہد و تقوی کے اصول حیات کی پیروی کی جائے، یعنی اس حقیقی زہد کی جس کا ذکر سورۃ ۵۷ [الحدید]: ۲۷ میں [وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَّرَحْمَةً ؕ وَرَهْبَانِيَّةَنِ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ اِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا]۔

ان کے مخالف گروہ (محدثوں) بالخصوص حنبلیوں نے ان پر الزام عائد کیا کہ محاسبی نے تصورات علم اور عقل کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا ہے (مثل زارع) اور اسی طرح ایمان اور معرفت کو دو جداگانہ چیزیں قرار دیا ہے (جیسا کہ ابن کرام نے کیا)، الفاظ قرآن کو (آیات قرآنیہ کے ہمارے تلفظ کو) مخلوق قرار دیا ہے، اس بات کو مانا ہے کہ برگزیدہ لوگوں کو جنت میں اس لیے مدعو کیا جائے گا کہ وہ قرب الٰہی سے بلاواسطہ اور بلا تکلف بہرہ اندوز ہوں، نیز یہ کہ قارئین کے لیے وہ دیگر مصنفوں کے ایسے حوالے پیش کرتے ہیں جن کی بنیاد ان کی اسانید کی صحت پر نہیں، بلکہ ان کی بنیادی معنویت اور اخلاقی قدر و قیمت (عبرۃ) پر ہوتی ہے۔

رعایۃ ان کی سب سے اہم کتاب ہے، یہ ۶۱ ابواب میں نصائح پر مشتمل ہے جو انہوں نے اپنے شاگرد کو کی تھیں۔ یہ حیات باطنی کا ایک مکمل ضابطہ و دستور پیش کرتی ہے۔ الغزالی نے احیاء لکھنے سے پہلے اسی کتاب سے استفادہ کیا تھا اور باوجود وقتاً فوقتاً اعتراضات کے اس کی شہرت عربی بولنے والے صوفیوں میں ملت تک برقرار رہی؛ چنانچہ اس شہرت کا مقابلہ اس شہرت سے کیا جا سکتا ہے جو *Imitatio Jesu Christi* کو لاطینی استعمال کرنے والے عیسائی صوفیوں کے ہاں حاصل تھی۔ شاذلیہ نیز سنوسی، ابن عباد رندی اور زروق برنوسی ہمیشہ اس کے پڑھنے پڑھانے کی سفارش کرتے رہے، اور ان میں سے ایک یعنی عزالدین المقدسی نے اس کا ایک خلاصہ تیار کیا ہے۔

اشعری علمائے دین بھی محاسبی کو اپنا پیشرو مان کر ان کی عزت کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الهجویری: کشف المحجوب، طبع Zhukovski، لینن گراڈ ۱۹۲۶ء، ص ۱۳۷؛ ترجمہ نکلسن در *GMS*، ۱۹۱۱ء، ص ۱۰۸، ۱۷۶؛ (۲) الغزالی: المنقذ، مطبوعہ قاہرہ، ص ۲۷ تا ۳۹؛ (۳) السمعانی: کتاب الأنساب، در *GMS* ۱۹۱۲ء، ورق ۵۰۵ ب ببعد؛ (۴) السبکی: طبقات، ۲: ۳۷ تا ۴۲؛ (۵) Leo Africanus: *Descrittione dell'Africa*، وینس ۱۶۰۰ء، ج ۳، فصل ۴۳؛ (۶) Margoliouth: *Third Internat. Congr. of Orientalists*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۱: ۲۹۲ - ۲۹۳؛ (۷) L. Massignon: *Essai sur les origines ..... de la mystique musulmane*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۱۰ تا ۲۲۵ اور ۱۲۶ - ۱۲۷؛ (۸) وہی مصنف: *Passion d'al-Hallaj*، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۹) وہی مصنف: *Textes inedits concernant ..... la mystique musulmane*، پیرس ۱۹۲۹ء، ص ۱۶ تا ۲۴، اور اضافات۔

(L. MASSIGNON)

مُحبّ الدّین: رَکّ بہ الطبری ۲۔

محبّ اللہ بہاری: رَکّ بہ البہاری۔

محبّی: رَکّ بہ سلیمان اوّل۔

المُحبّی: دسویں تا گیارھویں صدی ہجری / سولھویں تا سترھویں صدی عیسوی کا دمشق کا ایک اہل علم خاندان جس کے تین افراد نے ادبیات میں بڑا نام پیدا کیا۔

(۱) مُحبّ الدّین ابو الفضل محمّد بن ابی

بکر بن داؤد بن عبدالرحمٰن بن عبدالخالق بن محب الدین عبدالرحمٰن بن تقی الدین العلوانی الحموی الدمشقی الحنفی۔ وہ وسط ماہ رمضان ۹۴۹ھ / ۲۳ دسمبر ۱۵۴۲ء کو حماۃ میں پیدا ہوئے، انھوں نے وہاں اور حمص میں تعلیم پائی اور قسطنطینیہ کا سفر کرنے کے بعد انھیں مدرسۂ قصاعیہ، دمشق، میں مدرس کی جگہ مل گئی۔ ۹۷۸ھ / ۱۵۷۱ء میں وہ شیخ الاسلام اور قاضی القضاۃ چیوی زادہ کے ہمراہ قاہرہ گئے جہاں کچھ عرصے تک وہ قاضی رہے، اور دوسری مرتبہ قسطنطینیہ کا سفر کرنے کے بعد حمص، معرۃ النعمان اور شمالی شام میں کئی شہروں کے قاضی مقرر ہوئے۔ ۹۹۳ھ / ۱۵۸۵ء میں انھیں نیابۃ الکبری کا صدر نائب مقرر کیا گیا۔ اسی زمانے میں وہ افواج کے قاضی [قاضی عسکر] اور شامی قافلوں کے قاضی رہے، کئی مدارس میں تعلیم بھی دیتے رہے اور سلطان کی درخواست پر فتاوے بھی جاری کرتے رہے۔ انھوں نے ۲۳ شوال ۱۰۱۶ھ / ۱۰ فروری ۱۶۰۸ء کو انتقال کیا۔ ان کی کثیر التعداد تصانیف میں سے صرف تین محفوظ رہ سکی ہیں: محمد بن الشحنہ کی ارجوزۃ البیانیہ کی شرح (منظومۃ فی المعانی و البیان) جو ۹۶۹ھ / ۱۵۶۱ء میں لکھی گئی (اس کے خلاف المحبی کے قول کے مطابق، ۳ : ۳۲۲، انھوں نے یہ کتاب ۱۶ برس کی عمر میں لکھی تھی)؛ ایران برلن Ahlwardt: Verz، عدد ۷۲۵۶ تا ۷۲۵۷، اور گوتھا، Pertsch، عدد ۲۷۸۹، مخطوطات۔

ان کا سفر نامہ الرحلۃ یا حادی الاظعان النجدیۃ الی الدیار المصریۃ، پیرس کے کتب خانے میں فہرست de Slane، عدد ۲۲۹۳، قاہرہ فہرست ۷ : ۶۲۳۶، استانبول کتب خانہ، عاطف آفندی، عدد ۲۰۳۰ (دیکھیے Rescher، در MFOB، ۵ : ۴۹۶) مخطوطہ، جو آپ نے معرۃ النعمان میں قاضی ہونے کے دوران لکھا تھا، اور الزمخشری کی الکشاف کے شواہد کی شرح جس کا نام تنزیل الآیات ہے، بولاق ۱۲۸۱ھ، قاہرہ ۱۳۰۷ھ تا ۱۳۰۸ھ اور الکشاف کے حاشیے پر، وہی کتاب، ۱۳۹۸ھ۔

مآخذ: (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر، ۲ : ۲۲ تا ۳۲۱؛ (۲) Wüstenfeld: Die Gelehrten-familie Muhibbi in Damaskus، در Abh. GW. Gott., Hist-Phil. Cl.، ۳۳، ۱۸۸۴ء، ص ۵ تا ۹۔

(۲) ان کے پوتے فضل اللہ بن محب اللہ بن محب الدین ۱۷ محرم ۱۰۳۱ھ / ۲ دسمبر ۱۶۲۱ء کو دمشق میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے بچپن ہی میں مختلف زبانوں کے سیکھنے میں بڑی قابلیت کا ثبوت دیا۔ ۱۰۴۸ھ / ۱۶۳۸ء میں انھوں نے نجم الدین الغزی (م ۱۰۶۱ھ / ۱۶۵۱ء) سے (دیکھیے Brockelmann: GAL، ۲ : ۲۹۲) علم حدیث کی تدریس کا اجازہ حاصل کیا اور جب شیخ الاسلام محمد بن زکریا کے ذریعے انھیں کوئی جگہ نہ مل سکی تو ان کے والد نے انھیں مدرسۂ درویشیہ میں اپنی جگہ دے دی۔ ۱۰۵۱ھ / ۱۶۴۱ء میں وہ محمد عصمتی کے ساتھ قسطنطینیہ گئے اور وہاں مدرسۂ اربعین میں ملازم ہوگئے، لیکن ایک سال کے بعد انھیں برطرف کر دیا گیا اور وہ گھر واپس چلے آئے۔ ۱۰۵۹ھ / ۱۶۴۹ء میں وہ قاضی محمد بن عبدالحلیم البرسوی کے ساتھ مصر گئے اور ان کے نائب بن گئے۔ ان سے جھگڑا ہو جانے کے بعد انھوں نے الازہر میں دوبارہ تعلیم حاصل کرنا شروع کر دی اور اگلے سال گھر واپس آ گئے۔ ۱۰۷۳ھ / ۱۶۶۲ میں وہ پھر قسطنطینیہ گئے اور چار سال بعد انھیں بیروت کا قاضی مقرر کر دیا گیا، لیکن ۱۰۷۹ھ میں وہ دمشق آ گئے جہاں ۲۳ جمادی الثانیہ ۱۰۸۲ھ / ۲۷ اکتوبر ۱۶۷۱ء کو

ان کا انتقال ہوگیا۔ گو ان کا اپنا دیوان اور قسطنطینیہ کا سفر نامہ محفوظ نہیں رہ سکا؛ تاہم انھوں نے اپنے دوست منجق پاشا (م ١٠٨٠ھ/ ١٦٦٩ء در دمشق) کا جو کلام شائع کیا تھا وہ اب تک موجود ہے۔ پہلے انھوں نے اس کے اشعار کو سال وار ترتیب دیا۔ اس کی ابتدا ایک نظم سے ہوتی ہے جو سلطان ابراہیم اوّل کی شان میں ١٠٥٥ھ/ ١٦٤٥ء میں لکھی گئی تھی۔ Brockelmann: *GAL*، ٢: ٢٧٧ کے بیان کردہ مخطوطات کے علاوہ اب یہ نسخے بھی موجود ہیں: کوپرولو، عدد ٢: ١٢٣٥ اور موصل، داؤد: مخطوطات، عدد ١٥٢ و ٢٠٢۔ اس کے بعد انھوں نے مجموعے کی ترتیب بطریق ابجد کی اور اس میں ١٠٧١ھ/ ١٦٦٠ء تک کا کلام شامل کر دیا۔ یہ نسخہ ١٣٠١ھ میں دمشق میں طبع ہوا۔ ١٠٧٨ھ/ ١٦٦٧ء میں انھوں نے الحسن البورینی (م ١٠٢٤ھ/ ١٦١٥ء) کی کتاب السیر موسومہ تراجم الأعیان من ابناء الزمان کے نام سے مرتب کی اور اسے ایک ضمیمے کے ساتھ شائع کیا۔ بروکلمان: *GAR*، ٢: ٢٩٠ نے جن مخطوطات کی فہرست دی ہے، ان میں محمد کرد علی، در *RAAD*، ج ٣/ ١٩٢٣ء، ص ١٩٣ تا ٢٠٢ کو بھی شامل کر لینا چاہیے۔

مآخذ: (١) محبّی: کتاب مذکور، ٢: ٢٧٧ تا ٢٨٦؛ (٢) wüstenfeld: کتاب مذکور، ص ١٥ تا ١٩۔

(٣) ان کے بیٹے محمّد الامین بن فضل اللہ بن محبّ اللہ بن محبّ الدین الدمشقی، ١٠٦١ھ/ ١٦٥١ء میں بمقام دمشق پیدا ہوئے اور ١٠٧٧ھ/ ١٦٦٦ء میں اپنے والد کے ہمراہ بیروت گئے، لیکن وہاں سے کئی مرتبہ گھر واپس آئے۔ ان کے والد کے ایک دوست محمّد بن لطف اللہ بن بیرام العزّتی نے، جو دمشق میں ١٠٦٥ھ/ ١٦٥٥ھ میں قاضی رہ چکے تھے اور اناطولی میں ١٠٧٨ھ/ ١٦٦٧ء میں قاضی عسکر کے عہدے پر مامور تھے، ان کے لیے بروسہ [بورسہ] میں تعلیم پانے کا اہتمام کیا۔ وہاں تھوڑی مدت قیام کرنے کے بعد ٨ صفر ١٠٨٦ھ/ ٣ مئی ١٦٧٥ء کو وہ مفتی محمّد بن عبدالحلیم کے ہمراہ واپس آ گئے۔ اس عرصے میں العزّتی ادرنہ میں قاضی عسکر مقرر ہو گئے تھے اور ان کی مدد سے انھیں وہاں جگہ مل گئی، لیکن جلد ہی ان کے مربی بیمار پڑ گئے اور انھیں مستعفی ہونا پڑا۔ محمّد الامین ان کے ساتھ استانبول واپس آئے اور ان کی وفات تک جو ١٠ شوال ١٠٩٢ھ/ ٢٣ اکتوبر ١٦٨١ء کو ہوئی، ان کی دیکھ بھال کرتے رہے۔ اس کے بعد وہ دمشق واپس آ کر تصنیف و تالیف کے کام میں مصروف ہو گئے۔ جب وہ ١١٠١ھ/ ١٦٩٠ء میں حج بیت اللہ سے فارغ ہو کر آئے تو انھیں نائب قاضی مقرر کیا گیا اور اس کے بعد دمشق کے مدرسۂ امینیہ میں انھیں مدرس کی جگہ مل گئی۔ انھوں نے وہاں ١٨ جمادی اولیٰ ١١١١ھ/ ١١ نومبر ١٦٩٩ء کو انتقال کیا۔

ان کی سب سے اہم تصنیف معاصرین اور ان سے کچھ پہلے کے ١٢٨٩ علما، شعرا وغیرہ کے سوانح کا مجموعہ ہے جسے ابجدی طریق سے مرتب کیا گیا ہے اور جس کا نام خلاصة الاثر فی أعیان القرن الحادی العشر ہے۔ اس کی پہلی صاف نقل انھوں نے ١٠٩٦ھ/ ١٦٨٥ء میں ختم کی (قاہرہ ١٢٨٤ھ، ٤ جلدیں)۔ متعدد سوانح کے مسودے جو حجاز اور یمن سے متعلق ہیں اور مخطوطۂ Brill-Houtsma، عدد ١١١٢، میں محفوظ ہیں، غالباً اس مجموعے کے ابتدائی مواد پر مشتمل ہیں۔ ان مسودات کا ایک حصہ برلن میں ہے (Ahlwardt، عدد ٩٨٩٥) جو علی بن عبدالغنی الغزّی العامری (م ١١٩١ھ/ ١٧٧٧ء) نے تیار کیا تھا

(مرادی، ۳ : ۲۱۵)؛ مخطوطہ در Tubingen (Seybold، عدد ۹) ۔ اسی قسم کی ایک دوسری ضخیم سوانح کی کتاب بھی ''الأعلام'' کے نام سے زیر تجویز تھی جس میں ہر زمانے کے مشاہیر کا ذکر کرنا پیش نظر تھا، اس طرح کہ ہر حرف ابجد کے تحت متعلقہ اشخاص کے نام و نسب و کنیت، اولاد ازواج اور والدین علحدہ علحدہ مذکور ہوں ۔ لائپزگ کے مسودے (Vollers، عدد ۶۸۴)، میں میم کے حرف کے تحت بالعموم وہ مآخذ مذکور ہیں جن سے یہ مقالے اکثر لفظ بلفظ نقل کیے گئے ہیں۔ انہوں نے الخفاجي کی تصنیف ریحانة الالبّاء کا تکملہ نفحة الریحانة و رشحة طلاء الحانة لکھا جو محفوظ ہے اور ان مخطوطات کے علاوہ ہے جن کا ذکر Brockelmann : GAL، ۲ : ۲۹۴ نے استانبول کے کتب خانہ نور عثمانیہ، عدد ۴۳۵۲ (M.S.O.S، ۱۵ : ۲۲) اور موصل کے کتب خانۂ داؤد مخطوطات، عدد ۷،۳۶۴ کے سلسلے میں کیا ہے ۔ کسی گمنام شخص نے اس کا انتخاب مختارات کے نام سے کیا ہے جو قاہرہ میں ہے، فہرست، (طبع دوم)، ۳ : ۳۴۲ ۔ اس کا ایک ضمیمہ (ذیل) محمد بن محمد السعالاتی نے ۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء میں مرتب کیا تھا ۔ اس کے مخطوطات یہ ہیں: برلن، Ahlwardt، عدد ۷۴۲۲؛ کوپن ہیگن، Mehren، عدد ۱۷۰؛ سینٹ پیٹرز برگ؛ ایشیاٹک میوزیم، عدد ۲۰۱؛ برٹش میوزیم، Or. ۶۵۱۶ (Descript. List، عدد ۵۷) 'Yale-Landberg' ۱۷۹؛ دمشق، الزیات، عدد ۶۴۷۸ ۔ گیارھویں صدی کی اس قسم کی ایک تصنیف عبدالرحمن بن شاشو کی ہے جس کا نام تراجم بعض الأعیان من اهل دمشق من علمائها و ادبائها ہے (بیروت، ۱۸۸۶ء) ۔ ان کا دیوان جو زیادہ تر اپنے احباب اور سرپرستوں کی شان میں قصائد پر مشتمل ہے دستور کے مطابق ان کی تصنیف خلاصة میں شامل ہیں، ان کے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوے نسخے کی شکل میں احمد ۔ تیمور کے کتب خانہ قاہرہ، میں محفوظ ہے، دیکھیے RAAD.، ۲ : ۳۴۲، اور برلن مخطوطہ Ahlwardt، عدد ۸۰۰۷، قب عدد ۸۰۰۸؛ Flügel : ZDMG، ۹ : ۲۲۴؛ أرجوزة براحة الأرواح جالبة السرور والأفراح، برلن عدد ۸۱۶۲ میں انہوں نے کہاوتیں اور امثال جمع کی ہیں ۔ الثعالبي کی تصنیف ثمار القلوب في المضاف و المنسوب کو انہوں نے ابجدی طریق سے مرتب کرکے ما يعول عليه في المضاف و المضاف اليه کے نام سے تیار کیا، قلمی نسخہ در استانبول کتب خانۂ طوپ قپو، عدد ۲۴۰۵، عاطف آفندی، عدد ۲۲۴۷، (دیکھیے RSO ۴ : ۷۲۷)، ایاصوفیہ، عدد ۴۱۳۶ (مخطوطہ، ۷ : ۱۳۲)، قاہرہ فہرست (طبع دوم)، ۳ : ۲۵۸؛ صرف و نحو پر ایک رسالہ جنی الجنتین في نوعی المثنین ایک مخطوطہ کی شکل میں اے ۔ تیمور پاشا کے مجموعے میں محفوظ ہے (RAAD، ۳ : ۳۴۰، ۳ : ۱۴۷) اور دمشق میں ۱۳۴۸ھ میں چھپ بھی چکا ہے ۔ لغت کی کتاب سواد السبیل فیما في اللغة العربية من الدخيل، دمشق میں ایک قلمی نسخے کی شکل میں محفوظ ہے، دیکھیے RAAD، ۳ : ۳۳۰۔

مآخذ : المرادی : سلک الدرر، ۴ : ۸۶ تا ۹۱؛ (۲) Wustenfeld : *Geschichtschreiber*، عدد ۵۹۰؛ (۳) وہی مصنف : *Die Gelehrtenfamilie Muhibbi*، ص ۱۹ تا ۲۸ ۔

(C. BROCKELMANN)

محبوب : مصر اور شمالی افریقہ میں ترکی اشرفی کا نام جو زر محبوب (زرِ بان) کا اختصار ہے (قب Dozy : *Supplement*، بذیل مادہ)۔

(T. W. ARNOLD)

• **محبوب عالم، مولوی :** فیروز والہ ضلع گوجرانوالہ کے رہنے والے تھے۔ ۱۸٦۳ء میں پیدا ہوئے۔ مڈل کا امتحان پاس کرنے کے بعد انہوں نے منشی کا امتحان دیا اور صوبہ بھر میں اول آئے۔ منشی عالم کی پڑھائی کے ساتھ ساتھ انہوں نے ۱۸۸٦ء میں ایک مطبع ''خادم التعلیم'' قائم کیا ۱۸۸۷ء میں ایک ہفتہ وار ہمت جاری کیا پھر ہمت کو پیسہ اخبار میں تبدیل کر کے ایک ہی ماہ بعد اپنے پریس اور کاروبار کو فیروز والہ سے گوجرانوالہ لے گئے۔ اس اخبار نے اپنی کم قیمت، دلچسپ مضامین اور خبروں کی وجہ سے بڑی مقبولیت حاصل کی، گوجرانوالہ ہی سے ایک ماہنامہ زمیندار و باغبان و بیطار بھی جاری کیا۔

۱۸۸۹ء میں محبوب عالم اپنا تمام کاروبار لاہور لے آئے اور یہاں خوب ترقی کی۔ ۱٦ مارچ ۱۸۹۸ء سے انہوں نے ہفتہ وار پیسہ اخبار کا ایک روزانہ ایڈیشن نکالنا شروع کیا، انہوں نے ولایت سے چھاپنے کی مشینیں بھی منگوائیں۔

پیسہ اخبار کی کامیابی دیکھ کر ۱۸۹۸ء میں انہوں نے انتخاب لاجواب جاری کیا، جو قیام پاکستان تک خوب کامیابی سے چلتا رہا۔

۱۹۰۰ء میں مولوی صاحب پیرس کی نمائش دیکھنے اور اخبار نویسی کا مطالعہ کرنے کے لیے یورپ گئے۔ اٹلی، آسٹریا، جرمنی، بلجیم، فرانس، انگلستان، روم، شام اور مصر کی سیاحت کے بعد دسمبر ۱۹۰۰ء میں لاہور واپس آئے اور سفر نامۂ یورپ شائع کیا۔

۱۹۰۲ء میں محبوب عالم نے بچوں کی دلچسپی اور مطالعہ کے لیے ایک ماہنامہ بچوں کا اخبار جاری کیا، جو بہت پسند کیا گیا۔

پہلی جنگ عظیم کے زمانے میں محبوب عالم کو حکومت کی طرف سے پنجاب پریس کا نمائندہ منتخب کر کے ہندوستان کے آٹھ مدیران اخبار کے وفد کے ہمراہ عراق بھیجا گیا، جہاں انہوں نے بصرہ، عمار اور بغداد کے عام حالات اور جنگی تیاریوں کا نقشہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور ۱۷ مارچ سے وسط مئی ۱۹۱۷ء تک کے مشاہدات نہایت تفصیل سے اردو میں قلم بند کر کے سفر نامہ بغداد شائع کیا۔

محبوب عالم اردو، فارسی، عربی اور انگریزی کے علاوہ فرانسیسی، ترکی بھی جانتے تھے۔ مطالعے کا بے حد شوق تھا۔ ان کے ذاتی کتب خانے میں اخلاق، تاریخ، مذہب اور علم و ادب کی ہزاروں کتابیں موجود تھیں، جنھیں ان کی وفات کے بعد ان کی اولاد نے پنجاب یونیورسٹی لائبریری کے حوالے کر دیا۔

پیسہ اخبار اور انتخاب لاجواب تو بند ہو چکے ہیں مگر پیسہ اخبار کی عالی شان عمارات اب تک اس کا نام زندہ رکھنے کو موجود ہیں۔ انارکلی کے جس حصے میں یہ عمارات واقع ہیں، اس کا نام ''پیسہ اخبار سٹریٹ'' ہی مشہور ہے۔

مولوی صاحب کا انتقال ۲۳ مئی ۱۹۳۳ء کو ہوا اور وہ لاہور کے قبرستان میانی صاحب میں دفن کیے گئے۔ علامہ اقبال نے تعلق خاطر کی بنا پر حسب ذیل قطعہ تاریخ کہا، جو سنگ مزار پر کندہ ہے :

سحر گاہان بگورستان رسیدم
دران گورے پر از انوار دیدم
ز ہاتف سال تاریخش شنیدم
معلی تربت محبوب عالم

۱۳۵۱ھ

مآخذ : (۱) محمد الدین فوق : اخبار نویسوں کے حالات، طبع لاہور، اکتوبر ۱۹٦۲ء؛ (۲)

مولوی محبوب عالم : سفر نامۂ یورپ و بلاد روم و شام، و مصر، مطبوعہ لاہور؛ (۳) محمّد عبداللہ قریشی : معاصرین اقبال کی نظر میں، مطبوعہ لاہور، نومبر ۱۹۷۷ء؛ (۴) امداد صابری : تاریخ صحافت، اُردو، جلد اول، دوم، سوم، مطبوعہ دہلی؛ (۵) عبدالسّلام خورشید : صحافت پاکستان و ہند میں، مطبوعہ لاہور، جون ۱۹۶۳ء۔

(محمّد عبداللہ قریشی)

⊗ **محبوب عالم، مولوی :** والد کا نام مولوی محمد یار اور دادا کا نام غلام محمد الحکیم تھا ۔ یہ خاندان علم و فضل کی وجہ سے مشہور ہوا ان کا تعلق گوجرانوالہ سے ہے، لیکن ان کے سوانحی حالات نہیں ملتے، اس کے باوجود کہ ان کی تصانیف کی کثیر تعداد شائع شدہ ملتی ہے ۔ احمد حسین قریشی قلعداری نے اپنی کتاب پنجابی ادب کی مختصر تاریخ میں ان کی جن تصانیف کا تذکرہ کیا ہے، وہ درج ذیل ہیں : ستر المومنات (فارسی)؛ مجموعہ الفرائض (فارسی نظم)؛ قصائد محبوبیہ (فارسی نظم)؛ نان سلوی بجواب نان حلوی؛ فوائد بسم اللہ؛ تہذیب الصلوٰۃ شرح خلاصہ کیدانی (پنجابی نظم)؛ ترتیب الصلواۃ (پنجابی نظم)؛ شرح قصیدہ مالی (پنجابی نظم)؛ ہدایت نامہ و عقد نامہ (پنجابی نثر)؛ آداب الفقراء (پنجابی نظم) ۔

ان کتب کے علاوہ راقم الحروف کی نظر سے کچھ اور مطبوعہ کتب بھی گزری ہیں جو درج ذیل ہیں : صدائے عشق (۱۹۱۰ء)؛ گڈی دا واقعہ (۱۹۱۶ء)؛ عدل عمر (۱۹۲۳ء، اس کا سال تصنیف بھی یہی ہے)؛ کرامت فاطمہ (۱۹۱۹ء بار سوم) فارسی رسم الخط وچ چھپیاں پنجابی کتاباں ۔ (دیکھیے شہباز ملک : مقالہ ایم ۔ اے، پنجابی ۱۹۷۲ء) ۔

مندرجۂ بالا تصانیف کو ایک نظر دیکھنے سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی محبوب عالم، ایک دینی عالم، عربی فارسی جاننے والے ایک مبلغ تھے ۔

(شہباز ملک)

مُحْتَسِب : (ع)؛ [نیز رکّ بہ حِسبہ] عہد اسلام میں ایک عہدیدار جس کا تقرر خلیفہ یا وزیر کی طرف سے کیا جاتا اور جو اس امر کی نگرانی کرتا تھا کہ احکام اسلام کی پابندی پوری طرح پر ہو رہی ہے یا نہیں، وہ جرائم کی تفتیش کرتا اور جو لوگ احکام شریعت کی خلاف ورزی کرتے ہوئے پائے جاتے انھیں موقع پر سزا دیتا ۔ اس خدمت کو "حسبہ" کہتے ہیں ۔ اصولی طور پر اس کے لیے صرف اونچی حیثیت کے لوگ منتخب ہوتے تھے ۔ دوسرے عمومی عہدوں کی طرح اس عہدے کے لیے بھی یہ شرط تھی کہ عہدہ دار مسلمان اور حُر ہو ۔ اس پر عام طور سے کسی فقیہ کا تقرر ہوتا جو پولیس کے فرائض کے علاوہ حاکم (مجسٹریٹ) کے فرائض بھی انجام دیتا اور بعض صورتوں میں تو اس کے فرائض قاضی کے مماثل ہوتے تھے، یہ ضرور ہے کہ اس کا دائرہ اختیار تجارتی لین دین ناقص باٹوں، خرید و فروخت میں دھوکے بازی اور قرضوں کی عدم ادائی کے محاسبے تک محدود رہتا تھا ۔ ان معاملوں میں بھی وہ صرف ان مقدموں کی سماعت کر سکتا تھا جن کا سچ جھوٹ ثابت ہو چکا ہو ۔ اگر شہادتوں کی چھان بین کرنا ہوتی اور حلف اٹھوانے کی نوبت آتی تو محتسب کے اختیارات وہیں ختم ہو جاتے ۔ محتسب ہونے کی حیثیت سے وہ مجاز تھا کہ کسی مدعی کے دعوی کے بغیر بھی قانون کو نافذ کر سکے ۔ اسے دیکھنا پڑتا تھا کہ یہاں کتنے مسلمان رہتے ہیں اور آیا وہ مسجد میں اقامت نماز جمعہ کا انتظام کرتے ہیں؟ اگر ان کی تعداد چالیس یا اس سے زیادہ ہے تو ان کی جماعتی زندگی منظم ہے یا نہیں ۔ جہاں تک مسجد کا تعلق ہے، محتسب اس پر زور دے سکتا

تھا کہ اذان دی جایا کرے ۔ اس سلسلے میں وہ مؤذن سے پوچھ سکتا تھا کہ وہ اذان کے اوقات مقررہ کا علم رکھتا ہے یا نہیں ۔ اگر مسجد کی عمومی حالت خراب ہوتی تو محتسب کا فرض تھا کہ اس کی مرمت کے لیے حکام بالا کو توجہ دلائے ۔

محتسب کے فرائض میں ایک اہم فریضہ یہ بھی تھا کہ وہ احکام شریعت کی پابندی کراتا رہے ۔ جو لوگ رمضان المبارک میں روزے نہیں رکھتے تھے یا جو بیوہ اور مطلقہ عورتیں نکاح ثانی سے پہلے عدت [رک باں] پوری نہیں کرتی تھیں، انہیں اور ایسے ہی دوسرے خطا کاروں کو از روئے قانون محتسب کے سامنے جوابدہی کرنی پڑتی تھی ۔ وہ عمومی اخلاق کا بھی نگران تھا، لہذا اس کا کام تھا کہ عورتوں اور مردوں کو کھلے بندوں میل جول اور شراب نوشی سے روکے اور ان سازوں کے استعمال سے لوگوں کو منع کرے جو شریعت میں ممنوع ہیں ۔ اسے یہ دیکھنا پڑتا تھا کہ کھیل تماشے اور دوسری تفریحات کے سلسلے میں شرع کی خلاف ورزی تو نہیں ہوتی، لیکن وہ محض شک و شبہہ کی بنا پر کوئی کارروائی نہیں کر سکتا تھا اور نہ بند دروازوں کو کھول کر اندرون خانہ جا سکتا تھا [محتسب را درون خانہ چہ کار] ۔ جہاں تک مسلمانوں کی روحانی فلاح و بہبود کا تعلق ہے معلوم ہوتا ہے وہاں اس کے اختیارات زیادہ وسیع تھے، مثلاً اگر کسی فقیہ نے ایسے خیالات پیش کیے جو اجماع [رک باں] کے خلاف ہوں، تو محتسب کا فرض تھا کہ اسے تنبیہ کرے اور اگر اس پر بھی اپنے فاسد عقائد کو پیش کرنے سے باز نہ آئے تو اس مفسد کو حاکم وقت تک پہنچا دے ۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص فقیہ نہیں اور دفعۃً فقہ کا مطالعہ شروع کر دے تو محتسب کا فرض تھا کہ اس کے اصل مقصد کی تحقیق کرے اور اسے ان لوگوں کو گمراہ نہ کرنے دے جو اس سے رجوع کرتے ہوں ۔ مدرسوں کا معائنہ بھی محتسب کے ذمے تھا، یہ دیکھنے کے لیے نہیں کہ درس و تدریس کی نوعیت کیا ہے بلکہ اس غرض سے کہ اساتذہ بچوں کو زیادہ سخت بدنی سزائیں تو نہیں دیتے (المقریزی: خطط، ۱ : ۳۶۳) ۔ دوسرے امور جو اس کے دائرہ اختیار میں آتے تھے وہ اخلاقی اور مذہبی اداروں کی نسبت زیادہ تر عوام کی آسائش سے تعلق رکھتے تھے، اگر شہر میں پینے کے پانی کا منبع ناپاک یا گدلا ہو جاتا یا غریب مسافروں کے لیے کوئی انتظام نہ ہوتا تو محتسب کو اختیار تھا کہ اہل شہر کو ان خرابیوں کے دور کرنے کا حکم دے ۔ اسے دیکھنا پڑتا تھا کہ کسی مکان سے، کسی مدرسہ سے، مسلمان کے مکان کے زنان خانے میں تو نظر نہیں پڑتی ۔ ایسے ہی یہ بھی کہ مکانوں کے پرنالے یا نالیاں گلی کوچوں میں اتنے باہر تو نکل نہیں آئے کہ راہ گیروں کی تکلیف کا باعث ہوں اور آخر الامر یہ کہ بازار (سوق) صاف ستھرا رہے؛ آمد و رفت میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ ہونے پائے : [نیز رک بہ حسبہ] ۔

مآخذ : (۱) الماوردی : الاحکام السلطانیہ، (طبع Enger)، ص ۳۰۳ ببعد؛ (۲) التنوخی القاضی : نشوار المحاضرۃ و اخبار المذاکرۃ، (طبع Margoliouth)، ص ۲۵۰؛ (۳) المقریزی : خطط، ۱ : ۳۶۳ ببعد؛ (۴) عبدالرحمن بن نصر بن عبداللہ الشیزری : نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ، طبع السید باز العرینی، بیروت ترجمہ از Behrnauer در J.A.، سلسلہ پنجم، نیز شمارہ ۱۶ : ۲۴۴ تا ۲۹۲؛ ۵ : تا ۶۷؛ دربارۂ محاسبہ و محتسب، از روے اخلاقیات و دینیات؛ نیز دیکھیے؛ (۵) الغزالی : احیاء علوم الدین، جلد چہارم، کتاب ۸؛ (۶) الشامی : نصاب الاحتساب؛ (۷) ضیاء الدین محمد بن

محمّد القرشی الشافعی المعروف بہ ابن الاخوّۃ: معالم القربۃ فی احکام الحسبۃ، طبع آر۔ لیوی، سلسلہ یادگار گب ۱۹۳۸ء] [(۸) ابن تیمیہ: الحسبہ فی الاسلام، قاہرہ].

(R. LEVY)

⊗ **مِحراب:** رک بہ مسجد.

⊗ **(خان) محراب خان شہید:** محراب خان، نصیر خان نوری کے پوتے اور خان محمود خان اول کے پہلوٹے بیٹے تھے۔ ۸ نومبر ۱۷۸۵ء کو پیدا ہوے اور والد کی وفات پر ۲۰ جنوری ۱۸۱۷ء کو قلات کے تخت پر جلوس کیا.

یہ وہ زمانہ تھا جب افغانستان میں احمد شاہ ابدالی کی مضبوط مملکت اس کے بیٹے تیمور شاہ کی وفات کے بعد تخت نشینی کے مسئلے پر خانہ جنگی کا شکار ہو چکی تھی۔ خان محراب خان کے افغانستان اور سندھ سے دوستانہ تعلقات قائم تھے۔ افغانستان کے تخت کے ایک امیدوار شاہ شجاع نے خان محراب خان کے ہاں پناہ لی۔ انھوں نے شاہ شجاع کی بڑی توقیر کی اور اپنی فوج کی حفاظت میں اسے انگریزوں تک پہنچا دیا، مگر یہی شاہ شجاع بعد میں انگریزوں سے ساز باز کر کے اپنے محسن کے خلاف ہو گیا.

۱۸۳۸ء میں برطانوی ہند کی حکومت نے قلات کے حکمرانوں کو کہا کہ وہ درہ بولان سے افغانستان کو گذرنے کے لیے انگریزی افواج کو راہداری دے دیں، جو شاہ شجاع کو اس کا تخت دلانے کے مقصد سے پیش قدمی کر رہی تھیں۔ خان محراب خان نے انگریزوں کی یہ درخواست یہ کہہ کر مسترد کر دی کہ افغانستان کی حکومت سے اس کے دوستانہ تعلقات ہیں جو اس اقدام سے متاثر ہو سکتے ہیں، لیکن اس کے باوجود انگریز طاقت کے گھمنڈ میں ۱۸۳۹ء میں درہ بولان سے گزر کر کابل روانہ ہو گئے۔ راہ میں آزاد بلوچ قبائل نے انگریزی افواج کو نقصان پہنچایا اور اس سب نقصان اور مزاحمت کی ذمہ داری انگریزوں نے محراب خان پر ڈال دی؛ چنانچہ واپسی پر محراب خان کی حکومت کو سزا دینے کے لیے ۴ نومبر ۱۸۳۹ء کو انگریزی فوج نے قلات کی جانب کوچ کیا۔ ۱۱ نومبر ۱۸۳۹ء کو یہ فوجیں میری (قلات کا قلعہ) قلات کے سامنے پہونچیں۔ خان محراب خان قلعہ بند اور محصور ہو کر بیٹھ رہا۔ انگریزوں نے ۱۲/۱۳ نومبر ۱۸۳۹ء کی صبح کو قلعے پر توپ کے گولے برسانے شروع کیے۔ خان محراب خان کے بہت سے جان نثار ساتھی کام آئے۔ بعد دوپہر قلعہ منہدم ہو گیا اور خان محراب خان شمشیر بکف لڑ کر شہید ہوا.

(غوث بخش صابر)

⊗ **اَلْمُحَرَّم:** اسلامی تقویم میں جس کا آغاز ہجرت نبوی سے ہوا قمری سنہ کا پہلا مہینا ہے۔ حکم الٰہی کے مطابق اسلامی شریعت میں سال کے بارہ مہینے مقرر ہیں۔ المحرم کے شروع میں ال یہی یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ سال کا پہلا مہینا ہے۔ ماہ و سال کا یہ نظام آفرینش کائنات سے قائم و دائم ہے۔ قمری سنہ کے نام یہ ہیں: المحرم، صفر، ربیع الاوّل، ربیع الآخر، جُمادی الاُولیٰ، جمادی الآخرہ، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذوالقعدہ، ذوالحجہ۔ ان مہینوں میں سے اللہ تعالیٰ نے چار (المحرم، رجب، ذوالقعدہ اور ذوالحجۃ) برکت و حرمت والے مہینے قرار دیے ہیں۔ ان مہینوں کے تقدس و احترام کے پیش نظر ان میں جنگ و جدال اور قتل و قتال کو ممنوع ٹھیرایا گیا ہے۔ ان چار مہینوں میں طاعت و عبادت زیادہ مقبول ہوتی ہے اور گناہ و معصیت زیادہ قابل نفرت اور زیادہ مستوجب سزا ٹھیرتی ہے.

جزیرۃ العرب میں قمری سنہ کا رواج

حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے زمانے سے چلا آتا ہے ۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اسلامی عبادات، مثلاً حج اور رمضان کے روزے بدل بدل کر مختلف موسموں میں آتے ہیں ۔ زمانہ جاہلیت میں عرب اپنی اغراض کی خاطر مہینوں کو آگے پیچھے کر لیتے تھے ۔ اس سے عبادات کے موسم اور اوقات بھی متأثر ہوتے تھے ۔ اسلام نے اس کی ممانعت کر دی اور اعلان کر دیا کہ اللہ تعالٰی نے احکام شریعت میں سہولت پیدا کرنے کے لیے قمری حساب کو پسند فرمایا ہے ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حجۃ الوداع کے مبارک موقع پر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے اس امر کی تاکید فرمائی کہ ابتدائے آفرینش سے اللہ تعالٰی نے جس طرح مہینوں کی تعداد اور ترتیب معین کر دی ہے اسے برقرار رکھا جائے ۔ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے مہینوں کی ترتیب میں جو گڑبڑ پیدا ہو گئی تھی، وہ بھی ختم ہو گئی ہے اور مہینے اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئے ہیں ۔ شرعی لحاظ سے قمری حساب ہی معتبر اور قابل اعتماد ہے اور قمری مہینوں اور تاریخوں کی حفاظت اور نگہداشت فرض کفایہ ہے ۔

ہجری قمری سنہ کا آغاز عہد نبوت ہی سے ہو چکا تھا ۔ آپؐ نے اپنے ایک نامہ مبارک میں جو نجران کے نصارٰی کے نام تھا، پانچواں سال ہجرت تحریر کرنے کا حکم دیا تھا (الشماریخ فی علم التاریخ، ص ۴)، البتہ عام رواج اور سرکاری حیثیت حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا کارنامہ ہے ۔

قمری حساب سے سال کے تقریباً ۳۵۵ دن ہوتے ہیں جبکہ شمسی حساب سے ۳۶۵ دن ۔ اس طرح ایک سال کے بعد دونوں تقویموں میں دس دن کا فرق ہو جاتا ہے اور تین سال کے بعد ایک مہینے کا ۔

المحرم الحرام کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ظہور اسلام سے پہلے قریش مکہ اس مقدس مہینے کی دسویں تاریخ کو روزہ رکھتے تھے ۔ ایک روایت کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بھی زمانہ قبل از نبوت میں عاشورہ (دسویں محرم) کا روزہ رکھا کرتے تھے ۔ جب آپ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہجرت فرما کر مدینے تشریف لے گئے تو وہاں بھی دسویں محرم کا روزہ رکھتے رہے، بلکہ روزے کے لیے نویں تاریخ کو بھی شامل کر لیا ۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عاشورہ کے روز کھانے پینے میں فراخ دستی اور کشادہ دلی سے رزق میں کشادگی اور فراخی ہوتی ہے ۔ عاشورہ کے روز ہی حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا (تفصیلات کے لیے رک بہ امام حسینؓ، عاشورہ اور کربلا، ان مقالات میں شیعی نقطہ نظر آ گیا ہے) ۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید (۹ [التوبه] : ۳۶)؛ (۲) امیر علی ملیح آبادی : تفسیر مواہب الرحمٰن، بذیل آیت مذکور؛ (۳) البخاری : الصحیح، کتاب التوحید، باب ۳۴، کتاب المغازی، باب ۷۷، کتاب التفسیر، بذیل آیت مذکورہ بالا؛ (۴) المرزوقی : کتاب الازمنة والامکنة (حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ)، ۱ : ۲۷؛ (۵) السیوطی : الشماریخ فی علم التاریخ، لائیڈن ۱۸۹۴ء؛ (۶) السخاوی : الایام والشھور؛ (۷) حکیم وکیل احمد سکندر پوری : تقویم الاسلام (مطبع آگرہ اخبار)، ص ۴۲ تا ۴۸، و مواضع کثیرہ (عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا) ۔

(ادارہ)

مُحرّم علی چشتی : لاہور کی ایک علمی اور سیاسی شخصیت اور اس مشہور چشتی خاندان کے چشم و چراغ، جس کو سکھوں کے عہد میں درس و تدریس اور سلوک و تصوف کی وجہ سے خاص امتیاز حاصل تھا ۔ ان کے والد مولوی احمد بخش

یکدل (م ۲۸ نومبر ۱۸۶۷ء) علم و فضل کے علاوہ فارسی اور اردو شاعری میں نامور تھے۔ مہاراجا رنجیت سنگھ نے انہیں جاگیر بھی عطا کی تھی اور کچھ وظیفہ بھی لگا رکھا تھا، جو انگریزی عملداری کی ابتدا (۱۸۴۹ء) تک ان کے خاندان کو ملتا رہا۔ مولوی یکدل کا بڑا فرزند مولوی نور احمد چشتی تھا، جس نے ''تحقیقات چشتی'' کے نام سے تاریخ لاہور لکھ کر شہرت حاصل کی، منجھلا لڑکا محمد علی بیدل (م ۷، مارچ ۱۸۹۱ء) بھی صاحب علم و فضل اور اچھا شاعر تھا۔ سب سے چھوٹا محرم علی چشتی تھا، جو ۶ محرم ۱۲۸۰ھ/ ۲۳ جون ۱۸۶۳ء کو پیدا ہوا اور محرم کی مناسبت سے محرم علی کہلایا۔

مولوی محرم علی چشتی نے علم و فضل اور صوفیائے کرام سے عقیدت کی دولت اپنے بزرگوں سے ورثے میں پائی تھی۔ انہوں نے انگریزی کے علاوہ عربی، فارسی کی کتابیں پڑھنے کے بعد وکالت کا امتحان بھی پاس کیا۔ شعر و سخن کا بھی ذوق رکھتے تھے۔ ان کے کلام کا مجموعہ ''ارمغان چشتی'' کے نام سے طبع ہوا، جو اب نایاب ہے۔

تعلیم سے فارغ ہوتے ہی مولوی محرم علی نے اخبارنویسی شروع کی۔ ابتدا میں ''کوہ نور'' کی ادارت سنبھالی اور اپنے قلم کے خوب جوہر دکھائے۔ یہ لاہور کا سب سے پہلا ہفتہ وار اردو اخبار تھا، جو لالہ ہرسکھ رائے نے ۱۸۴۹ء میں جاری کیا تھا۔ لالہ ہرسکھ رائے کے ساتھ مل کر انہوں نے انڈین نیشنل سوسائٹی کی بنیاد بھی ڈالی۔ منشی ہرسکھ رائے کا انتقال ۱۸۹۰ء میں ہوا۔

۵ جنوری ۱۸۸۴ء کو محرم علی چشتی نے اپنا ہفتہ وار اخبار ''رفیق ہند'' جاری کیا۔ یہ نام سرسید کا تجویز کردہ تھا۔ اس اخبار میں علمی، ادبی اور اصلاحی مضامین درج ہوتے تھے۔ شروع شروع میں تو یہ اخبار سرسید کا حد سے زیادہ طرفدار اور مداح و ثنا خوان رہا: چنانچہ ۱۸۸۴ء میں جب سرسید نے پنجاب کا دورہ کیا، تو اس نے ان کی بڑی تعریف کی اور ایک خاص ضمیمہ بھی نکالا، لیکن جب سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر میں نیا ڈھنگ اختیار کیا تو اس اخبار نے مخالفت شروع کر دی اور نہ صرف سرسید بلکہ ان کے کالج اور ان کی جماعت (بالخصوص مولوی نذیر احمد، مولانا حالی اور ڈپٹی برکت علی وغیرہ) کے خلاف جی کھول کر لکھا۔ مولانا حالی حیات جاوید میں اس کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

''سرسید کی مخالفت میں کوئی برائی ایسی نہ تھی جو ان کی طرف منسوب نہ کی گئی ہو۔ سرسید کے دوست ان کی زبان درازیاں دیکھ کر بگڑتے تھے، اس کا جواب لکھنے پر آمادہ ہوتے تھے، مگر سرسید سب کو منع کرتے تھے اور کسی کو اس کا مقابلہ کرنے کی اجازت نہ دیتے تھے اور کہتے تھے موسم کی آندھی ہے، چند روز میں خود بخود فرو ہو جائے گی'' (ص ۲۷۰)۔

۱۹۰۴ء میں یہ اخبار بند ہو گیا۔

آخر اخبار نویسی کا مشغلہ چھوڑ کر وکالت شروع کی، تو ان کا شمار مشہور وکلا میں ہونے لگا۔ پنجاب کی مجلس قانون ساز کے رکن بھی منتخب ہوئے، خان بہادر کا خطاب بھی ملا تھا۔

یکم رمضان ۱۳۵۳ھ/ ۸ دسمبر ۱۹۳۴ء کو لاہور میں ان کا انتقال ہوا۔ نعش مرحوم کی وصیت کے مطابق دہلی لے جا کر ان کے مرشد مستان شاہ کابلی کے مزار کے جوار میں دفن کی گئی۔ ''محرم علی چشتی لاہور'' ہی سے تاریخ وفات (۱۳۵۳ھ) برآمد ہوتی ہے۔ اسلامی زندگی کا دنیوی پہلو، ارمغان چشتی اور آتشکدہ وحدت

(مستان شاہ کابلی کے عارفانہ فارسی کلام کا مجموعہ) ان کی مشہور علمی یادگاریں ہیں۔

مآخذ: (۱) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۲) وہی مصنف: یادگار چشتی، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۳) الطاف حسین حالی: حیات جاوید، مطبوعہ لاہور؛ (۴) بدر شکیب: اردو صحافت، کراچی، ۱۹۵۲ء؛ (۵) امداد صابری: تاریخ صحافت اردو، جلد سوم، دہلی ۱۹۶۳ء؛ (۶) غلام دستگیر نامی: تکملہ تاریخ جلیلہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۷) عبدالسلام خورشید: صحافت پاکستان و ہند میں، لاہور ۱۹۶۳ء۔

(محمد عبداللہ قریشی)

⊗ **مُحسّن بن علیؓ**: خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ سے تیسرے بیٹے، جو بچپن میں انتقال کر گئے (دیکھیے البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۴۰۲؛ ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶، ۳۷)۔ بعض لوگ انھیں پیدائشی طور پر مردہ متولد ہونے والا بیان کرتے ہیں، لیکن اس کی کوئی اصل نہیں، اکثر مؤرخین نے صحیح ولادت کی صراحت کی ہے۔ البلاذری کی ایک روایت کے مطابق، جس کے راوی خود حضرت علیؓ ہیں، حضرت محسن کی ولادت عہد نبوی میں ہوئی۔ حضرت علیؓ نے ان کا نام حرب رکھا تھا، مگر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے محسّن تجویز فرمایا اور فرمایا میں نے تینوں صاحبزادوں (حضرت حسنؓ، حسینؓ اور محسّنؓ) کے نام حضرت ہارون علیہ السلام [بن عمران، رَلکَّ بان] کے بیٹوں شبر، شبیر اور مبشّر کے مطابق رکھے ہیں (البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۴۰۴)۔ حضرت محسّنؓ کے دیگر حالات اور کوائف غیر معلوم ہیں۔

بعض شیعہ فرقوں کو حضرت محسنؓ سے خاص عقیدت ہے، عام مسلمانوں کے نزدیک بھی، حضرت محسنؓ خاندان اہل بیت کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے خاص عظمت رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب الاشراف، تحقیق محمّد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ۱ : ۴۰۲، ۴۰۳؛ (۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء، ص ۱۶، ۳۷ تا ۳۸؛ (۳) الذّھبی: سیر اعلام النبلاء، قاہرہ، ۲ : ۸۸؛ (۴) ابن سعد: الطبقات، ۸ : ۱۱ ببعد؛ (۵) المسعودی: مروج الذھب، مطبوعہ پیرس، ۵ : ۱۳۸؛ (۶) مومن الشبلنجی: نور الابصار فی مناقب آل بیت النبّی المختار، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۶۷، ص ۴۳، ۱۴۴؛ (۷) عمر ابو النصّر: فاطمہؓ بنت محمّد (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم)، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ص ۵۱، ۵۲ [محمود الحسن عارف رکن ادارہ نے لکھا]۔

(ادارہ)

⊗ **مُحسِن المُلک**: سید مہدی علی (محسن الدولہ منیر نواز جنگ بہادر) میر ضامن علی کے فرزند اور سرسید احمد خاں کے ایک ممتاز رفیق (تولد: اٹاوہ ۹ دسمبر ۱۹۳۷ء وفات منجولی شملہ ۱۶ اکتوبر ۱۹۰۷ء، مدفن علی گڑھ) ابتدائی تربیت ان کے نانا (مولوی محمود علی) نے کی جو سرکار انگریزی میں صدر الصدور تھے اور اور دربار ٹونک میں وزیر بھی رہ چکے تھے۔ عربی فارسی کی معمولی تعلیم اٹاوہ میں حاصل کرنے کے بعد پھپھوند میں مولوی عنایت حسین سے باقی درسیات کی تحصیل کی۔ اس کے بعد ملازمت کر لی پہلے محرر ہوئے پھر اہل مد اور پیشکار۔ پھر درجہ بدرجہ سرشتہ داری، تحصیلداری اور ڈپٹی کلکٹری تک پہنچے اور ان سب حیثیتوں میں کارہائے نمایاں انجام دیے، جن میں سب سے اہم ۱۸۶۹ء کے قحط کا انصرام تھا۔ ۱۸۷۳ء میں ریاست

حیدر آباد میں ملازمت اختیار کر لی اور متعدد اہم خدمات انجام دیں، جن میں بندوبست اراضی انصرام قحط (۱۸۷۷ء) اور مقدمہ معدنیات کی کامیاب پیروی، جس کے لیے ۱۸۸۸ء میں لندن بھی گئے، خاص طور سے لائق ذکر ہیں۔ ان امتیازی کاموں کے صلے میں ان کو پہلے منیر نواز جنگ بہادر کا خطاب اور دو نیم ہزاری ذات و پانصد سوار کا اعزاز اور کچھ مدت کے بعد نواب محسن الدولہ محسن الملک کا خطاب عطا ہوا۔ مگر بعض ذاتی اور سیاسی وجوہ کی بنا پر انہوں نے ۱۲ جولائی ۱۸۹۳ء کو حیدر آباد کی ملازمت سے استعفاء دے دیا اور سرسید کی تعلیمی و قومی مہمات میں زیادہ سرگرمی سے منہمک ہو گئے۔

محسن الملک کو سرسید کی تعلیمی و سیاسی تحریک کا ممتاز ترین رکن قرار دیا جاتا ہے۔ سرسید سے ان کے تعلقات کی ابتداء ۱۸۶۲ء میں ہوئی ہرچند کہ انہیں سید صاحب کے مذہبی خیالات سے پورا پورا اتفاق نہ تھا، جیسے کہ تبیین الکلام پر ان کے اعتراضات اور بعد میں تفسیر القرآن کے متعلق سید صاحب سے خط و کتابت (مکاتبات الخلان) سے ثابت ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود وہ سید صاحب کی قومی اور تعلیمی سرگرمیوں میں ان کے دست راست اور رفیق با اخلاص تھے (مثلاً سائنٹفک سوسائٹی ۱۸۶۴ء کے رکن تھے۔ سرسید کے زمانہ قیام لندن میں ہندوستان سے چندہ بھجوایا کرتے تھے۔ کمیٹی ''خواستگار تعلیم مسلمانان'' اور کمیٹی ''خزینۃ البضاعۃ'' کے پرجوش رکن تھے۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ کے ٹرسٹی اور تہذیب الاخلاق کے سرگرم مضمون نگار بھی تھے)۔ سرسید کے آخری دور حیات میں ٹرسٹی بل کے مسئلے پر سرسید اور سید محمود میں اختلاف ہو گیا تھا۔ ریاست حیدر آباد سے واپسی کے بعد ان کا خیال تھا کہ علی گڑھ میں رہ کر کالج کی خدمت کریں گے، مگر یہ ممکن نہ ہوا، چنانچہ بمبئی چلے گئے اور وہاں رہ کر کالج کے مقاصد کے لیے کام کیا۔ سرسید کے انتقال کے بعد علی گڑھ کالج کی سیکرٹری شپ کے سلسلے میں سید محمود سے مقابلہ نہ کرنا چاہا مگر بعد میں رضامند ہو گئے۔

چنانچہ ۱۹۰۷ء تک ایک دو مرتبہ استعفاء دینے کی کوشش کے باوجود سیکرٹری کے عہدے پر فائز رہ کر کالج کو ترقی دینے کی پوری کوشش کی۔ اگرچہ اس زمانے میں انہیں کئی قسم کی مشکلات مثلاً یورپین سٹاف کی بے دلی، طلبہ کی سٹرائیک، سید محمود سے تعلقات کی کشیدگی، سر انتونی میکڈونل لفٹیننٹ گورنر صوبہ سے اردو ہندی اور کالج کے داخلی انتظام کے بارے میں اختلاف اور چند دوسری تکلیفیں پیش آتی رہیں، مگر ان کی سیکرٹری شپ کا زمانہ ترقی کے اعتبار سے کالج کا شاندار زمانہ سمجھا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ بعض لوگوں کے خیال میں ان کی نرمی اور مصالحت پسندی ہی ان کی پریشانیوں کی ذمہ دار تھی۔ خصوصاً کالج کے یورپین سٹاف کو پیچیدگیاں پیدا کرنے کا حوصلہ اسی وجہ سے ہوا تھا، تاہم انہوں نے سرسید کے جاری کردہ سب کاموں کو ترقی دینے کی کوشش کی۔ علی گڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ جو بند ہو چکا تھا، ۱۹۰۱ء میں دوبارہ جاری کیا۔ علی گڑھ میں ایک زنانہ سکول قائم کیا اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کو جس کی انہوں نے ایک دو مرتبہ صدارت بھی کی، ترقی دی۔

محسن الملک سیاسی اور تعلیمی امور میں سرسید احمد خاں کے پورے پیروکار اور سرگرم ترین حامی تھے۔ انہوں نے سید صاحب کے انتقال کے بعد اس حکمت عملی کو جاری رکھا۔ وہ بھی سرسید

کی طرح انڈین نیشنل کانگرس سے اختلاف رکھتے تھے ۔ وہ اس وفد میں بھی شریک تھے جو مسلمانوں کے سیاسی مطالبات کے سلسلے میں ۱۹۰۶ء میں وائسرائے ہند سے شملہ میں ملا تھا۔

مذہبی عقائد کے سلسلے میں وہ سرسید کی عقل پسندی کے تو مخالف نہ تھے، مگر ان کے حد سے بڑھے ہوئے عقلی نقطہ نظر کے حق میں بھی نہ تھے ۔ وہ اس دینی بے حسی سے بھی مطمئن نہ تھے، جو تعلیم جدید نے عام تعلیم یافتہ طبقے میں بہت جلد پیدا کر دی تھی ۔ چنانچہ تہذیب الاخلاق کے بعض مضامین سے بھی ظاہر ہوتا ہے ۔ اصولیات میں انہوں نے کئی موقعوں پر سرسید سے اختلاف کیا نیچر اور فطرت کی کارفرمائی کے سلسلے میں وہ سرسید کے خیالات کے خاصے قریب معلوم ہوتے ہیں مگر لہجہ، اور طرز تعبیر میں ان کے مقابلے میں نرم اور معتدل ہی تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ علما کو ان سے اتنا سخت اختلاف نہ تھا، جتنا سرسید سے ہوا ۔ بہر حال انہوں نے سرسید کے خیالات کو معتدل اور مقبول بنانے میں بڑا حصہ لیا، کیونکہ وہ روایات قدیم کے اتنے مخالف نہ تھے اور اپنے مضامین میں اسلاف کی تصانیف سے اکثر استفادہ کرتے تھے ۔ اگرچہ ادب اردو کے مورخ محسن الملک کو بہ حیثیت مصنف حالی، شبلی، نذیر احمد وغیرہ کی صف میں شمار نہیں کرتے، مگر سرسید کی تحریک میں ان کی موثر شخصیت اور مضمون نگاری نے جو حصہ لیا، اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔ نثر میں ان کا انداز بیان زور دار، دلکش اور اطمینان بخش تھا اور وہ اس زمانے کے مرغوب فن، یعنی حکایت بطریق تمثیل (ایلیگری) سے بھی بہت فائدہ اٹھاتے تھے اور تہذیب الاخلاق کے مضمون نگاروں میں سرسید کے بعد انہیں کا درجہ سب سے بلند ہے ۔ انہوں نے اپنے مضامین میں ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ اور امام غزالیؒ کے فلسفہ اخلاق کی اچھی طرح تشریح کی ہے اور تہذیب پر ان کے خیالات خاص طور سے قابل توجہ ہیں ۔ ان کی تصانیف کی فہرست یہ ہے (۱) میلاد شریف، مطبوعہ ۱۸۶۰ء / ۱۲۷۷ھ؛ (۲) آیات بینات، مطبوعہ ۱۸۷۰ء / ۱۲۸۷ھ (شیعہ سنی مناظرہ کے سلسلے میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے)؛ (۳) رسالہ ہائے قوانین ۔ تحصیلداری کے زمانے میں انہوں نے مال و فوجداری کے متعلق چند رسالے اردو میں لکھے تھے؛ (۴) کتاب المحبت و الشوق ۔ امام غزالیؒ کی کتاب المحبت (احیاء العلوم) کا خلاصہ جس میں رومی کے برمحل اشعار بھی لائے گئے ہیں (یہ اس لحاظ سے بڑی دلچسپ ہے کہ سید صاحب نے خود بھی احیاء کے دو بابوں کے اقتباسات کا فارسی ترجمہ شائع کیا)؛ (۵) تقلید و عمل بالحدیث تہذیب الاخلاق کا ایک مضمون جو بعد میں الگ شائع ہوا؛ (۶) مجموعہ لیکچرز و تقاریر، مطبوعہ ۱۹۰۴ء، مرتبہ مولوی امام الدین گجراتی؛ (۷) مجموعہ مضامین تہذیب الاخلاق جو لاہور سے اللہ والے کی قومی دکان نے شائع کیا؛ (۸) مکاتبات الخلان فی اصول التفسیر و علوم القرآن، (یہ وہ خط و کتابت ہے جو سرسید کی تفسیر کے متعلق تہذیب الاخلاق میں شائع ہوئی، بعد میں الگ طبع ہوئی؛ (۹) مکاتیب محسن الملک.

مآخذ: (۱) محمد امین زبیری: حیات محسن، مطبوعہ علی گڑھ ۱۹۳۴ء؛ (۲) مضمون ''محسن الملک'' از محمد امین زبیری (رسالہ ماہ نو، کراچی استقلال نمبر اگست ۱۹۵۶ء)؛ (۲) حالی: حیات جاوید، ۱۹۰۲ء؛ (۳) اکرام اللہ خان ندوی: وقار حیات ۱۹۲۵ء؛ (۴) مجموعہ خطوط سرسید مرتبہ راس مسعود، مطبوعہ نظامی پریس بدایون ۱۹۲۴ء؛ (۵) محمد امین زبیری:

مکاتیب محسن الملک مطبوعہ آگرہ؛ (٦) طفیل احمد منگلوری : مسلمانوں کا روشن مستقبل : طبع سوم نظامی پریس، بدایوں ۱۹۴۰ء؛ (۷) عبدالرزاق کانپوری : یاد ایام، حیدرآباد (دکن) ۱۹۴۶ء؛ (۸) تہذیب الاخلاق جلد دوم (مطبوعہ اللہ والے کی قومی دکان لاہور)؛ [سید عبداللہ صدر ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

مَحسُود : ایک پٹھان قبیلے کا نام جو پاکستان کی شمال مغربی سرحد پر آباد ہے ۔ محسود قبیلہ وزیرستان کے عین قلب میں خانیگرم کے ارد گرد بسا ہوا ہے اور پاکستان سے ان کے خطے کو بھٹنی (Bhittani) کا علاقہ علیحدہ کرتا ہے ۔ باقی تمام اطراف و جوانب میں ان کے پہلو بہ پہلو درویش خیل وزیری آباد ہیں ۔ اب یہ بات عام طور پر تسلیم کر لی گئی ہے کہ چودھویں صدی کے اواخر میں یہ لوگ موجودہ افغانستان کے پہاڑی علاقے برمل سے ترک وطن کر کے آئے تھے اور انھوں نے آہستہ آہستہ مشرق کی طرف بڑھ کر اس علاقے پر قبضہ کر لیا جس میں وہ اب سکونت پذیر ہیں ۔ اس قبیلے کی تین بڑی شاخیں ہیں : بہلول زئی، شمن خیل اور علی زئی.

محسود ڈیرہ جات اور بنوں کے علاقوں کے لیے ہمیشہ سے ایک بلائے بے درماں چلے آتے ہیں ۔ سکھوں کے عہد حکومت میں ان کی یہی حالت رہی اور ۱۸۴۹ء میں (انگریزوں کے) الحاق پنجاب کے بعد بھی انھوں نے برطانوی ہندوستان کی سرحدوں کو اپنی غارتگری اور بربادی کی بدستور آماجگاہ بنائے رکھا ۔ ان واقعات کی وجہ سے نیز اس حقیقت کے پیش نظر کہ گومل اور ٹوچی کے دو درے، جو ان پانچ دروں میں سے ہیں جو پاکستان کو افغانستان سے ملاتے ہیں ، ان کے پہاڑی چٹانوں کے مضبوط قلعوں کی بالکل زد میں تھے ، انگریز مجبور ہوئے کہ طاقت کے ذریعے ان کی شرانگیزیوں کی روک تھام کریں ۔ تین موقعوں پر یعنی ۱۸۶۰ء، ۱۸۸۱ء اور ۱۸۹۴ء میں محسود نے شرانگیزی پر اس قدر کمر باندھی کہ انھیں سزا دینے کے لیے فوجی دستے بھیجنا پڑے ۔ ۱۸۶۰ء کی تعزیری مہم کے اختتام پر ایک عارضی صلح منعقد ہوئی جس کی رو سے ان تینوں گروہوں نے اس بات کا اقرار کیا کہ ان کے قبیلوں کے افراد کی جانب سے اگر کوئی فتنہ پردازی ہوئی تو وہ اس کے ذمے دار ہوں گے ۔ ۱۸۶۲ء سے ۱۸۷۴ء تک اس قبیلے کے مختلف گروہوں کا ایک نہ ایک وقت [سابق] ہندوستان میں داخل ہونا بالکل روک دینا پڑا ۔ یہاں تک کہ ۱۸۷۳ء و ۱۸۷۴ء میں علی الترتیب شمن زئی اور بہلول زئی قبیلوں نے انگریزی علاقے سے اپنے مسلسل باہر رہنے کو تکلیف دہ پا کر کامل اطاعت اختیار کرلی ۔ ۱۸۷۹ء میں چند محسودوں کے ٹانک کو نذر آتش کرنے اور دوسری باغیانہ کارروائیوں کی وجہ سے انگریزوں کو پھر حملہ کرنا پڑا اور انگریزی فوج کانیگرم اور مکین تک بڑھتی چلی گئی ۔ اس کے تقریبا دس سال بعد تک عملی طور پر برطانوی علاقے محفوظ و مامون رہے اور وزیری سرحد کے ساتھ ساتھ تمام آبادی میں مقابلتاً امن و امان کا دور دورہ رہا ۔ محسودی ایسے صلح پسند ہو گئے تھے کہ ۱۸۸۲ء میں انھوں نے کھجوری کچ کے سارے علاقے کی پیمائش اور نقشہ کشی کے کام میں امداد دی اور ۱۸۹۰ء میں انھیں درۂ گومل کی حفاظت اور دیکھ بھال کے صلے میں انعامات عطا کیے گئے.

۱۸۹۴ء میں مُلّا پوندہ، شیمی خیل کے ایک مذہبی پیشواء کے زیر اثر جو علی زئی قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، محسود نے وظائف پانے والے ملکوں کے علی الرّغم برطانوی سرحدی چوکی پر

حملہ کر دیا۔ اس وقت سے اس مُلّا کا اثر رفتہ رفتہ بڑھنے لگا اور اس کے ہوا خواہوں کے خلاف مَلِکوں کی تمام کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ ۱۸۹۷ء کے بعد برطانوی سرحدی علاقے میں متواتر غارت گری کی وجہ سے دوبارہ تادیبی کارروائی کی ضرورت محسوس ہوئی۔ دسمبر ۱۹۰۰ء سے لے کر مارچ ۱۹۰۲ء تک محسودوں کی بڑی سختی سے ناکا بندی کی گئی، لیکن جب تک اس کے پہاڑی علاقوں پر مختلف یلغاریں نہ کی گئیں وہ صلح کرنے پر مجبور نہ کیے جا سکے۔ اس زمانے میں اس علاقے میں دو مختلف گروہ تھے، ایک گروہ کے سردار تو علاقے کے مَلِک تھے اور دوسرے گروہ کا سردار ان کا دشمن یعنی مُلّا پوندہ تھا (اسے بھی راضی کرنے کی کوشش میں ۱۹۰۰ء سے ماہوار وظیفہ دیا جانے لگا تھا)۔ ۱۹۰۲ء سے مُلّا کا اثر و رسوخ سب پر غالب آ گیا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد محسود کا فتنہ پھر تازہ ہو گیا اور برطانوی علاقے میں ان کی دست درازیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ۱۹۱۳ء میں مُلّا پوندہ کی وفات پر مُلّا عبدالحکیم اس کا جانشین ہوا جس نے افغانستان اور (سابق) ہندوستان کے درمیان محسودی علاقے کی خود مختاری قائم رکھنے کے لیے اپنی مساعی جاری رکھیں، اور اس غرض سے اس نے قبائل کے سفاکانہ رجحانات سے خوب فائدہ اٹھایا۔ ۱۹۱۳ء سے ۱۹۱۷ء تک ڈیرہ اسماعیل خان کے ضلع میں سوائے متواتر لوٹ مار اور غارت گری کے ایک قصۂ دراز کے اور کوئی قابل ذکر تاریخی واقعات رونما نہیں ہوے۔ آخر کار ۱۹۱۷ء میں برطانوی افواج پھر محسودی علاقے میں داخل ہوئیں، لیکن وہ سوائے ایک عارضی فیصلے کے اور کچھ نہ کر سکیں۔ چونکہ انگریز اس وقت دیگر امور کی جانب متوجہ تھے اس لیے محسودوں کو مغلوب کرنے کے کام میں تاخیر ہوئی لیکن ۱۹۱۹ء اور ۱۹۲۰ء میں وزیرستان کے طوفان خیز علاقے میں ایسا ہنگامۂ کارزار گرم ہوا جو (سابق) ہندوستان کی سرحد کی تاریخ میں اپنی نظیر آپ ہے۔

مآخذ: (۱) C. U. Aitchison: *Treaties, Engagements and Sanads*، ج ۱۱، ۱۹۰۹ء؛ (۲) R. L. Bruce: *The forward Policy and its Results*، ۱۹۰۰ء؛ (۳) C. C. Davies: *The problem of the North West Frontier*، ۱۹۳۲ء؛ (۴) وہی مصنف: *Coercive measures on the Indian Borderland*، در *Army Quarterly Review*، اپریل ۱۹۲۸ء؛ (۵) R. H. Davies: *Report showing Relations of British Government with Tribes on N. W. F. of the Punjab*، ۱۸۵۹-۶۳ء، ۱۸۶۴ء؛ (۶) *Frontier and overseas Expeditions from Punjab* (Confidential)، ج ۲، ۱۹۰۸ء؛ (۷) *North West Frontier Province Administration Reports* (سالانہ اشاعت)؛ (۸) *Operations in Waziristan* ۱۹۱۹ء-۱۹۲۰ء، ۱۹۲۱ء؛ (۹) W. H. Paget and A. H. Mason: *Record of Expeditions against the N. W. F. Tribes since the annexation of the Punjab*، ۱۸۸۵ء؛ (۱۰) *Punjab Administration reports* ۱۸۵۰ء تا ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) *Parliamentary Papers*، ج ۷۱، Cd. ۱۱۷۷، ۱۹۰۲ء؛ (۱۲) H. Priestley: *Hayat-i-Afghani*، ۱۸۷۴ء؛ (۱۳) H. A. Rose: *Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Province*، ج ۳، بذیل مادہ وزیر؛ (۱۴) H. C. Wylly: *From the Black Mountain to Waziristan*، ۱۹۱۲ء۔

(C. COLLIN DAVIES)

⊗ **مَحصُولات**: رَكّ بہ ضریبہ۔

٭ **مُحَقِّق طُوسی**: رَكّ بہ الطوسی نصیر الدین۔

٭ **مُحْکَمہ**: اس مادّے میں ہم صرف بڑے

بڑے اسلامی ممالک کے محکمۂ قضا کی تجدید و تنظیم سے بالاختصار بحث کریں گے اور غیر مسلموں اور غیر ملکیوں کے لیے مخصوص قوانین و ضوابط کا ذکر نہیں کریں گے۔

مراکو کے بارے میں (رک بہ مادہ مراکو)۔

الجزائر کے بارے میں (رک بہ مادہ الجزائر)۔

تونس کے بارے میں (رک بہ مادہ تونس)۔

مصر میں محمد علی (پاشا) کے زمانے میں یہ دستور تھا کہ قاہرہ میں ہر سال استانبول سے ایک قاضی القضاۃ بھیجا جاتا تھا جو اپنے کام کا زیادہ تر حصہ اپنے ایک نائب کو تفویض کر دیتا تھا جو استانبول سے اس کے ساتھ ہی آیا کرتا تھا۔ قاعدہ یہ تھا کہ ہر مدعی کو اپنے قضیے کی بابت ایک مقامی حنفی مفتی کا جو ملک کا باشندہ اور اپنے سرکاری عہدے پر بالاستقلال مامور ہوتا تھا، فتوے پیش کرنا پڑتا تھا۔ یہ مفتی کا کام تھا کہ قانونی مقدمات کی بابت پوری پوری تفتیش کرے اور قاضی عموماً اس کے فیصلے پر اطمینان کر کے اس کے فتوی کی توثیق پر اکتفا کرتا تھا۔ مقدمات خفیفہ کے فیصلے قاضی کا نائب یا سرکاری گواہوں میں سے کوئی فی الفور خود کر دیتا تھا، کیونکہ ہر مقدمہ لازمی طور پر پہلے انھیں کے سامنے پیش ہوتا تھا۔ زیادہ پیچیدہ قسم کے مقدمات قاضی القضاۃ، اس کے نائب اور مفتی کی مشترکہ عدالت کے سامنے بغرض سماعت پیش کیے جاتے تھے۔ اس عدالت عالیہ کے علاوہ قاہرہ اور اس کے نواح میں ماتحت عدالتیں بھی ہوا کرتی تھیں، جہاں عدالت عالیہ کی جانب سے مقرر کردہ سرکاری شاہد بحیثیت نائب قاضی القضاۃ اور اس کی نگرانی میں قانونی فیصلے کیا کرتے تھے۔ دیہاتی قضیات میں بھی قاضی ہوا کرتے تھے جن کی مدد عموماً مفتی کیا کرتے تھے۔ انھیں ہر قسم کے دیوانی اختیارات حاصل تھے۔ فوجداری مقدمات کے فیصلے اور قدیم معنوں میں شکایات [مظالم] کی تفتیش الدیوان الخدیوی کے فرائض میں سے تھے جس کا، پاشا کے نمائندے کی حیثیت سے، صدر کتخدا ہوتا تھا۔ پولیس کے افسر اعلی یعنی ضابط اور محتسب کو بھی بہت سے تعزیری اختیارات حاصل تھے۔ ترکی کے قانونی تنظیمات کا مصر پر کوئی اثر نہ پڑا، حتی کہ وہاں مجلّہ تک جاری نہ ہوا۔ ۱۸۵۵ء میں سعید پاشا نے ایک فوجداری ضابطہ مرتب کرنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ سوائے اس کے کچھ نہ ہوا کہ ایک مبہم سی تصنیف تیار ہو گئی جس کی بنیاد زیادہ تر قوانین شریعت پر تھی۔ اس کے بعد اسمعیل پاشا کے عہد میں البتہ ایک وقیع قضائی اصلاح عمل میں آئی، جس کی رو سے ۱۸۷۶ء میں مخلوط عدالتوں کا رواج جاری ہوا۔ ۱۸۷۳ء میں دیوانی مقدمات کے لیے قضا کا ایک قسم کا دیسی نظام جاری ہوا اور مختلف مجالس (پنچایتیں) قائم ہوئیں۔ ۱۸۸۳ء میں ان مجالس کی جگہ محاکم اہلیہ (مقامی کچہریوں) کا قیام عمل میں آیا (اس نظام پر پورے طور سے ۱۸۸۹ء تک عمل درآمد نہ ہو سکا)۔ اسی کے ساتھ ہی ساتھ جدید دیوانی فوجداری اور تجارتی ضوابط کا اعلان ہوا جن میں دیوانی اور فوجداری مقدمات سے متعلق علیحدہ علیحدہ قواعد و ضوابط درج تھے (۱۹۰۳ء میں ضابطۂ فوجداری کی جدید طریقے پر تکمیل ہوئی) جو فرانسیسی نمونوں پر وضع کیے گئے تھے۔ اس اثنا میں شرعی عدالتوں کی از سر نو تنظیم کا کام بھی شروع ہو گیا تھا۔ ۱۸۸۰ء کے ایک قانون کی رو سے قاہرہ اور اسکندریہ کی عدالت ہائے عالیہ کے لیے تین تین قاضی متفقہ فیصلے کے لیے مقرر ہوئے اور قاہرہ کی عدالت کو منفرد قاضیوں کے فیصلے کے خلاف مرافعات (appeals) کی سماعت کا اختیار دے دیا گیا اور ان دونوں

عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف حنفی مفتی اعلیٰ کی عدالت میں مرافعے کا موقع بھی دے دیا گیا۔ شک و شبہ کی صورت میں مقدمہ قابل مفتیوں کے سپرد ضرور کیا جا سکتا تھا لیکن عام طور پر یہ عدالتیں ان سے بے نیاز ہوتی تھیں۔ شرعی عدالتوں کا اقتدار ازدواجی اور وراثتی قانون اور قانون ملکیت کے ایک حصے، بشمول اوقاف، تک محدود تھا اور (بڑے شہروں کی شرعی عدالتوں کے پاس) اس کے علاوہ بڑے بڑے جرائم کے وہ مقدمات بھی پیش ہوتے تھے جنھیں مجالس نظامیہ ان کے پاس بغرض سماعت بھیج دیتی تھیں۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ طرز و آئین عدالت گستری پر بھی نظر ثانی کی گئی۔ ویسے تو ۱۸۷۵ء ہی میں مصری حکومت نے ازدواجی قانون اور قانون وصیۃ کی بابت ایک مجموعہ ضوابط مدوّنۂ محمد قدری پاشا: الاَحکامُ الشّرعیّۃ فی الاَحوال الشّخصیّۃ کے نام سے شائع کر دیا تھا اور اس کا فرانسیسی اور اطالوی ترجمہ بھی شائع ہو گیا تھا، تاہم اس تصنیف کا مقصد صرف یہ تھا کہ شرعی عدالتوں سے متعلق ایک ملخص قانون مہیا کر دیا جائے جس کی مخلوط اور مقامی عدالتوں کے قیام کی وجہ سے سخت ضرورت محسوس کی جا رہی تھی ورنہ ان عدالتوں کے نزدیک بھی اس ضابطے کی کوئی خاص قانونی وقعت نہ تھی۔ یہی کیفیت اس مصنف کی ایک اور قانونی تصنیف کی بھی تھی جو اس نے اوقاف سے متعلق قانون العدل والانصاف علی مشکلات الاوقاف (طبع، بولاق، ۹۳ / ۱۸۹۲ء) کے نام سے مرتب کی تھی۔ ترقی کی راہ میں ایک اور قدم (*Reglement de Reorganisation des Mehkemehs* ۱۸۹۸ء کی شکل میں اٹھایا گیا، جس کی کچھ ترمیم ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰ء میں کی گئی۔ ان دونوں نسخوں کی اشاعت کی درمیانی مدت میں ۱۸۹۹ء کے قانون شرعی کی اصلاح سے متعلق مفتی محمد عبدہ [رَکَ بآں] کے فتوے جاری ہوتے رہے۔ قوانین کے ان دونوں جدید نسخوں کی غرض یہ تھی کہ شرعی عدالتوں کی ترتیب و تنظیم تین درجوں میں قائم کی جائے۔ یعنی *sommaire* (جزئیہ) *de premiere instance* (ابتدائیہ) اور *supreme* (عُلیا)۔ یہ وہ نام ہیں جو ان تینوں درجوں کو آخری فیصلے کے مطابق دیے گئے۔ پہلے درجے میں صرف ایک قاضی کا اجلاس ہوتا ہے دوسری دونوں صورتوں میں ججوں کی ایک جماعت بیٹھتی ہے جس میں ابتداءً تو صرف تین قاضی ہوا کرتے تھے لیکن بعد میں درمیانی درجے کے لیے تین قاضی ہوتے ہیں اور قاہرہ کی عدالت عالیہ میں پانچ قاضیوں کی جماعت سماعت مقدمہ کے لیے بیٹھتی ہے، زیادہ اہم مقدمات فوراً ہی عدالت ابتدائیہ کے سامنے پیش کر دیے جاتے ہیں۔ ابتدائی انتظام کے زمانے میں مفتیوں کے لیے پنچایتی عدالتوں کی بنچ میں جگہیں متعین کر دی گئی تھیں۔ اس کے بعد کے انتظام میں نائب صدر نے قاہرہ کی عدالت کے سوا باقی عدالتوں میں مفتی کی جگہ لے لی دریں اثنا شرعی عدالتوں کے حلقۂ اقتدار کو، یا تو براہ راست یا دوسری عدالتوں کے اختیارات کی حدود مقرر کر کے، صرف خاندانی قانون اور وراثت اور خیراتی اوقاف سے متعلق قانون تک محدود کر دیا گیا۔ (بلوغ و عدم بلوغ کے مقدمات کی سماعت مجالس حسبیہ میں کی جاتی تھی جو ۱۸۹۶ء میں قائم ہوئیں)۔ ۱۹۳۱ء کے آخری ضابطے *reglements* کی رو سے سب سے اعلیٰ عدالت میں قاضیوں کی جماعت کی تعداد پھر تین کر دی گئی۔ ۱۸۹۷ء سے طریق اجرای قانون میں اس بات کی کوشش بڑھتی جا رہی ہے کہ شاہدوں کی زبانی شہادت پر اور کسی فریق کے اقرار پر ثبوتِ حق کا

مدار نہ رکھا جائے، بلکہ تحریری شہادت کو ترجیح دی جائے ۔ ١٩٢٠ء سے مجلس آئین ساز کی اُن شرعی قواعد میں، یہاں تک کہ ان کے موضوعات میں بھی، جو عدالتہاے شرعیہ میں جاری ہیں، بہت حد تک مداخلت ہوگئی ہے ۔ عام طور پر فقہ حنفی کا استعمال غالب ہے ۔ جو عثمانلی دور کی ایک یادگار ہے، گو آبادی کا ایک بڑا حصہ شافعی اور مالکی مسالک کا پیرو ہے ۔

سلطنت عثمانیہ میں جہاں اسلامی قانون پر حنفی مسلک کے مطابق عمل ہوتا تھا اور جہاں اس مذہب کو عملی طور پر عثمانلی ترکوں کی بدولت ایسی اہمیت حاصل ہوئی جو اسے آج تک حاصل نہ ہوئی تھی شرعی عدالتوں کو شروع ہی سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ دیوانی اور فوجداری دونوں قسم کے مقدمات کی سماعت کریں، چنانچہ ہر قضا [ضلع] کے بڑے شہر میں ایک عدالت تھی جس میں ایک قاضی مقرر تھا، اور یہ سب قاضی مفتی اعظم یعنی شیخ الاسلام [رك بآں] کے ماتحت ہوتے تھے ۔ شیخ الاسلام ان قاضیوں کے خلاف شکایات کی سماعت بھی کیا کرتا تھا لیکن بذات خود کبھی قضا کے اختیارات استعمال نہ کرتا تھا ۔ قضا کی تدریجی جماعت میں جسے بطور وحدت بہت خوبی سے منظم کیا گیا تھا، قاضی عسکر، یا روملی اور اناطولی کے قاضی عسکر کو سب سے ممتاز مقام حاصل تھا ۔ قاضیوں کے علاوہ صوباشی یا محتسب کی شکل میں فوجی اور پولیس کے حکام بھی فوجداری قانون استعمال کرتے تھے اور اس کے اجرا میں کسی حد تک شرع کے مادی تقاضوں کا لحاظ رکھتے تھے اور اعتقاد رکھتے تھے کہ اس طرح وہ قانون مقدس کی ترویج و اشاعت میں مدد دے رہے ہیں ۔ شرعی قانون فوجداری جس پر قاضی عمل کرتے تھے، قانون ناموں [رك بآں] کی اصلاح شدہ شکل میں جاری کیا جاتا تھا ۔ یہ قانون نامے اُن رسمی قوانین کا مجموعہ تھے جن کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شرعی قانون کو منسوخ یا اس کی تردید نہیں کرتے، بلکہ اس کی خلاؤں کو پر کرتے تھے ۔ عہد تنظیمات [رك بآں] میں محکمہ عدل و انصاف کے نظام میں تغیر پیدا ہوا ۔ ١٨٣٠ء سے فرانسیسی نمونے پر تجارتی عدالتوں کا قیام عمل میں آیا اور ١٨٦٣ء میں ’’محکمۂ نظامیہ‘‘ یا ’’حقوق محکمہ لری‘‘ یعنی اعتیادی عدالتوں کا نظام شروع ہوا جس کی آخری تشکیل ١٨٧٩ء کے ’’قانون نظام عدالتہا‘‘ کے ذریعے ہوئی ۔ ان جدید عدالتوں کو دیوانی اور فوجداری مقدمات کی سماعت کا اختیار حاصل تھا، بہ استثناے تجارتی مقدمات جو خاص تجارتی عدالتوں کے سپرد ہوتے تھے اور ان امور کے مقدمات کو جو عدالتہاے شرعیہ کے لیے چھوڑ دیے گئے تھے، مثلاً خاندانی، وراثتی، دینی اوقاف اور دیت یا خون بہا وغیرہ کے مقدمات (قب قصاص) ۔ اس کے ساتھ ہی عام اخلاقی اور معاشرتی اصلاح کے ضابطے مرتب کرنے میں ترقی ہوئی، جیسے ١٨٥٠ء کا ضابطۂ قانون تجارت، ١٨٥٧ء کا ضابطہ قانون مالکیت، ١٨٦٧ء کا معینہ ضابطۂ فوجداری (جس کی تشکیل کی دو کوششیں پہلے ہو چکی تھیں) (جو اس حیثیت سے نااستوار ہے کہ اس میں شریعت کو نظر انداز کرنے اور اسے قائم رکھنے دونوں کے آثار پائے جاتے ہیں) اور خاص طور پر قابل توجہ ١٨٦٩ تا ١٨٧٦ء کا ضابطہ دیوانی یعنی مجلّہ [رك بآں] ہے ۔ اس ضابطے میں عقود (contracts) اور ذاتی ملکیت کے قانون سے بحث کی گئی ہے اور یہ کلیۃً قانون شریعت پر مبنی ہے لیکن پیراگرافوں کی شکل میں ہے جو یورپ سے مستعار لیے گئے ہیں اور جزئیات میں بھی

کچھ تبدیلیاں کی گئی ہیں، بالخصوص ثبوت مہیا کرنے کے معاملے میں۔ ترکوں کی قومی بیداری کے ساتھ ساتھ یہ رجحان بھی ترقی کر گیا کہ شرعی عدالتوں کو بھی دنیوی اصولوں کے مطابق قائم کیا جائے، چنانچہ ١٩١٧ء میں ان عدالتوں کا شیخ الاسلام سے تعلق منقطع کر دیا گیا اور انہیں وزارت عدل و انصاف کے ماتحت کر دیا گیا، اور اسی سال ایک قانون کے ذریعے جو خاندانی امور سے متعلق تھا، قانون شریعت میں بھی خاصی تبدیلی کر دی گئی گو بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا (ترجمہ از Bouvat در *RMM*، ج ٣٣)۔ جمہوریہ ترکی نے ١٩٢٤ء میں شرعی عدالتوں کو بھی خلافت کی منسوخی کے ساتھ ہی توڑ دیا اور ١٩٢٦ء میں سویٹزرلینڈ کا قانون دیوانی اور قانون عقود اور اطالوی ضابطۂ فوجداری نافذ کر دیے گئے (E. Pritsch نے بھی مادہ ہذا کے اس حصے کی تیاری میں مدد کی ہے)۔

عرب ممالک میں سلطنت عثمانیہ سے الگ ہونے کے بعد مذہبی اور دنیوی قوانین میں بنیادی طور پر وہی تعلق قائم رہا جو الگ ہونے کے وقت تھا، اگرچہ عراق میں شیعی مذہب کے پیروؤں کو کچھ مراعات دے دی گئیں۔ خاص خطۂ عرب میں، جہاں خود مکے ہی میں دونوں قسم کی عدالتوں کے مثالی نمونے موجود تھے، وہابی تحریک کی بدولت قانون شریعت کا احیاء نظر آنے لگا ہے۔ سعودی عرب میں عدالتوں کے فیصلے محض شریعت کے مطابق کیے جاتے ہیں اور الشحر اور المکلّہ کی سلطنتوں میں بھی دنیوی عدالتیں توڑ دی گئی ہیں (دیکھیے O.M.، ٣٣، ١٩٣٣ء، ص ٥٠٨ ببعد)۔

ایران میں دستوری دور شروع ہونے سے پہلے مذہبی اور دنیوی قوانین کے پہلو رائج تھے، لیکن دونوں کے حلقۂ اقتدار کی حدود واضح طور پر متعین نہ تھیں۔ انتظامی اور آئینی امور میں دنیوی قانون پر عمل درآمد ہوتا تھا اور کسی حد تک تجارتی اور فوجداری مقدمات کے فیصلے بھی اسی کے مطابق کیے جاتے تھے، لیکن ان قوانین کے لیے معین معیار، سابقہ نظائر یا ضوابط نہ تھے۔ ١٩٠٧ء میں اس دو عملی کی منظوری دے دی گئی، لیکن دونوں نظاموں کے دوائر اقتدار کو الگ الگ صاف طور پر معین نہیں کیا گیا۔ اس کا نتیجہ جو سامنے آیا، یہ تھا کہ قانون سازی کے وقت متواتر یہ کوشش کی جانے لگی کہ قانون شریعت کے ایک حصے کو ماہرین قانون کی باریک تاویلات کی بدولت ناقابل عمل قرار دیا جائے اور اس قانون کو یا تو بالکل نئے سانچے میں ڈھالا جائے یا اس میں مناسب ترمیم کی جائے اور رفتہ رفتہ مذہبی عدالتوں کے اختیارات کو کم کیا جائے۔ آئینی، انتظامی اور تجارتی قوانین کی اصلاح و ترمیم میں کسی قسم کی وقیع مشکلات کا سامنا نہ ہوا۔ ١٩٢٨ء کا ضابطۂ دیوانی اور قانون وہابا موضوع کے لحاظ سے زیادہ تر شریعت ہی پر مبنی ہیں۔ قانون نکاح پر جدید قانون سازی کی وجہ سے کوئی اثر نہ پڑا، بلکہ وہ جوں کا توں شرع ہی کے ماتحت رہا۔ ١٩٢٦ء کے ضابطۂ فوجداری اور ١٩٣١ء کے ایک اور قانون کی رو سے ملک کے فوجداری قانون اور اس کے اجرا کو مکمل طور پر اقتدار شریعت سے آزاد کر دیا گیا۔ دیوانی قانون کے احاطۂ عمل میں بھی شرعی عدالتوں کے اختیارات زیادہ سے زیادہ محدود ہوتے گئے، تاآنکہ ١٩٣١ء کے ایک قانون کی رو سے انہیں مخصوص عدالتیں قرار دے دیا گیا، جنہیں پارلیمنٹ [مجلس ملّی] کی قراردادوں کے ذریعے مناسب اختیارات دیے جانے لگے۔ انہیں ایسے مقدموں کا فیصلہ کرنے

پڑتا ہے جو عام عدالتیں وقتاً فوقتاً ان کے پاس بھیجتی ہیں۔ ان میں صرف ایک مجتہد تنہا بیٹھتا ہے (دیکھیے Frank در *Islamica*، ۲: ۱۲۱ ببعد)۔ تہران کی عدالت شرعیہ ان مقدمات کی عدالت مرافعہ ہے۔ ان عدالتوں کے اختیارات صرف بعض مسائل نکاح اور سرپرستی نابالغان تک محدود ہیں۔ ان عدالتوں کا تنازعات کے متعلق فیصلوں کا اختیار جو بموجب رسم شرعی مدعی کے شاہدوں یا مخالف کے حلفیہ بیان پر کیا جاتا ہے، اب بیجان ہو کر رہ گیا ہے، کیونکہ آج کل فیصلوں کا دار و مدار زیادہ تر تحریری وثیقوں اور شہادتوں پر ہے اور یہی روز بروز زیادہ رائج ہوتا جا رہا ہے۔

ہندوستان کے متعلق دیکھیے ہندوستان، فصل ۳۔

ہند چینی: تب Juynboll: *Handleiding*، (طبع سوم)، ص ۳۲۳، ببعد اور پنگلو (Pangulu)۔

مآخذ: مصر: (۱) Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، باب ۳؛ (۲) مادہ خدیو جزو ۲؛ (۳) Schacht: *Šarīʿa und Qānūn im modernen Ägypten* در *Isl.*، ۲۰: ۲۰۹ ببعد؛ (۴) قوانین اور ضوابط کے متون جو *Journal Officiel du Gouvernement Égyptien* اور علٰحدہ مثلاً لائحۃ المحاکم الشرعیّۃ بولاق، ۱۲۹۷ھ / ۱۸۸۰ء میں مندرج ہیں؛ (۵) *Règlement de Reorganisation des Mehkemehs*، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۶) مجموعۃ القوانین المحاکم الشرعیۃ والمجالس الحسبیۃ، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۷) Sammarco: *Précis de l'histoire d'Égypte*، ۲: ۲۶۵ ببعد؛

سلطنت عثمانیہ: (۱) مادہ قاضی، تنظیمات، اور مجلہ کے متون نیز محکمۂ عدل و انصاف کے متعلق؛ (۲) حسین آفندی ہزارفن: تلخیص البیان فی قوانین آل عثمان (جو ۱۰۸۱ھ میں لکھی گئی): قانون ناموں کے متعلق: (۳) Kraelitz-Greifenhorst: *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*، ۱: ۱۳ ببعد؛ (۵) Schacht در *Islam*، ۲۰: ۲۱۱ ببعد؛

عرب: (۱) Snouck Hurgonje: *Mekka*، ج ۲؛ (۲) وہی مصنف: *Mekka in the later part of the 19th century*؛

ایران: (۱) J. E. Polak: *Persien*، ۱: ۳۲۵؛ ببعد؛ (۲) J. Greenfield: *Die geistlichen Schariagerichte in Persien und die moderne Gesetzgebung* در *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*، ۳۸: ۱۵۷ ببعد؛ (۳) وہی مصنف در *Rechtsvergleichendes Handwörterbuch*، ۲: ۳۲۷ ببعد؛ (۴) محمد حبیب در *Islamic Culture*، ج ۷۔

(JOSEPH SCHACHT)

مَحَلّہ: ایک عربی لفظ جس کا ابتدائی مفہوم محل کی طرح جو اسی مادے سے ہے، کوئی ایسی جگہ ہے جہاں قیام کیا جائے۔ اس طرح محلہ کے مخصوص معنی ایسی آبادی کے ہو گئے جو کسی شہر کا حصہ ہو؛ چنانچہ ترک زبان میں بھی اس کے یہی معنی ہیں (مثلاً ینگی محلہ، قسطنطینیہ میں) اور انھیں معنوں میں فارسی اور ہندوستانی زبان میں بھی استعمال ہوتا ہے (یہاں عوامی تلفظ مَحَلَّہ ہے)۔ شہر کے حصے کے لیے پہلے اصطلاحاً "دار" کا لفظ استعمال ہوا کرتا تھا (جیسے کہ قدیم بغداد میں) محلوں کا انتظام اکثر کسی خاص سرکاری ملازم کے سپرد ہوتا ہے، جسے "مختار" کہتے ہیں۔ مصر میں "محلہ" کا لفظ اکثر قصبات و دیہات کے ناموں میں پہلے جزو کے طور پر پایا جاتا ہے۔ یہاں اس کے ابتدائی معنی، جگہ اور مقام وغیرہ، محفوظ ہیں اور شہر کے مختلف حصوں کو بالخصوص الفسطاط اور اسکندریہ میں "خِطّہ" کہتے ہیں۔ مشترک البلدان کے مطابق مصر میں تقریباً ایک سو ایسے

مقام ہیں جنھیں المحلّہ کہتے ہیں ، علی پاشا مبارک بڑے قصبے المحلّۃ الکبری [رک بآں] کے علاوہ اپنی تصنیف الخطط الجدیدۃ میں تقریبًا ۲۰ اور محلوں کا ذکر کرتا ہے (۱۵ : ۲۱ ببعد) ۔

(J. H. KRAMERS)

مَحَلّۃ الکُبْرٰی یا مَحَلّہ کبیر : دریاے نیل کے ڈیلٹا کے ایک اہم شہر کا موجودہ نام جو طَنْطَہ کے شمال مشرق میں دمیاط کے بازو پر مغرب کی سمت کچھ فاصلے پر واقع ہے ۔ یہ شہر نہر تِرعۃ الملاح کے کنارے آباد ہے جو بحر شبین کی ایک شاخ ہے ۔

مصر کے بہت سے جغرافیائی ناموں کی ترکیب میں محلّہ کا لفظ آتا ہے ، اس لیے ایسے ان ناموں میں سے جن کا ذکر کیا گیا ہے ، کسی کی شناخت کرنا ذرا دقّت طلب ہے ۔ Maspero اور Wiet ایسے قبطی تِشیری سے شناخت کرتے ہیں (Amelinau : La Geographie de L' Egypte a l'epoque Copte ، پیرس ۱۸۹۳ء ، ص ۲۶۲) ۔ لیکن یہ شناخت اس وجہ سے مشکوک ہے کہ المحلّہ خالص عربی نام ہے اور یہ امر بھی ابھی تک ثبوت طلب ہے کہ یہ اس قبطی نام کی عربی شکل ہے جس کا ابھی ذکر ہوا ہے ، نیز اس لیے بھی کہ مصر کی مسیحی عمارات کے متعلق ابو صالح کی جو تصنیف ہے ، اس شہر کا کہیں ذکر نہیں آتا ۔ وہ قدیم ترین مصنف جسے المحلّہ یا المحلۃ الکبیرۃ کا کچھ علم تھا ، المقدسی ہے (ص ۵۵ ، ۱۹۳ ، ۱۹۶ ، ۲۰۰) ؛ وہ لکھتا ہے کہ یہ الریف کا ایک شہر تھا جس کے دو حصے تھے ، ایک کا نام سندفا (یا صَنْدَفا) تھا ، لیکن یہ بیان غلط معلوم ہوتا ہے کہ وہ دریا کے کنارے پر اسکندریہ کے قریب واقع تھا (ص ۲۰۰) ۔ البکری اس شہر کو محلہ محروم کے نام سے جانتا ہے (کتاب المسالک و المسالک ، مخطوطہ در موزۂ بریطانیہ) الادریسی (Description de l'Afrque ، [المغرب] ص ۵۸ ;) اس شہر کا نام صرف المحلّہ لکھتا ہے اور اسی نام کی ایک نہر بھی بتاتا ہے ۔ یاقوت کے بیانات مبہم ہیں ، کیونکہ وہ ایک شہر کا نام محلّہ دقّالہ اور دوسرے کا محلہ شرقیون (۴ : ۴۲۸) لکھتا ہے ، جو بظاہر ایک ہی مقام کے نام ہیں ۔ یاقوت کے بیان کی رو سے محلۃ شرقیون ، جسے وہ محلۃ الکبری بھی کہتا ہے اور سندفا مل کر ایک شہر تشکیل کرتے ہیں ، اور دوسری طرف وہ کہتا ہے کہ محلۃ دقالہ ، جو القاہرہ اور دمیاط کے درمیان ہے ، اس کے علم میں سب سے بڑا محلہ ہے (نیز دیکھیے ابوالفداء ، ۲ : ۱۶۰) ، مگر جغرافیا نگار الدِّمشقی ، (ص ۲۳۱) ، محلّہ دقالہ کو دقہلہ کے علاقے کا صدر مقام بتاتا ہے ، ابن دُقْماق (بیت ۸۲) کہتا ہے کہ اس شہر کی حکومت کو "چھوٹی وزارت" (الوزارۃ الصغیرۃ) سمجھا جاتا تھا ۔

المقریزی (طبع Wiet ، ۳ : ۲۰۷) میں بھی شرقیون کا نام ملتا ہے ۔ ان مصنفین کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شہر دسویں صدی کے بعد ایک اہم تجارتی مرکز تھا ۔ اس شہر کو تاریخی لحاظ سے کبھی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوئی ، گو علی پاشا مبارک چند ایسے واقعات کا ذکر کرتا ہے ، جو وہاں رونما ہوئے اور جنھیں اس نے المقریزی اور الجبرتی کے حوالے سے نقل کیا ہے ۔ انیسویں صدی میں مصر میں اس شہر کو طنطہ کے مقابلے میں نیچا دیکھنا پڑا ، جو الغربیّۃ کی مدیریت کا صدر مقام بن گیا تھا اور المحلّہ کو مقابلتًا ایک چھوٹے سے انتظامیہ رقبے کا صدر مقام بنا دیا گیا ۔ علی مبارک اس کی آبادی کا اندازہ پچاس ہزار نفوس کے قریب لگاتا ہے ، حالانکہ ۱۹۲۸ء میں Baedeker کا اندازہ صرف ۳۳,۵۰۰ کا ہے ۔

زمانۂ حال میں یہ شہر کپاس کی تجارت کا مرکز ہے، جہاں کارخانوں میں کپاس صاف کی جاتی ہے۔ ان لوگوں میں سے جن کی نسبت المحلّی ہے، سب سے زیادہ مشہور جلال الدّین المحلّی [رکّ باں] ہیں جو یہاں پیدا ہوئے تھے۔

مآخذ: Maspero et Wiet: *Materiaux pour servir à la géographie de l'Egypte*، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۶۳، اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۲) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ج ۱۵؛ (بولاق ۱۳۰۵ھ)، ص ۱۸ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

* **مَحْمَل**: (زیادہ صحیح: مَحْمِل؛ ع [مادہ ح م ل (حمل حملاً) سے اسم ظرف کا صیغہ، ج: محامل، کجاوہ، اونٹ کا ہودج؛ نیز])، ان شاندار اور آراستہ و پیراستہ پالکیوں یا ہودجوں کا نام، جو تیرھویں صدی سے مسلمان بادشاہ حج کے موقع پر مکّہ مکرمہ بھیجتے رہے ہیں، تاکہ وہ اپنی خود مختاری اور اس تقریب میں اپنے تعظیم و تکریم کے استحقاق کا اظہار کر سکیں۔ جس اونٹ پر یہ محمل بار کیا جاتا تھا اس پر کوئی سوار نہ ہوتا، بلکہ اسے مہار سے پکڑ کر چلایا جاتا تھا۔ وہ قافلے میں سب سے آگے ہوتا اور قافلے کا ایک مقدس عنصر شمار ہوتا تھا۔ بادشاہوں کی باھمی رقابت کی وجہ سے جو اسراف اس سلسلے میں ہوتا تھا، اس کی مثال اس محمل کے ذکر میں ملتی ہے، جو بڑے پیمانے پر سونے، موتیوں اور جواھرات سے آراستہ تھا اور جسے ۷۲۱ھ/۱۳۲۱ء میں عراق سے مکہ مکرمہ بھیجا گیا تھا (*Die Chroniken der Stadt Mekka*، طبع Wüstenfeld، ۱۸۵۹ء، ۲: ۲۷۸)۔ سب سے بیش قیمت وہ محمل جو حاجیوں کے قافلے کے ھمراہ قاہرہ سے روانہ ہوتا تھا، Lane بیان کرتا ہے کہ وہ مربع شکل کا ایک لکڑی کا ڈھانچہ ہوتا تھا، جس کی چوٹی مخروطی انداز کی ہوتی تھی اور جس پر سیاہ زربفت (brocade) کا غلاف ڈالا جاتا تھا، اس میں بعض جگہ سبز یا سُرخ ریشمی زمین پر خوش نما کتبے اور سنہری دھاگے کا آرایشی کار چوبی کام ہوتا تھا، اس غلاف کے کناروں پر ریشمی جھالر ہوتی تھی اور کونوں اور مخروطی چوٹی پر چاندی کی گولیاں لگی ہوتی تھیں۔ مخروطی شکل کی چھت کے سامنے کے رُخ پر کعبے کی تصویر ہوتی تھی، جسے سنہری دھاگے سے کاڑھا جاتا تھا۔ برکھارٹ Burckhardt نے مصری محمل کے مختصر حال میں یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ محمل کو شتر مرغ کے پروں سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اس کے قول کے مطابق محمل کے اندر صرف دعاؤں کی ایک کتاب رکھی جاتی تھی جس کی زیارت عام لوگوں کو محمل کی واپسی پر کرائی جاتی تھی اور لوگ اسے بوسہ دیتے تھے۔ اس کے برعکس بقول لین Lane محمل میں دو نقرئی ظروف رکھے ہوتے تھے، جن میں قرآن مجید کے دو نسخے رکھ دیے جاتے تھے، ایک طومار scroll کی اور دوسرا کتاب کی شکل میں۔ محمل ایک خوبصورت اور بلند قامت اونٹ پر لادا جاتا تھا، جس سے حج کے بعد کوئی اور کام نہیں لیا جاتا تھا، مکے میں پہنچ جانے پر محملوں کا بڑا شاندار استقبال ہوتا اور انہیں پرھجوم بازاروں میں جلوس کی صورت میں پھرایا جاتا تھا۔ اس کے بعد وہ حاجیوں کے ساتھ عرفات چلے جاتے، جہاں انہیں ان کی مخصوص جگہ پر رکھ دیا جاتا تھا۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مصری محمل کے غلاف کو کعبۃ اللہ یا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مزار مقدس کے غلاف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، لیکن یہ درست نہیں، حاجیوں کے بڑے

قافلے کے ساتھ ''کِسْوَہ'' یعنی خانۂ کعبہ کا غلاف تو ضرور جاتا تھا، لیکن اس کا محمل سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا۔

بقول اَلْمَقْرِیزی مکہ مکرمہ میں محمل بھیجنے کی رسم کی ابتدا ٦٧٠ھ میں مملوک سلطان بَیْبَرس نے کی تھی، لیکن بعض اور مصنفین اسے شریف ابو نُمَیّ سے منسوب کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حاجیوں کے کاروان کے ہمراہ محمل بھیجنے کا خیال بیبرس کو ایک شہزادی کی شاندار پالکی دیکھ کر آیا، جو حج کو جا رہی تھی، تاہم یہ محض ایک کہانی ہی ہے اور جو سوال زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ آیا یہ رسم اس سے زیادہ پہلے زمانے میں تو جاری نہیں ہوئی، اور آیا ابتدا میں اسے کوئی مذہبی اہمیت حاصل تھی یا نہیں۔ یہ ایک قدرتی امر ہے کہ اس موقع پر قدیم عربوں کے سفری حریموں کی یاد تازہ ہو جائے، بالخصوص محمل کے نام سے تو ہمارا ذہن اس بیان کی جانب منتقل ہو جاتا ہے جو Musil (*Die Kultur*، ١٩١٠ء، ص ٨ ببعد) نے بحوالہ قبیلے کے ''ابو زھر المرکب'' کے متعلق دیا ہے: لکڑی کے پتلے ٹکڑوں کا ایک ڈھانچہ جسے شتر مرغ کے پروں سے سجایا جاتا اور ایک بار بردار اونٹ کے کجاوے پر باندھ دیا جاتا تھا، جو قبیلے کا ایک ظاہری مرکز بن جاتا تھا۔ یہ بیان کم از کم بعد کے محمل کی اہمیت کی طرف ضرور ہماری رہنمائی کرتا ہے، جو خود مختاری اور اس اسلامی ریاستوں کے حقوق شاہی کی ایک بیّن علامت ہے۔ اسی اہمیت کی وجہ سے محملوں میں کسی حد تک تاریخی دلچسپی بھی پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ ان میں مختلف زمانوں کی سیاسی تبدیلیوں اور رقابتوں کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ بعض اوقات ایسے حکمران بھی گذرے ہیں جو محمل بھیج کر اپنی اس کوشش کا اظہار کیا کرتے تھے کہ انہیں شرفائے مکّہ کا محافظ اور شاہی آقا تسلیم کر لیا جائے، جنہیں جلد ہی دوسروں نے اس اقتدار سے محروم کر دیا۔ یہ حقیقت، کہ مصری محمل کو ایک اعزازی مرتبہ حاصل ہو گیا اور صرف شام سے آنے والا محمل ایسا تھا جس کا کسی حد تک اس سے مقابلہ کیا جا سکتا تھا، مملوک سلاطین کے سیاسی اثر و رسوخ کا نتیجہ تھی۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ عثمانی حکمرانوں نے اس ضمن میں کوئی ردّ و بدل نہیں کیا اور قسطنطینیہ سے ایک بار محمل بھیجنے کی جو کوشش کی گئی وہ ناکام ثابت ہوئی۔ ١٨٠٧ء میں نجدیوں کی فتح مکہ سے ارسال محمل میں رکاوٹ واقع ہو گئی، کیونکہ اس قسم کی ظاہری دھوم دھام سے انہیں سخت نفرت تھی، لیکن جب وہ وہاں سے نکال دیے گئے تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی اور محمد علی کے دور حکومت میں مصری محمل کو از سر نو مقام فخر و عزت حاصل ہو گیا۔

پہلی عالمی جنگ کے بعد ملک شام سے محمل کی روانگی بند ہو گئی۔ اس کے ساتھ ہی مصری حکومت اور شاہ حسین (١٩١٥ - ١٩٢٣ء) کے درمیان بعض مسائل کے متعلق اختلافات پیدا ہو گئے، مثلاً اس سفری ہسپتال کے بڑے افسروں کے کیا اختیارات ہوں گے جو محمل کے ساتھ جائیں گے، اور اس کے استقبال کی تقریب پر کیا رسوم بجا لائی جائیں گی۔ ان اختلافات کی وجہ سے دو بار محمل نہ بھیجا جا سکا۔

جب ابن سعود الحجاز کا حکمران بن گیا تو محمل کے لیے طویل گفت و شنید ہوتی رہی۔ ابن سعود کا اصرار تھا کہ باجا وغیرہ جو عام طور پر محمل کے ساتھ بجایا جاتا ہے، وہ ترک کر دیا جائے اور ہر قسم کی غیر شرعی رسوم کو

چھوڑ دیا جائے ۔ اسے اس کے ساتھ آنے والے مسلح حفاظتی دستے پر بھی اعتراض تھا، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی اپنی خود مختاری کی نفی ہوتی تھی ۔ ۱۹۲۶ء میں فریقین کے مطالبات میں کوئی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش بے سود ثابت ہوئی، بلکہ ابن سعود کے اخوان اور مصری سپاہیوں کے درمیان ایک جھڑپ بھی ہو گئی اور ابن سعود کو اسے ختم کرنے کے لیے ذاتی طور پر مداخلت کرنا پڑی، جب سے مصری حکومت نے محمل بھیجنا بند کر دیا ہے [مذکورہ بالا مخصوص مفہوم کے علاوہ محمل کا لفظ محض ہودج کے معنوں میں مشرقی شاعری میں عام طور پر بہت رائج ہے، خصوصاً مجنوں و لیلی کے قصے کے ضمن میں، چنانچہ لیلی کو اکثر لیلی محمل نشیں کہا جاتا ہے]۔

مآخذ : (۱) Burckhardt : *Reisen in Arabien*، ص ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۲ ببعد؛ (۲) Burton : *A Pilgrimage to Medinah and Mecca*، ۱۸۵۵ء، ۲ : ۶۰، ۲۶۴؛ (۳) Wavell : *A Modern Pilgrim in Mecca*، ۱۹۱۲ء، ص ۱۳۲، ۱۵۵ ببعد؛ (۴) Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، ۱۸۳۶ء، ۲ : ۱۸۰ تا ۱۸۶، ۲۶۵ ببعد (مصری محمل کی تصویر کے ساتھ)؛ (۵) Snouck-Hurgronje : *Mecca*، ۱ : ۲۹، ۳۲، ۸۳ ببعد، ۱۵۲، ۱۶۴ (مع *Atlas* اور ایک عکسی تصویر، لوحہ ۵)؛ (۶) Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، ص ۱۰۱ ببعد۔

(Fr. Buhl)

فہرست عنوانات

جلد (۱۸)

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
لاہور	۱	لطائف و حقائق	۱۰۲
لاہیجان	۶۲	لطف اللہ مہندس	۱۰۳
لائیٹنر	۶۳	لطف علی بیگ آذر: رک بہ آذر	۱۱۰
لباس	۶۶	لطف علی خان	۱۱۰
لبّے	۷۵	لطفی پاشا	۱۱۱
لبّیک: رک بہ تلبیہ	۷۶	لطفی منفلوطی: رک بہ مصطفی لطفی المنفلوط	۱۱۳
لبنہ (نبیلہ)	۷۶	اللطیف	۱۱۳
لبنان	۷۶	لطیفی	۱۰۳
لبید بن ربیعۃ	۸۱	لعاذر: رک بہ لازار	۱۱۵
لپانٹو	۸۳	لعان	۱۱۵
لثام	۸۳	لعزر: رک بہ لازار	۱۲۱
لجّ	۸۶	لعل (لال) شہباز قلندر	۱۲۱
لحیان	۸۸	لغات: رک بہ علم (لغات)	۱۲۳
لحیۃ	۹۰	لغوات: رک بہ الاغواط	۱۲۳
لخم (بنو)	۹۱	لقطہ	۱۲۳
لدّ	۹۲	لقمٰن (سورۃ)	۱۲۵
لدھیانہ	۹۳	لقمان	۱۲۸
لر	۹۳	لقیط: رک بہ لقطہ	۱۳۲
لر بزرگ	۹۷	لک	۱۳۲
لرستان (لورستان)	۹۸	لکا دیو (لکا دیپ)	۱۳۳
لر کوچک	۱۰۰	لکھنؤ	۱۳۳
لزبن	۱۰۱	لکھنوتی: رک بہ گوڑ	۱۳۸
لسان الدین: رک بہ ابن الخطیب	۱۰۲	لکیاری سادات	۱۳۸

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
لَلّہ عارفہ	۱۲۹	لیلی و مجنون : رک بہ مجنون	۲۰۱
لَمتُونہ	۱۳۳	لین	۲۰۱
لَمْطہ	۱۳۳	لین پول، سٹینلے	۲۰۲
لَمْغانات	۱۳۳	لیوافریقانس : رک بہ الحسن بن محمد الوزان	۲۰۳
لَمْک	۱۳۳	لِیوان	۲۰۳
لَنکَران	۱۳۳	لیونہ کائتانی : رک بہ کائتانی	۲۰۳
لَنْکہ	۱۳۵	مآذنہ : رک بہ مئذنہ	۲۰۶
لِواء	۱۳۵	مآرب	۲۰۶
لِواتہ	۱۳۵	المامون (بنو ذی النون)	۲۳۱
لَوح	۱۳۶	المامون (عباسی خلیفہ)	۲۳۲
لودی (لودھی)	۱۳۷	المامون (الموحد)	۲۳۵
لُورقہ (لُرقہ)	۱۳۸	مامونی	۲۳۶
لُوشہ	۱۳۸	ماپلا (ماپلہ) : رک بہ موپلا	۲۳۷
(حضرت) لُوط؈	۱۳۹	الماتریدی	۲۳۷
لُوط بن یحیی : رک بہ ابو مِخْنَف	۱۵۲	ماجوج : رک بہ یاجوج و ماجوج	۲۳۹
لُؤلُؤ	۱۵۳	مادۃ	۲۳۹
لُؤلُؤ [بن عبداللہ الاتابکی]	۱۵۳	مادیت	۲۵۶
لُؤلُؤۃ	۱۵۵	مادھو لال حسین	۳۰۶
لُر	۱۵۵	مادیت : رک بہ مادہ، مادیت۔	۳۱۲
لو[illegible]	۱۶۰	ماذرا (ماذرائیون)	۳۱۲
لَوَند	۱۶۱	ماردہ	۳۱۲
اللَّهَب (سورۃ)	۱۶۲	ماردین	۳۱۳
لیاقت علی خان، نوابزادہ	۱۶۲	المارديني	۳۱۵
لیبیا	۱۸۳	مارستان : رک بہ بیمارستان	۳۱۵
لَیث : رک بہ کنانہ	۱۹۳	مارکسزم : رک بہ مزدکیت	۳۱۵
اللَّیل (سورۃ)	۱۹۳	مارگلا	۳۱۵
لیلۃ : رک بہ المرأۃ، لیلۃ القدر، رمضان	۱۹۶	مارگولیتھ	۳۱۶
لیلۃ القدر	۱۹۶	مارواڑ	۳۱۷
لیلی الاخیلیۃ	۲۰۰	ماروت : رک بہ ہاروت و ماروت	۳۱۸
لیلی خانم	۲۰۰	ماریا	۳۱۸

عنوان	صفحہ
ماریہ قبطیہ رضی	۳۱۹
مازن	۳۲۱
مازندران	۳۲۳
مازندران کے سکے	۳۲۹
مازیار	۳۳۱
ماسہ	۳۳۵
ماشاء اللہ	۳۳۶
الماعون (سورۃ)	۳۳۶
ماکان بن کاکی	۳۳۹
ماکو	۳۴۰
مال	۳۴۲
المال : رک بہ مال؛ علم (معاشیات)؛ مالیات	۳۵۶
مال امیر	۳۵۶
مالا بار	۳۶۳
مالٹا	۳۶۴
مالٹے	۳۶۶
مالدہ	۳۶۷
مالدیو، جزائر	۳۶۸
مالقہ	۳۷۰
مالک : رک بہ اسماء الحسنی	۳۷۲
مالک : رک بہ علم (معاشیات)	۳۷۲
مالک بن انس الأصبحی	۳۷۲
مالک بن عوف	۳۸۶
مالک بن نویرہ	۳۸۸
مالک الطائی	۳۹۱
مالکیہ	۳۹۲
مالوہ	۴۰۱
مالی	۴۰۳
مالیات : رک بہ بیت المال	۴۰۵
المالیخ : رک بہ تلقیحہ	۴۰۵

عنوان	صفحہ
مالیہ	۴۰۵
مانڈو	۴۰۶
مانسہرہ	۴۰۷
المانع	۴۰۸
مانغر	۴۰۸
مانی	۴۰۹
مانی : رک بہ زندیق	۴۱۰
ماء العینیج	۴۱۰
ماوراء النہر	۴۱۳
الماوردی	۴۱۵
ماہیت	۴۱۹
ماہیت وجود : رک بہ ماہیت	۴۲۰
المائدۃ (سورۃ)	۴۲۰
مباح	۴۲۲
مبارز الدین : رک بہ مظفریہ	۴۲۴
المبارک بن محمد : رک بہ ابن الاثیر	۴۲۴
مبارک شاہ	۴۲۴
مبارک غازی	۴۲۷
مبارک ناگوری، شیخ	۴۲۷
مباہلۃ	۴۳۲
مبتلا، مرزا کاظم	۴۲۹
المبدی : رک بہ الاسماء الحسنی	۴۳۰
المبرد	۴۳۰
المبرز	۴۳۳
مبشر بن احمد	۴۳۳
مبلغ (و تبلیغ)	۴۳۳
المبیضہ : رک بہ المقنع	۴۵۸
متدارک (بحر)	۴۵۸
مترادف	۴۶۱
متراکب	۴۶۱

عنوان	صفحہ
متصرف	۴۶۱
المتعالی: رک بہ اللہ، الاسماء الحسنی	۴۶۲
متعہ	۴۶۲
متعرب (یا متعربہ)	۴۶۶
المتعلم و المعلم	۴۶۶
متفرقہ	۵۰۳
متقارب	۵۰۳
المتقی للہ	۵۰۳
المتقی الہندی	۵۰۳
متکاوس	۵۰۶
المتکبر: رک بہ الاسماء الحسنی	۵۰۶
متکلم: رک بہ علم (کلام)	۵۰۶
متمم بن نویرہ	۵۰۷
متن	۵۰۸
المتنبی	۵۰۸
متواتر	۵۱۶
متوالی	۵۱۷
المتوکل علی اللہ	۵۱۸
متی، شیخ: رک بہ شیخ متی	۵۲۰
المتین: رک بہ الاسماء الحسنی	۵۲۰
متھرا	۵۲۰
المثانی	۵۲۱
مثقال	۵۲۳
مثل	۵۲۳
مثلث	۵۳۰
المثنی بن حارثہؓ	۵۳۱
مثنوی (فارسی)	۵۳۱
مثنوی (اردو)	۵۳۵
المجادلہ	۵۴۹
مجاہد بن عبداللہ	۵۵۱
المجاہد الرسولی: رک بہ رسولیہ	۵۵۲
مجتبیٰ	۵۵۲
مجتہد	۵۵۲
مجدد الف ثانیؒ: رک بہ احمد، شیخ سرہندی	۵۶۳
مجددیہ (سلسلہ): رک بہ احمد، شیخ سرہندی	۵۶۳
مجد الدولۃ	۵۶۳
مجد الدین: رک بہ عبداللہ بن محمد	۵۶۳
مجد الدین: رک بہ الفیروز آبادی	۵۶۳
مجد الملک	۵۶۴
مجذوب	۵۶۵
المجرۃ	۵۶۵
مجری (مجری)	۵۷۰
المجریطی	۵۷۰
المجسطی	۵۷۲
مجسمہ	۵۷۳
مجلس احرار	۵۷۳
مجلس خلافت	۵۷۵
مجلسی، محمد باقر: رک بہ محمد باقر مجلسی	۵۸۵
مجلہ	۵۸۵
مجمرہ	۵۸۶
المجوس	۵۹۳
مجوزہ: رک بہ عمامہ	۵۹۶
المجیب: رک بہ الاسماء الحسنی	۵۹۶
المجید: رک بہ الاسماء الحسنی	۵۹۶
مجیدیہ	۵۹۶
مجید الدین: رک بہ العلیمی	۵۹۶
محارب	۵۹۶
محاسبہ: رک بہ حسبہ	۵۹۸
محاسبی	۵۹۸

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
محب الدین : رک به الطبری	٥٩٩	المحرّم	٦٠٦
محب اللہ بہاری : رک به البہاری	٥٩٩	محرم علی چشتی	٦٠٧
محیی : رک به سلیمان اوّل	٥٩٩	محسنؓ بن علیؓ	٦٠٩
المحبی	٥٩٩	محسن الملک	٦٠٩
محبوب	٦٠٢	محسود	٦١٢
محبوب عالم ، مولوی	٦٠٣	محصولات : رک به ضریبه	٦١٣
محبوب عالم ، مولوی	٦٠٣	محقق طوسی : رک به الطوسی نصیرالدین	٦١٣
محتسب	٦٠٣	محکمه	٦١٣
محراب : رک به مسجد	٦٠٦	محلّه	٦١٨
(خان) محراب خان شہید	٦٠٦	محمل	٦٢٠

تصحیحات

جلد ۱۸

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۵	۱	۲۶	۱۷۳۹ء	۱۸۳۹ء
۱۶	۲	۱۲	دارالسلطنت	دارالحکومت
۳۸	۲	۱۰	بتائی ہوئی ، بمعنی	بتائی ہوئی تاریخ ، بمعنی
۳۹	۱	۱۱	شہزادہ معظم	شہزادہ اعظم
۴۰	۱	۹	برداران	برادران
۴۲	۱	۱۶	عظیم الشان	جہاندار شاہ
۴۳	۲	۲۳	حرات	حرارت
۴۶	۱	۱۶	استقامت	اقامت
۵۰	۱	۸	۱۸۴۷ء	۱۹۴۷ء
۵۱	۲	۱۵	جامع قاسمیۂ	جامعہ قاسمیہ
۵۰	۲	۲۳	جامع المنتظر	جامعہ المنتظر
۵۱	۲	۱۸	جامع	جامعہ
۶۰	۲	۱۱	غوریہ	غوریہ
۶۲	۲	۱۹	نا مناسب	مناصب
۶۲	۲	۲۳	رکن ادارہ	صدر ادارہ
۶۷	۱	۱۹	اے آدم	اے بنی آدم
۶۸	۱	۲۷	خاصی	خاص
۶۸	۲	۱	وانع	واضح
۷۸	۲	۱۸	غلطاں پیچاں	غلطاں و پیچاں
۸۵	۱	۸	التثام	لثم
۹۵	۱	۱۰	جنوبی	جنوب
۱۰۳	۲	۲۱	پڑھتی	پڑتی
۱۰۸	۲	۷	روداد ادارۂ اسلامیہ	روداد ادارۂ معارف اسلامیہ
۱۱۰	۱	۱۳	تلخیس	تلخیص

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۱۳	۲	۳۰	جن کا وہ	جن کے وہ
۱۲۳	۱	۲۹	جو بمقابل حضرت امام مالکؒ	جو حضرت امام مالکؒ
۱۲۵	۱	۱۰	المرغینبانی	المرغینانی
۱۲۵	۲	۲۴	خسر	ضسر
۱۲۵	۲	۲۵	الایـۃ	۔۔۔۔۔الأیـۃ
۱۲۵	۲	۲۶	دعَـوَ اللّٰہ الایـہ	دعَـوَ اللّٰہ ۔۔۔۔۔۔ الأیـۃ
۱۳۰	۱	۱۰	جنوبی عربی	جنوبی عرب
۱۳۳	۲	۲۵	۳۰: ص ۵۶ ؛ ۲ -	۳۰: ۵۶ -
۱۳۴	۲	۶	تھی اور جو	تھی اور
۱۳۴	۲	۷	مشتمل ہے	مشتمل تھی
۱۳۶	۱	۷	پرانـہ	پرانا
۱۵۷	۱	۳	(فارسی تاغـظ لـوری)	(فارسی تلفظ لُوری ؟)
۱۵۸	۲	۵	جن کا ماخذ	جن کی ماخذ
۱۵۹	۱	۱۰	*Geogia*	*Georgia*
۱۷۳	۲	۲۴	مسلسمان	مسلمان
۱۷۵	۱	۲۰	۱۱ اگست ۱۹۳۸ء	۱۱ ستمبر ۱۹۳۸ء
۱۸۳	۲	۴	۱۹۵۸ء	۱۹۳۸ء
۱۸۵	۲	۷	ترجیع	ترجیح
۱۸۷	۲	۲	کا باقی حصہ	کے باقی حصے
۱۹۳	۱	۲۸	*A Study of a* : Sanusiyah	*Sanusiyah : A Study of a*
۲۰۰	۱	۲۳	الاخلیـہ	الاخیلیـہ
۲۰۰	۲	۱۸	اللاغانی	الاغانی
۲۰۲	۱	۸	*Egptians*	*Egyptians*
۲۱۶	۱	۲۰	ان	امن
۲۱۹	۱	۱۹	تصحیت	نصیحت
۲۲۰	۲	۳	تنـہ	تنا
۲۲۰	۲	۵	ڈھنکے	ڈھکے
۲۲۱	۲	۳۰	میں کہ وہ	میں ہے کہ وہ
۲۲۲	۱	۱۹	عربستاب	عربستان
۲۲۲	۲	۱۹	سمبلی	ستھغلی
۲۲۳	۲	۱۰-۱۷	قدیم عرب مصنفین کا لیکن یہ	یہ بیان کر دینا ضروری ہے

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
			بیان کر دی۔ ضروری ہے کہ تین سیاحوں کا بیان دیا جا چکا ہے، یعنی	کہ قدیم عرب مصنفین کے علاوہ تین سیاحوں، یعنی
۲۲۴	۲	۴	یقین ہو جا تھا	یقین ہو جاتا تھا
۲۲۶	۲	۱۱	مسالحہ	مسالا
۲۲۸	۱	۱۱	مارا گیا، جیسا کہ	مارا گیا، یا جیسا کہ
۲۳۴	۱	۲۲	آزاد و مشروب	آزاد مشرب
۲۳۷	۱	۱	جوز جانان	جوزجان
۲۴۰	۱	۱۱	کے ہیئت	کے کہ ہیئت
۲۵۳	۱	۶	تقسیم ہوتے رہتے رہے	تقسیم ہوتے رہے
۲۲۵	۲	۳۱	المأخرین	المتأخرین
۲۵۷	۲	۱۹	اسلام قرآن مجید (اور عمومی	اسلام (قرآن مجید اور عمومی
۲۵۷	۲	۲۸	میں روح	میں روح کو
۲۶۱	۱	۱۴	روپیے	روپے
۲۶۲	۲	۸	الذین	الذین
۲۶۳	۲	۱	دینویت	دنیویت
۲۶۸	۲	۲۱	حقیقیت	حقیقت
۲۷۱	۱	۱۷	کی بنا پر ان	کی بنا ان
۲۷۱	۱	۲۳	علم کی بنا جب	علم کی بنا پر جب
۲۷۱	۱	۲۷	مطلوق	مطلق
۲۷۲	۱	۲۰	تحرکیں	تحریکیں
۲۷۳	۱	۴	Turkly	Turkey
۲۷۴	۱	۳۲	اور ان کی	ان کی
۲۷۹	۱	۱	مغرب	مغربیت
۲۷۹	۱	۴	تجدد نے اور عربوں کو	تجدد نے عرب کو
۲۷۹	۲	۲۲	ترکیہ	تونس
۲۷۹	۲	۳۲	Maasfield	Mansfield
۲۸۴	۱	۱۴	مغربیت	مغربی
۲۸۷	۲	۷	اسلامیات	اسلامیت
۲۹۲	۲	۲۳	جاتی ہے۔ کلچرلزم	جاتی ہے، (٥) کلچرلزم۔
۳۱۳	۲	۸	آغاز میں تک	آغاز تک

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۱۳	۱	۱۰	بلندیوں کے	بلندیوں
۳۱۵	۲	۱۵	قہستانی	کوہستانی
۳۲۱	۲	۱۶	بنو ذیبان	بنو ذُبیان
۳۲۲	۱	۲۰	عکاز	عکاظ
۳۳۲	۲	۱۷	اوپر آچکا تھا	اوپر آچکا ہے
۳۳۲	۲	۲۶	قطری بن الفجاہ	قطری بن الفجاءۃ
۳۲۹	۱	۳۲	مروجہ سن سنہ	مروجہ سنہ
۳۳۶	۱	۲۴	کرکے	کرنے
۳۳۶	۲	۲۳	معین	معن
۳۴۳	۱	۲۰	ھیں	میں
۳۴۴	۲	۹	شرح	شرع
۳۴۵	۱	۳-۴	راسخوں کی تعمیرات	راسخوں کی تعبیرات
۳۴۶	۲	۱۶	بعد طویل	بعد کی طویل
۳۶۳	۲	۲۳	علاقہ	علاقے
۳۶۴	۱	۲۱	عملی	علمی
۳۶۷	۲	۶	ساتویں	ساتوں
۳۸۱	۲	۲۱	استلال	استدلال
۳۸۳	۱	۶	جن	جس
۳۸۶	۲	۷	الادبی	الادب
۴۰۰	۲	۲۷	ابن الدبّاع	ابن الدبّاغ
۴۰۷	۱	۹	ھیں	ہے
۴۰۹	۲	۴	بانی	مانی
۴۱۱	۱	۳	حبیی	جیسی
۴۱۹	۲	۱۶	کسی	کس
۴۲۴	۱	۳	التشریع	التشریع
۴۲۷	۲	۲۴	Stulistical	Statistical
۴۲۷	۲	۳۱	۱۰۰۱ھ/۱۰۹۳ء	وفات ۱۰۰۱ھ/۱۰۹۳ء
۴۳۳	۱	۳	نبتہل	نبتہل
۴۳۵	۲	۸	مباہلہ	مباہلے
۴۳۸	۱	۱۲	کو اپنے پیچھے	کو اپنے پیچھے
۴۳۸	۳	۲۴	قاصدوں (	قاصدوں کے (

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۳۹	۱	۱۷	کنز العمال	کنز العمّال
۳۴۱	۱	۶	[جنرل]	[ھزل]
۳۴۳	۲	۳	الدین	لدین
۳۴۳	۲	۲۹	انزاز	انزار
۳۴۳	۱	۶	ابرت	ابرت
۳۴۳	۱	۲۵	لوگوں سامنے	لوگوں کے سامنے
۳۴۶	۱	۱۷	اوتو	اوتوا
۳۴۶	۱	۳۱	عصبیت حمیت	عصبیت اور حمیت
۳۴۶	۲	۱۱	شہیہ	شہید
۳۴۶	۲	۳۲	مذکورہ	مذکورہ
۳۴۷	۱	۱۳	باالکلام	بالکلام
۳۴۸	۲	۹	پکڑ دھکڑ بچانے اور	پکڑ دھکڑ اور
۳۴۸	۲	۱۹	مبلغ کی بھی یہ وصف ہونی	مبلغ کا بھی یہ وصف ہونا
۳۴۸	۲	۲۵	بڑی باتوں سے چھوٹی	بڑی باتوں سے قبل چھوٹی
۳۵۱	۲	۶	المنهاج النبوة	منهاج النبوة
۳۵۲	۱	۱۹	الشعری	الاشعری
۳۵۸	۲	۲۱	اردو کوثر	رود کوثر
۳۵۹	۲	۵	نام	بحر
۳۶۳	۲	۲۴	کے	کی
۳۶۴	۱	۲۰	بیعت	بیت
۳۶۴	۱	۲۵	بیعت	بیت
۳۶۴	۲	۲۶	ہوگی	نہ ہوگی
۳۷۰	۱	۱۸	متعلق	مطابق
۳۷۱	۲	۱۳	الزرنوجی	الزرنوجی
۳۷۳	۱	۷	ذاھبة	ذاھبة
۳۸۲	۱	۴	و تعبروا	ولا تعبروا
۳۸۳	۱	۳۲	اس زمانے کے زمانے میں	اس کے زمانے میں
۳۸۵	۲	۱۴	مسوطات	مبسوطات
۳۸۵	۲	۱۹	تعلیم	متعلم
۳۸۸	۱	۶	المستعملته	المستعملة
۳۹۱	۱	۱۰	بہم	بہم

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۴۹۲	۲	۱۰-۹	اس سے اور حدیث کے فنون کو مدد ملی	اس سے حدیث کے فنون کو اور مدد ملی
۴۹۳	۱	۱۸	لصابوں	نصابی
۴۹۳	۱	۱۹	Al-Mhiba	*Al-Minhaj*
۴۹۳	۲	۳	المشکوٰۃ	مشکوٰۃ
۴۹۴	۱	۱۸	گرانباد	گرانبار
۴۹۵	۱	۲۱	کتابوں	کتابیں
۴۹۵	۱	۲۵	کہ وہ تاریخ	کہ تاریخ
۴۹۶	۱	۲۰	کتابوں	کتابیں
۵۱۰	۲	۷	اتنی ہی کم اس کے	اتنی ہی اس کے
۵۱۵	۲	۹	تشبیحات	تشبیہات
۵۱۶	۲	۵	کو	کی
۵۱۸	۱	۱۷	عارف الزّین	عارف الدّین
۵۲۰	۱	۱۸	*Cabphate*	*Caliphate*
۵۲۱	۱	۲۷	طبقاب	طبقات
۵۲۳	۱	۲۹	ام القرآن اور الکتاب اور	ام القرآن، ام الکتاب، الکتاب اور
۵۲۶	۲	۱۲	ایک ایک ہی	ایک ہی
۵۲۷	۱	۸	جاتا سکتا	جا سکتا
۵۲۷	۱	۲۳	Vird	Bird
۵۲۹	۲	۳۰	خاص	خاصی
۵۳۱	۲	۲۱	مصرے	مصرعے
۵۴۹	۱	۲۲	قول غمین	قول غمگین
۵۵۶	۱	۳	اسی	اس
۵۵۶	۲	۱۰	جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی طور پر غلط	جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی طور پر درست ہے۔ دوسرا مجتہد وہ ہے جو غلط فیصلے پر پہنچا ہے اور اس کے متعلق ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جس فیصلے پر وہ پہنچا ہے وہ قطعی طور پر غلط
۵۵۶	۲	۱۰	متسحق	مستحق

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۵۷	۱	۳۲	نقض	نقص
۵۶۰	۲	۲۶	قدرت نامہ	قدرت تامّہ
۵۶۱	۲	۱۰	فقہا	تقیہ
۵۶۳	۱	۱	العترۃ	العشرۃ
۵۷۰	۲	۲	دوسرے	دوسری
۵۷۰	۲	۲۵	مولانا محمود حسن	مولانا محمود الحسن
۵۸۱	۲	۵	کے	کی
۵۸۱	۱	۲۰	بحر حال	بہر حال
۵۸۲	۱	۱۰	سملک	مسلک
۵۸۳	۲	۳	تقرروں	تقریریں
۵۸۴	۱	۸	احتیاج	احتجاج
۵۸۴	۱	۱۴	خلافت	خلاف
۵۸۷	۱	۲۷	بنو عمیہ	بنو امیّہ
۵۹۰	۱	۲۳	شراع	شراہ
۵۹۰	۲	۲	جیسے	جسے
۵۹۱	۲	۱۶	تمناز	ممتاز
۵۹۶	۱	۲۱	المغوب	المغرب
۵۹۸	۲	۱۲	مائیۃ	ماھیۃ
۶۰۶	۲	۲۱	قمری سنہ کے	قمری سنہ کے مہینوں کے
۶۰۹	۱	۱۳	الزہرہؓ	الزہراءؓ
۶۰۹	۱	۲۹	مبشر	مشیر
۶۱۷	۱	۳۱	کے پہلو	کے پہلو بہ پہلو
۶۲۱	۱	۲۶	حود مختاری اور اس	خود مختاری اور
۶۲۶	۱	۵	متقرب	متعرب
۶۲۶	۱	۱۴	لویزہ	نویرہ

اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام

دانش گاہِ پنجاب ، لاہور

جلد ۱۸

(لاہور —— محمل)

۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء

طبع اول

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمودالحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلسِ انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (آوکسفرڈ)، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیرالدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (آکسن)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، وائس چانسلر، قائدِ اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد

۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، محتسب وفاقی، پاکستان، اسلام آباد

۵۔ سید بابر علی شاہ، ے۔ ایف سی گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)، پرنسپل، اورینٹل کالج و ڈین کلیۂ علوم اسلامیہ و ادبیات شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر ایف۔ اے۔ شمس، ایم اے (کینٹب)، ایم ایس سی، پی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کلیۂ سائنس، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ منّان، بی اے، ایل ایل بی (پنجاب)، ایل ایل ایم، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیۂ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں

مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس
کا کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں

طبع : اول
سال طباعت : ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء
مقام اشاعت : لاہور
ناشر : رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور
طابع : مسٹر جاوید اقبال بھٹی، ڈی جی آر ٹیکنالوجی، اے ایم آئی او بی (لنڈن)، ناظم مطبع
مطبع : پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور

Urdū

Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB

LAHORE

Vol. XVIII

(LAHORE — MAHMIL)

1405 / 1985

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر
حافظ محمود الحسن عارف، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر منیر الدین چغتائی، ایم اے (پنجاب)، ڈی فل (لنڈن)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، بی سی ایل (آکسفرڈ)، وائس چانسلر، قائد اعظم یونیورسٹی، اسلام آباد

۴۔ جسٹس سردار محمد اقبال، محتسب وفاقی، پاکستان، اسلام آباد

۵۔ سید بابر علی شاہ، ایم اے، ایف سی جی ایس، لاہور

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر ذوالفقار علی ملک، ایم اے (پنجاب)، پی ایچ ڈی (کیمبرج)، پرنسپل اورینٹل کالج، ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و ادبیات شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر [illegible] شمس، ایم اے (کینٹب)، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)، ڈین کلیہ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر محمد [illegible]، بی اے، ایل ایل بی (پنجاب)، ایل ایل ایم، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیہ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

بار دوم: ۱۴۲۶ھ / ۲۰۰۵ء
زیر نگرانی پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. XVIII

(Lahore...... Mahmil)

1405/1985
2nd Print 1428/2007